UFRRJ

INSTITUTO DE EDUCAÇÃO / INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES

Tese

Movimentos Sociais e as Experiências dos Trabalhadores da Comunidade Quilombola Colônia do Paiol

Guilherme Goretti Rodrigues

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO / INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES

MOVIMENTOS SOCIAIS E AS EXPERIÊNCIAS DOS TRABALHADORES DA COMUNIDADE QUILOMBOLA COLÔNIA DO PAIOL

GUILHERME GORETTI RODRIGUES

Sob a Orientação do Prof. Dr.
Ramofly Bicalho dos Santos

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Educação**, no Curso de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, Área de Concentração em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares.

Seropédica/Nova Iguaçu, RJ
Fevereiro de 2022

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R696m

Rodrigues, Guilherme Goretti , 1991-
Movimentos sociais e as experiências dos trabalhadores da comunidade quilombola Colônia do Paiol / Guilherme Goretti Rodrigues. - Seropédica; Nova Iguaçu, 2022.
412 f.: il.

Orientador: Ramofly Bicalho dos Santos.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, 2022.

1. Movimentos Sociais Populares. 2. Comunidade Quilombola. 3. Processos Educativos. 4. Questão Agrária. 5. Hegemonia. I. Santos, Ramofly Bicalho dos , 1970-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares III. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES

TERMO Nº 302/2022 - PPGEDUC (12.28.01.00.00.00.00.20)

Nº do Protocolo: 23083.018818/2022-25

Seropédica-RJ, 25 de março de 2022.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE EDUCAÇÃO/INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES

GUILHERME GORETTI RODRIGUES

Tese submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Doutor**, no Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, Área de Concentração em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares.

TESE APROVADA EM 18/02/2022

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese / dissertação.

Membros da banca:

RAMOFLY BICALHO DOS SANTOS. Dr. UFRRJ (Orientador /Presidente da Banca).

RODRIGO DE AZEVEDO CRUZ LAMOSA. Dr. UFRRJ (Examinador Interno).

ALESSANDRO RODRIGUES PIMENTA. Dr. UFT (Examinador Externo à Instituição).

DILENO DUSTAN LUCAS DE SOUZA. Dr. UFJF (Examinador Externo à Instituição).

LIA MARIA TEIXEIRA DE OLIVEIRA. Dra. UFRRJ (Examinadora Externa à Instituição).

Documento não acessível publicamente

(Assinado digitalmente em 25/03/2022 09:29)
RAMOFLY BICALHO DOS SANTOS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptECMSD (12.28.01.00.00.00.00.22)
Matrícula: 1426576

(Assinado digitalmente em 25/03/2022 18:26)
RODRIGO DE AZEVEDO CRUZ LAMOSA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptES (12.28.01.00.00.86)
Matrícula: 1941477

(Assinado digitalmente em 25/03/2022 16:59)
DILENO DUSTAN LUCAS DE SOUZA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 301.215.662-34

(Assinado digitalmente em 30/03/2022 16:09)
ALESSANDRO RODRIGUES PIMENTA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 872.746.711-20

(Assinado digitalmente em 25/03/2022 17:11)
LIA MARIA TEIXEIRA DE OLIVEIRA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 408.566.407-78

Para verificar a autenticidade deste documento entre em https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp informando seu número: **302**, ano: **2022**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **25/03/2022** e o código de verificação: **8e5c4d961a**

DEDICATÓRIA

Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam.

(Paulo Freire – Pedagogia do Oprimido)

AGRADECIMENTOS

“O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem”. Com as palavras de Guimarães Rosa inicio os meus agradecimentos. Frente a dureza e aspereza da vida, a minha gratidão por aqueles/as que construíram junto comigo essa jornada, compartilhando esperanças, levezas, inquietações e lutas contra toda forma de desigualdade, exploração e opressão. A vida requer coragem, com a radicalidade máxima que o seu significado exige.

Aos meus dois primeiros educadores, minha mãe Juliane e meu pai Carlos Roney, por toda compreensão, paciência, cuidado e apoio. Sem eles, não seria possível me formar em uma Universidade pública, me tornar professor e me abrir para a boniteza da prática educativa. Ao meu irmão Gustavo, primas-irmãs, tias e tios pelos conselhos, cumplicidade e momentos partilhados e vividos. À prima-irmã, professora e historiadora Fabiana, com quem dividi os percursos dessa tese e os desafios da prática e condição docente. Diria Paulo Freire: “ensinar exige a convicção de que a mudança é possível”. Para Stella, Pedro, José Carlos, Bento, João, Carolina e aos que ainda podem chegar, por ressignificar e oxigenar de todas as formas o significado do amor.

Em memória de minha tia, Ligia Maria, do meu avô, José Carlos, de minha avó, Maria Elizabeth. No correr da vida e do doutorado, o aperto de uma saudade infinita. Partidas que tiveram que acontecer, mas a minha enorme gratidão por ter compartilhado do mesmo tempo histórico. Uma memória que se faz viva de que vale a pena acreditar no amor e na esperança.

Na minha ida a Seropédica e Nova Iguaçu, encarar o novo me trouxeram formidáveis experiências e encontros. Agradeço ao amigo e professor Ramofly por ter me acolhido e aceitado a orientar essa pesquisa. Gratidão pela sua paciência e pelos ensinamentos que me fizeram crescer enquanto ser humano. Ao amigo Pedro e a todos os colegas da turma de doutorado de 2018 pela generosidade e solidariedade. Da mesma forma, aos/as amigos/as de sempre, por tornar a vida mais suave, pelos conselhos, diálogos e advertências fundamentais: Beatriz, Dileno, Welliton, Guilherme, Leonardo, Victor Cesar, Mahalia, Bárbara, Carolina, Antônio, a todos os companheiros da “geoesquerda” e tantos/as outros/as. Gratidão pela professora Maria Lucia e Leonardo (em memória), que desde a graduação em geografia me despertaram para a sensibilidade de estar junto aos povos e comunidades tradicionais.

Agradeço a Comunidade Quilombola Colônia do Paiol pelo acolhimento, diálogo e parceria de sempre. Em memória do ancião Paulino, a quem me disse: “você sempre será

bem-vindo na comunidade". Obrigado por compartilhar comigo dos sonhos, desejos, vontades e de nunca deixar de acreditar que outro mundo é possível.

Agradeço a Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo apoio e financiamento integral a esta pesquisa, permitindo com que me dedicasse exclusivamente na formulação da tese em todas as suas etapas. Reforça a importância da valorização aos pesquisadores/as e a produção científica no Brasil. À Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e ao Programa de Pós-graduação em Educação, Contextos contemporâneos e Demandas populares (PPGEDUC) por oportunizar condições para que essa tese fosse produzida e socializada. Em defesa da Universidade pública, gratuita, de qualidade, em que todos/as possam ter acesso e condições de permanência!

Por fim, agradeço os trabalhadores e as trabalhadoras do Brasil, que por meio da sua luta história por direitos e condições dignas de vida permitiram com que me formasse em uma Universidade pública. Este sempre será o meu lado da trincheira.

RESUMO

RODRIGUES, Guilherme Goretti. **Movimentos Sociais e as Experiências dos Trabalhadores da Comunidade Quilombola Colônia do Paiol**. 2022. 412 p. Tese (Doutorado em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares). Instituto de Educação/Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica/Nova Iguaçu, RJ, 2022.

A presente pesquisa parte do objetivo de analisar a partir das experiências dos sujeitos, individuais e coletivos, da comunidade quilombola Colônia do Paiol, como se constrói a organização, enfrentamento e luta coletiva pelo território. Localizada na Zona Rural do município de Bias Fortes, região da Zona da Mata do Estado de Minas Gerais, a comunidade Colônia do Paiol recebeu a sua certificação pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2005, fato que representou uma conquista histórica, já que a formação da comunidade data o final século XIX. Entretanto, inúmeros desafios ainda se colocam para a Colônia do Paiol, que se manifestam nas dimensões entre terra, território, trabalho e educação, o que vem levando a mobilização e organização de sujeitos coletivos em torno da Associação Quilombola Colônia do Paiol (AQUIPAIOL), criada em 2007 com objetivo de representar os moradores na busca por políticas públicas, além de promover ações culturais para afirmação da identidade quilombola. Tais experiências coletivas, construídas por homens e mulheres, nos faz indagar qual o lugar político ocupado pelo movimento social quilombola na realidade brasileira, ou seja, quais estratégias estão sendo conduzidas pelos quilombos para a superação dos processos de opressão, exploração e expropriação material-simbólica em seus territórios. Neste sentido, esta pesquisa investiga como se deu a formação da AQUIPAIOL, suas demandas e articulações com outros movimentos sociais, registrando as experiências de práticas, saberes e fazeres que refletem no caráter político e educativo da associação. Concomitante, busca-se inserir tais experiências no conjunto da realidade e totalidade brasileira, traçando os processos histórico-sociais e político-econômicos da formação das comunidades quilombolas, os conflitos e contradições da estrutura agrária brasileira e a importância dos movimentos sociais e das lutas populares no debate e disputa sociopolítica, que emergem e se constroem na sociedade civil. Trata-se de uma pesquisa de cunho qualitativo, bibliográfico, utilizando-se dos procedimentos de análise documental, entrevistas abertas e semi-estruturadas para coleta de dados. O referencial teórico-metodológico está sustentado em autores que inserem os movimentos sociais populares na relação entre Estado e sociedade civil, trazendo as dimensões e tarefas políticas e educativas das organizações populares, fundamentais para a emancipação humana e superação do capitalismo. Um destes autores é Antonio Gramsci, especialmente na sua contribuição acerca dos temas que concernem à construção da hegemonia da classe trabalhadora, a questão da subalternidade, o lugar do campesinato no processo revolucionário e dos intelectuais orgânicos para a formação e elevação da consciência crítica das massas populares. Assim, espera-se que esta pesquisa possa contribuir para a necessidade de evidenciar e valorizar as experiências construídas pelas comunidades quilombolas quanto às suas formas de organização e luta coletiva pelo território, ao passo que refletir e construir novos léxicos para a compreensão do papel dos movimentos sociais populares nos processos e relações sociais e de poder na contemporaneidade brasileira.

Palavras-chave: Movimentos sociais populares. Comunidade Quilombola. Processos educativos. Questão agrária. Hegemonia.

ABSTRACT

RODRIGUES, Guilherme Goretti. **Social Movements and the Experiences of the Workers of the Quilombola Community Colônia do Paiol.** 2022. 412 p. Thesis (Doctorate in Education, Contemporany Contexts and Popular Demands). Instituto de Educação/Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica/Nova Iguaçu, RJ, 2022.

The present research goes from the aim of analyzing, from the experiences of the individual and collective subjects from the quilombola community 'Colônia do Paiol', how the organization, confrontation and collective fight for the territory is constructed. Located in the rural area of the Bias Fortes city, Zona da Mata region, state of Minas Gerais, the community 'Colônia do Paiol' received its certification from the Cultural Foundation Palmares in the year of 2005, fact that represented a historical conquest, since the formation of the community dates to the end of the 19 th century. However, numerous challenges are still put for the 'Colônia do Paiol', which manifest in the dimensions between land, territory, work, and education, which has been leading to the mobilization and organization of the collective subjects around the 'Quilombola Association Colônia do Paiol' (AQUIPAIOL). This association was created in 2007 with the objective of representing the residents in the search for public policies, besides promoting cultural actions to affirm the quilombola identity. Such collective experiences, build by men and women, make us question what the political place occupied by the quilombola social movement is in the Brazilian's reality, which means, what strategies are being conducted by the quilombos to overcome the processes of oppression, exploration, and symbolic-material expropriation in their territories. In this sense, this research investigates how the formation of the AQUIPAIOL happened, its demands and articulations with other social movements, registering the experiences of practices, knowledge and doings that reflect on the political and educational character of the association. Concurrently, it seeks to insert such experiences in the set of the Brazilian reality and totality, tracing the historical-social and political-economic processes of the quilombola communities' formation, the conflicts and contradictions of the Brazilian agrarian structure, and the importance of the social movements and the popular fights in the sociopolitical debate and dispute, which emerge and are built in the civil society. This is a qualitative, bibliographic research, using the procedures of documental analysis, and open and semi-structured interviews for data collection. The theoretical-methodological framework is supported by authors who insert popular social movements in the relationship between the State and civil society, bringing the dimensions and political and educational tasks of popular organizations, fundamental for the emancipation and overcoming of capitalism. One of these authors is Antonio Gramsci, especially in his contribution about the topics that concern to the construction of the working-class hegemony, the matter of subalternity, the place of the peasantry in the revolutionary process, and of the organic intellectuals for the formation and elevation of the critical consciousness of the popular masses. Thus, it is expected that this research will be able to contribute to the necessity of evidencing and valuing the experiences built by the quilombola communities in relation to their ways of organization and collective fight for the territory, while reflecting and constructing new lexicons for the comprehension of the role of popular social movements in the processes and social and power relations in the Brazilian contemporaneity.

Key words: Social Popular Movements. Quilombola Community. Educative Processes. Agrarian Matters. Hegemony.

LISTA DE IMAGENS

Imagens:

Imagem 1 – Municípios com comunidades quilombolas no Estado de Minas Gerais (por mesorregião) 349

LISTA DE TABELAS

Tabelas:

Tabela 1 – Assentamentos de trabalhadores/as Rurais 167
Tabela 2 – Conflitos pela Terra (por ano) 169
Tabela 3 – População na força de trabalho, desocupada e subutilizada (%) – 2018 191
Tabela 4 – Rendimento mensal domiciliar per capita médio, por cor ou raça 192

LISTA DE ABREVIAÇÕES, SIGLAS OU SÍMBOLOS

ABAG – Associação Brasileira do Agronegócio

ABCAR – Associação Brasileira de Crédito e Assistência Rural

ABRA – Associação Brasileira de Reforma Agrária

ACAR – Associação de Crédito e Assistência Rural

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade

AIA – American International Association

AIB – Ação Integralista Brasileira

ALMG – Assembleia Legislativa de Minas Gerais

ANC – Assembleia Nacional Constituinte

AQUIPAIOL – Associação Quilombola Colônia do Paiol

AP – Ação Popular

ARENA – Aliança Renovadora Nacional

BNCC – Base Nacional Comum Curricular

BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento

CEB – Comunidade Eclesial de Base

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva

CELAM – Conselho Episcopal Latino-americano

CEPAL – Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe

CF – Constituição Federal

CIA – Central Intelligence Agency

CIESP – Centro das Indústrias do Estado de São Paulo

CIDH – Comissão Interamericana em Direitos Humanos

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNA – Confederação Nacional da Agricultura

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNE – Conselho Nacional de Educação

CNS – Companhia Siderúrgica Nacional

CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento

CONAE – Confederação Nacional de Educação

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

CONCLAP – Confederação Nacional das Classes Produtoras

CONTAG – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CRAS – Centro de Referência da Assistência Social

CUT – Central Única dos Trabalhadores

DEM – Democratas

DIEESE – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos

EJA – Educação de Jovens e Adultos

EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

EMBRATER – Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural

ESG – Escola Superior de Guerra

ETR – Estatuto do Trabalhador Rural

FCP – Fundação Cultural Palmares

FHC – Fernando Henrique Cardoso

FIES – Fundo de Financiamento Estudantil

FIESP – Federação das Indústrias do Estado de São Paulo

FMI – Fundo Monetário Internacional

FNB – Frente Negra Brasileira

FOMENE – Fórum Mineiro de Entidades Negras

FOPPIR – Fórum de Promoção da Igualdade Racial

FPA – Frente Parlamentar da Agropecuária

FUNRURAL – Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural

IBAD – Instituto Brasileiro de Ação Democrática

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IBRA – Instituto Brasileiro de Reforma Agrária

IBRAM – Instituto Brasileiro de Mineração

IN – Instrução Normativa

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPES – Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais

JUC – Juventude Universitária Católica

JOC – Juventude Operária Católica

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens

MAIC – Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio

MAPA – Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento

MBL – Movimento Brasil Livre

MDA – Ministério do Desenvolvimento da Agricultura

MDB – Movimento Democrático Brasileiro

MNU – Movimento Negro Unificado

MOBRAL – Movimento Brasileiro de Alfabetização

MPL – Movimento Passe Livre

MST – Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

MTST – Movimento dos Trabalhadores Sem Teto

N'GOLO – Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OMC – Organização Mundial do Comércio

ONG – Organização não-governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PAA – Programa de Aquisição de Alimentos

PAC – Programa de Aceleração do Crescimento

PEC – Proposta de Emenda à Constituição

PCB – Partido Comunista Brasileiro

PCR – Partido Comunista Revolucionário

PDS – Partido Democrático Social

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PFL – Partido da Frente Liberal

PIB – Produto Interno Bruto

PL – Partido Liberal

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

PNAD – Programa Nacional por Amostra de Domicílios

PND – Plano Nacional de Desenvolvimento

PNRA – Programa Nacional de Reforma Agrária

PP – Progressistas

PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

PRONERA – Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária

PRORURAL – Programa de Assistência ao Trabalhador Rural

PROUNI – Programa Universidade para Todos

PSB – Partido Socialista Brasileiro

PSD – Partido Social Democrático

PSDB – Partido da Social-Democracia Brasileira

PSTU – Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

PUC – Pontifícia Universidade Católica

REUNI – Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais

SAPOQUI – Rede de Saberes dos Povos Quilombolas

SECADI – Secretaria de Alfabetização, Diversidade e Inclusão

SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial

SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial

SNA – Sociedade Nacional de Agricultura

SRB – Sociedade Rural Brasileira

STF – Supremo Tribunal Federal

SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

TEN – Teatro Experimental do Negro

UDR – União Democrática Ruralista

UDN – União Democrática Nacional

UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFV – Universidade Federal de Viçosa

ULTAB – União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil

UNIMONTES – Universidade Estadual de Montes Claros

URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 18

O campo de pesquisa 33
Objetivos e Metodologia de pesquisa 39

CAPÍTULO I: ESTADO, NEOLIBERALISMO E POLÍTICAS SOCIAIS 51

1.1. Estado e sociedade civil: vertentes do pensamento. 53
1.2. O Estado ampliado em Gramsci como ferramenta teórico-metodológica 65
1.3. A ofensiva neoliberal como etapa histórica do capitalismo 72
1.3.1 A função das políticas sociais no Estado capitalista 84
1.4. Da esquerda para o capital à ascensão da extrema direita 92
1.4.1. Redemocratização e a agenda neoliberal: as mudanças no PT 94
1.4.2. O governo do Partido dos Trabalhadores: da conciliação ao golpe 103
1.4.3. A ascensão da extrema direita 112

CAPÍTULO II: CLASSE E MOVIMENTOS SOCIAIS POPULARES 117

2.1. Luta de classes e os movimentos sociais populares 119
2.2. A tarefa política e educativa dos movimentos sociais populares: a contribuição de Gramsci 128
2.2.1. O sujeito histórico: individualidade e coletividade 132
2.2.2. A subalternidade e a preparação ideológica das massas populares 137
2.2.3. Filosofia da práxis: possibilidade histórico-concreta da revolução 153

CAPÍTULO III: A POLÍTICA DE RECONHECIMENTOS DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS 158

3. A Questão Agrária no Brasil 159
3.1. Trajetória do movimento social quilombola: aspectos históricos 174
3.2. O processo histórico de reconhecimento dos territórios quilombolas 179

CAPÍTULO IV: O NEGRO NA SOCIEDADE DE CLASSES 190

4. A questão do negro na sociedade de classes 197
4.1. O racismo enquanto elemento estrutural do capitalismo dependente 211

CAPÍTULO V: AS EXPERIÊNCIAS DOS TRABALHADORES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA COLÔNIA DO PAIOL 224

5. Experiências e as relações histórico-sociais na Colônia do Paiol 226
5.1. O processo de reconhecimento da Colônia do Paiol enquanto quilombo 257
5.1.1. A influência das Comunidades Eclesiais de Base na Colônia do Paiol 261
5.1.2. A fundação da AQUIPAIOL 274
5.2. As experiências políticas e educativas da AQUIPAIOL 279
5.2.1. A ação dos intelectuais da AQUIPAIOL na organização da cultura 289
5.3. Os aspectos econômico-corporativos e os desafios para a AQUIPAIOL 310
5.3.1. A questão neopentecostal 319
5.3.2. Grande política e pequena política: notas sobre a política de Bias Fortes-MG 326
5.4. Os desafios para a construção do momento ético-político 336

CONSIDERAÇÕES FINAIS 359

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 366

APÊNDICE 378

ANEXOS 393

INTRODUÇÃO

> Vivo, tomo partido. Por isso, odeio quem não se compromete, odeio os indiferentes (GRAMSCI, 1917).

Na sua contribuição ao periódico *La città futura*, em 1917, Gramsci escreve sobre os indiferentes e os que não se comprometem, advertindo para a necessidade de tomarmos partido e sermos militantes. O então jovem intelectual italiano se colocava de forma sensível para com a preparação e a ação revolucionária das massas populares, sendo a vontade humana o verdadeiro motor da história. Mais de um século após essa formulação, retomo aos dizeres de Gramsci para afirmá-los diante de um mundo cada vez mais desigual, desumano e indiferente.

A brutalidade e a destruição com que se dá o avanço do capitalismo têm condenado amplas parcelas dos/as trabalhadores/as a um acentuado pauperismo, tanto nas condições objetivas de vida, quanto subjetivas. E é necessário evidenciar essas condições para chocar os que seguem indiferentes e alheios ao que se apresenta concretamente no atual tempo histórico: dizemos da concentração de renda e da exploração da força de trabalho pela classe burguesa; das inúmeras guerras imperialistas travadas por todo o planeta, desestabilizando nações inteiras em prol do controle geopolítico e econômico (vide Oriente Médio e América Latina); da imigração forçada de homens, mulheres e crianças, por perseguição de natureza política, social, religiosa ou por questões econômicas (miséria e desemprego); do genocídio das populações e povos tradicionais; da cotidiana violência contra negros/as, mulheres e homossexuais; da emergência de partidos fascistas, difundindo o ódio, a xenofobia e o nacionalismo, ganhando espaço para a ascensão de governos de extrema direita.

O que se apresenta é a acentuação da barbárie, a permanente crise civilizatória e destruição da vida provocada pelo capitalismo. Tempos sombrios, diria Arendt (2008), pois se trata do roubo da vida em sua concepção integral e a certeza de que o que está colocado pelo capitalismo não nos serve e, se não serve, deve ser superado e derrotado. Somos donos da nossa história e não devemos deixar de crer, por um lapso de tempo sequer, que nossas ações são importantes, que nossos atos, mesmo isolados, serão ouvidos e lembrados. Se o futuro projeta angústia e sofrimento, prefiro crer nos fios da esperança que são construídos cotidianamente com o exercício da luta: o feroz incômodo e a busca incessante pela emancipação humana e a liberdade de homens e mulheres. Prefiro crer naqueles que subvertem a ordem imposta, que se rebelam, que se organizam, que ocupam as ruas e os

espaços públicos, que constroem suas experiências concretas por serem sujeitos históricos, de carne e osso.

O atual tempo histórico vem colocando para a organização popular (movimentos sociais, associações, entidades, sindicatos ou partidos) novos paradigmas, o que requer a rearticulação de suas ações e novas estratégias de luta. Sem dúvida, este é o nosso desafio frente ao avanço destrutivo do capital: atuar contra um projeto político-econômico e social que se coloca com um alto custo para a classe trabalhadora. Como afirma Konder (1985, p. 78), "se a história está sendo feita, em medida inaceitável, pelos outros, então o problema está em passarmos a fazê-la mais decisivamente nós mesmos", e essa deve ser a nossa práxis, a ação revolucionária.

Assim, torna-se necessário evidenciar os movimentos sociais populares que se constroem e se afirmam na cidade e no campo, inserindo-os na luta de classes, isto é, como esses movimentos populares vem atuando em seus contextos e escalas, revelando a complexidade das lutas sociais, mas, principalmente, nos colocando como horizonte o desafio de articular e condensar essas experiências em um amplo movimento e frente popular, que seja expressão concreta dos anseios e desejos do conjunto da classe trabalhadora, com maior capacidade de mobilização e ação contra o capital.

Sem dúvida, as comunidades quilombolas pertencem a esta massa pauperizada e oprimida, que enfrentou historicamente as mais variadas formas de violação e violência, tanto por meio da expropriação de terra em prol do grande latifúndio, submetendo os quilombolas ao êxodo rural[1] ou a manter relações de trabalho em condições degradantes (quando não análogas à escravidão), quanto da segregação nas cidades, formando a massa periférica, apartada de toda e qualquer infraestrutura e acesso a direitos públicos fundamentais (tais como cultura, educação e saúde). Além disso, no campo e na cidade, os sujeitos quilombolas, enquanto negros/as, sofrem com o racismo estrutural, violentados, marginalizados e massacrados pelo Estado e seu aparato repressivo (polícia) e pela própria sociedade, dado a herança colonial e escravocrata nos mais de três séculos em que ela vigorou no Brasil.

Porém, resistem e existem, subvertem a ordem imposta, lutam e acumulam formas de organização coletiva que apontam para o horizonte da transformação, da construção do novo. Se considerarmos a emancipação humana e a superação do capitalismo como uma

[1] Entendo que o êxodo rural (migração do campo para a cidade) envolve agudos processos de expropriação, perseguição, violência e exploração contra os quilombolas, indígenas e camponeses. Ocorre em virtude do avanço do latifúndio e da expansão dos interesses do capital em setores tais como agronegócio, mineração, energia, dentre outros, colocando tanto povos e comunidades tradicionais em risco, quanto a destruição da biodiversidade.

possibilidade histórico-concreta, quem, além dos próprios trabalhadores, homens e mulheres explorados e expropriados, estarão mais preparados e empenhados para tal tarefa? Por isso, trazer nesta pesquisa as experiências dos sujeitos de uma comunidade quilombola tem uma dupla função essencial, o que vale a ressalva a seguir.

Primeiro, compreender como os sujeitos se organizam coletivamente e fazem suas mediações entre uma realidade que é particularidade, mas também totalidade. Entendo essa questão a partir de Kosik (1969, p. 50), para quem não há subordinação do particular (enquanto parte) para a totalidade, mas sim "um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato qualquer (classes de fatos, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido". Aqui, não há fugas quanto a uma totalidade que expressa o modo de produção capitalista. Kosik (1969, p. 50, grifo nosso) resgata em Marx a formulação de como o desenvolvimento do capital transformou-se em totalidade histórica, isto é, como o capital "se transforma numa estrutura significativa que determina o conteúdo interno e o sentido objetivo dos fatores ou elementos **(ou das partes)**".

Para esclarecer, uma comunidade quilombola, contida em um território, por mais que estabeleçam práticas antagônicas ao capital, ainda assim está inserida dentro da totalidade do sistema capitalista. Por exemplo, a entrada de uma empresa capitalista nos arredores de uma comunidade, a exploração minerária ou o avanço do agronegócio, provocam mudanças no interior das comunidades: seja no impacto ambiental (diminuição do recurso hídrico, expropriação produtiva baseada no trabalho familiar ou destruição da biodiversidade em geral), no trabalho (forçando os sujeitos a relações de intensa exploração da força de trabalho), cultura (alterando a sociabilidade coletiva para a individualista e empreendedora). Disso se inclui a forma histórica com que se organiza a estrutura fundiária de determinado país, as classes sociais em disputa, a maneira com que se desenvolveu social, política e economicamente, a posição de dependência ou não perante outros países, etc.

A segunda questão busca indicar que a história é feita por homens e mulheres em sua atividade real e concreta. Como afirma Kosik (1969, p. 51), o homem, como sujeito histórico real, "no processo de produção e reprodução cria a base e a superestrutura, forma a realidade social como totalidade de relações sociais, instituições e ideias", ou seja, envolve compreender como os sujeitos produzem e reproduzem as condições materiais e subjetivas da sua própria existência, que não se encerra nela mesma, mas está em um permanente e contraditório processo.

Neste sentido, advirto para o uso das categorias experiência e trabalho no título desta tese. Na primeira, está respaldada em Thompson (1981, p. 16), para quem a experiência nasce do diálogo entre o ser social e a consciência social, isto é, homens e mulheres "refletem sobre o que acontecem a eles e ao seu mundo", experienciam a sua posição nas relações sociais de produção, tomam consciência a partir das contradições materiais concretas, ainda que de maneira não elaborada ou crítica. Como um momento da dialética, esse processo pode dar origem a uma "experiência modificada" (THOMPSON, 1981, p. 16), que exerce pressão sobre as condições objetivas e subjetivas existentes para o sentido da conservação ou transformação de determinado aspecto da realidade.

Quanto à segunda categoria, ressalto para a centralidade que o trabalho exerce na produção e reprodução material da vida humana. Ele é ontologicamente fundante do ser social, é atividade primária pela qual o homem se humaniza. Ao transformar a natureza, o homem transforma a si próprio (MARX, 2017). Por isso, considero que o trabalho é fundante da sociabilidade humana, ou seja, por meio dele (trabalho) que se organizam as relações materiais e a reprodução das condições de existência de determinada sociedade ou grupo. Como tal, a sociabilidade também é produto histórico dessas relações. Neste sentido, o modo de produção capitalista (MPC) é uma das mais variadas formas de organização material da vida humana; só que ele explora, expropria, domina e oprime. Se o trabalho é central para a sociabilidade e se o MPC é uma das manifestações possíveis, não sendo o fim último da história, é por ele que se dará a possibilidade da emancipação humana, a dissolução de todas as relações capitalistas e a transformação das relações sociais e de produção, não mais orientada para o valor de troca e para a acumulação via expropriação e exploração, mas pelas reais necessidades humanas.

Feito tais ressalvas, compartilho da trajetória que me leva ao tema de pesquisa. O estudo sobre as comunidades quilombolas me acompanha desde o ano de 2010, contribuindo de forma muito rica para a minha formação humana, sensibilizando-me com uma trajetória histórica, que remonta a resistência, existência e a contribuição desses grupos para a formação e processo civilizatório brasileiro, no que se referem aos saberes produzidos, as práticas e manifestações culturais, as memórias e oralidades, as relações com a terra e o território nas indissociáveis dimensões simbólico-materiais, o trabalho coletivo, os laços de solidariedade, enfim, valores que são diferentes e que por vezes confrontam com aqueles difundidos pela sociedade burguesa.

Foi em outubro de 2010 que, ainda na graduação em Geografia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), ocorre a primeira visita a uma comunidade quilombola, São José da Serra, localizada em Valença-RJ. Naquele ano, a associação da comunidade ainda lutava pela titulação do território, tanto do ponto de vista do direito histórico às terras ocupadas, quanto pela chance de atenuar os conflitos com o fazendeiro local. Naquela visita, pela falta de conhecimento e carência de uma leitura e apropriação mais densa sobre a questão quilombola, não tinha a dimensão do que representava um conflito por terra e as tensões permanentemente postas nas comunidades quilombolas. Por mais que haja o direito instituído no Estado quanto à titulação dos territórios quilombolas, resultado da luta dos movimentos sociais populares, a realidade concreta nos revela as suas contradições: relato de ameaças de morte, de invasão ou despejo, provocado por pessoas (inclusive, aquelas que ocupam cargos políticos) que privilegiam os interesses de fazendeiros ou ruralistas.

Só vivenciei mais de perto as relações sociais e de poder que envolvem o território quilombola quando, a partir de abril de 2011, comecei a participar do projeto de extensão universitário "Ecomuseu da Comunidade Quilombola de São Pedro de Cima", comunidade localizada a 19 km da cidade de Divino-MG. Decidido e empenhado a enveredar uma pesquisa sobre os quilombos, bem como toda a sensibilidade despertada na minha visita a São José da Serra, participei do projeto de extensão durante quatro anos, entre 2011 e 2015. O projeto tinha como objetivo desenvolver práticas e ações para o levantamento do patrimônio material e imaterial da comunidade, que iria compor o acervo do Ecomuseu – que assim se intitula pelo fato de ser construído pelos próprios moradores, a partir dos elementos, representações e referências materiais e simbólicas consideradas relevantes para a comunidade. Construir um acervo comunitário representa uma estratégia educativa e política fundamental, na medida em que permite fortalecer a identidade quilombola e dar maior organicidade na luta pelo território.

Contudo, apesar do projeto de extensão, nossas ações acabaram por se ampliar para outros campos de debate, fomentando novas pesquisas acadêmicas sobre a realidade de São Pedro de Cima. Atrelo a essa ampliação das perspectivas de estudo aos problemas enfrentados pela comunidade até então: (I) conflito entre os moradores, principalmente pelo acesso de forma desigual a terra e o tipo de plantio estabelecido (café e eucalipto); (II) a presença do mineroduto da empresa Samarco[2], que coloca em risco a biodiversidade e o acesso à água.

[2] De acordo com as informações disponibilizadas no site da Samarco, trata-se de uma empresa de capital fechado de propriedade da Vale e BHP. Com sede em Belo Horizonte, opera nos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo. O principal produto é o minério de ferro. Ressalta-se que a Samarco foi a responsável pelo rompimento da

No que se refere à primeira questão, a comunidade de São Pedro de Cima experimentou mudanças significativas a partir da década de 1980, dado à migração de famílias (oriundas de diversas localidades) para a comunidade, mediante a compra de terras para a produção de café e, mais recentemente, de eucalipto – atualmente, são essas famílias que detém maior quantidade de terras em São Pedro de Cima. Essa situação teve como resultado a reorganização da comunidade do ponto de vista social e econômico, a ponto de termos no mesmo território tanto famílias que se reconhecem enquanto quilombolas, como famílias que não se reconhecem e deslegitimam algumas pautas relevantes, como a questão da demarcação do território (que envolve, por exemplo, o uso coletivo das terras e o seu caráter inalienável). Além do mais, sobre o plantio do café em específico, se insere no circuito do agronegócio, tendo em vista que a produção se escoa para as empresas de processamento destinadas à exportação, sujeitas assim as variações dos preços no mercado internacional, enquanto *commodities*. Não por muito, a presença dos grupos e núcleos de agroecologia na comunidade exerceram um papel fundamental, especialmente nos debates sobre os impactos do uso de agrotóxicos ou defensivos agrícolas e do agronegócio em si.

Quanto à segunda questão, a presença da empresa Samarco desmobiliza o debate acerca da demarcação do território e da identidade quilombola, especialmente por suas ações de compensação por dano socioambiental, que envolve promover o desenvolvimento local com base no empreendedorismo, na disponibilização de equipamentos agrícolas, cartilhas educativas, sustentabilidade ambiental, dentre outros. Do mesmo modo, contribui para a perda do sentido coletivo quando a Samarco oferece indenização para a construção do mineroduto, em áreas e famílias específicas da comunidade.

Foi a partir de novas pesquisas que enveredei para o campo da educação, principalmente após desenvolvermos uma cartilha junto à comunidade, no ano de 2012, intitulada “Movimento Negro, Gênero e Juventude em São Pedro de Cima”, em que fiz parte das discussões e elaborações. Passei a compreender que a educação também se faz fora da escola, tendo como referência as formulações de Brandão (1985, p. 13), para quem a “educação existe onde não há escola e por toda parte podem haver redes e estruturas sociais de transferência do saber de uma geração a outra”, ou seja, está encarnada nos sujeitos em sua atividade concreta, enquanto processo e relação.

---

barragem de Fundão, no município de Mariana-MG, no ano de 2015, configurando na devastação e crime socioambiental, afetando milhares de pessoas, ao passo que alterando significativamente a biodiversidade, que reúne flora, fauna e bacias hidrográficas. Ver em: <https://www.samarco.com>. Acesso em: 03/03/2022.

Essa reflexão surgiu, especialmente, a partir do diálogo com os jovens da comunidade de São Pedro de Cima, seus espaços de sociabilidade e suas relações com a Escola Municipal Lia Marta de Oliveira, localizada na comunidade e que oferta vagas do 6° ao 9° ano do Ensino Fundamental, 1° ao 3° do Ensino Médio e Educação de Jovens e Adultos (EJA). Os estereótipos e preconceitos presentes no imaginário social brasileiro, que relacionam o rural e o homem do campo como atrasados eram latentes nas falas dos jovens; muitos tinham a pretensão de sair da comunidade. Percebia que a escola, enquanto um espaço formativo daqueles sujeitos, cumpria um papel importante nesse processo, afinal, uma escola distanciada e apartada da realidade local faz com que os jovens não se reconheçam naquele espaço e, concomitante, na própria comunidade ou enquanto sujeitos quilombolas.

Através das discussões sobre a educação, me aproximei da Educação do Campo enquanto uma política e diretriz educacional conquistada pelos movimentos sociais populares e trabalhadores/as do campo. Contudo, no ano de 2013, me foi apresentado a possibilidade de pesquisar a comunidade quilombola Colônia do Paiol, localizada na zona rural do município de Bias Fortes-MG. Trata-se de um quilombo que sofreu historicamente com a perda de suas terras, tanto pela invasão dos fazendeiros da região, quanto na relação de troca desigual – gêneros alimentícios por pedaços de terra, dada a realidade de pauperismo. Além disso, mantiveram relações de trabalho não-assalariadas, tais como a meação, em que se trocava dias de trabalho na lavoura por uma parte dos produtos colhidos. O salário existia por meio do trabalho temporário ou empreitada, mas o ganho não ia muito além da aquisição de alimentos básicos para o sustento das famílias. Não estar submetido a relações de trabalho com as fazendas nos arredores era praticamente não ter condições básicas de sustento, por isso, não é difícil encontrar nos relatos dos moradores condições de trabalho análogas à escravidão – fato que poderei explorar melhor ao longo dessa pesquisa.

A minha ida para Colônia do Paiol acontece mediante a um caso de racismo sofrido por um jovem da comunidade, enquanto estudante na Escola Estadual Cisipho Campos, única escola em Bias Fortes-MG que oferta vagas nos anos finais do Ensino Fundamental, Ensino Médio e EJA. De acordo com Silva (2005), era comum os moradores da cidade tratarem os sujeitos da comunidade como “briguentos”, “beberrões”, “violentos”, “folgados”, etc., imaginário discriminatório construído historicamente e verificado na fala dos jovens, alunos e ex-alunos da Colônia do Paiol, ao relatarem os casos de preconceito e racismo quando saem da comunidade para estudar ou para exercer qualquer outra atividade.

Diante deste caso, comecei a dialogar com os moradores e a participar das reuniões da Associação Quilombola Colônia do Paiol (AQUIPAIOL) com objetivo de contribuir a pensar como a então recém-aprovada Resolução n°8, de 20 de novembro de 2012, que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, poderia ser implementada na escola Municipal Prefeito Joaquim Ribeiro de Paula, localizada na comunidade Colônia do Paiol e que oferta vagas na Educação Infantil e 1° ao 5° ano do Ensino Fundamental. Construir um projeto de Educação Quilombola, que fosse expressão dos interesses educativos e políticos da comunidade, poderia contribuir para superar o discurso racista e a valorizar a identidade quilombola, ao menos na realidade de Bias Fortes.

A partir da compreensão sobre a Educação Quilombola e o que ela poderia representar para a Colônia do Paiol e para o próprio município de Bias Fortes, enquanto uma política educacional, que levei o tema para a dissertação de mestrado, entre os anos de 2015 e 2017. Durante a minha pesquisa, elenquei alguns pontos que considero desafiadores para uma proposta de Educação Quilombola: (I) o desconhecimento dos gestores públicos e dos/as professores/as, tanto da escola da Colônia do Paiol, quanto da Escola Estadual Cisipho Campos, com relação ao que seria a Educação Quilombola e a luta histórica dos quilombos; (II) questões que envolvem a formação inicial dos professores pelas instituições de ensino superior e as garantias em lei da formação continuada por meio das secretarias municipais e estaduais de ensino, aliada a condição docente (piso salarial, plano de valorização e estrutura de trabalho) (III) reformular o currículo e o projeto político-pedagógico das escolas em questão, promovendo estratégias para que sejam construídas pelos próprios sujeitos da Colônia do Paiol, (IV) superar as estruturas sociais e de poder presentes em Bias Fortes, que reproduzem as práticas clientelistas e oligárquicas, além do próprio racismo estrutural (RODRIGUES, 2017).

Concluída a dissertação, continuei realizando as visitas e encontros na Colônia do Paiol, uma vez que considero que a pesquisa e a militância não se encerram, isto é, continuam enquanto um processo vivo e dialético. Pude participar e ajudar a construir diversas experiências formativas na comunidade e travar embates políticos, das quais levanto as mais significativas quanto à mobilização e a organicidade alcançada: (I) curso de formação para os professores da rede estadual e municipal de ensino de Bias Fortes, com objetivo de subsidiar os conhecimentos necessários para a educação escolar quilombola, contribuindo para a prática profissional; (II) ações na Escola Municipal Prefeito Joaquim Ribeiro de Paula, reunindo os moradores da comunidade para discussão de pautas relativas a educação quilombola; (III)

proposição para a Secretaria de Educação de Bias Fortes a criação de uma política municipal de educação que contemple a Educação Escolar Quilombola, o que envolve formular um novo projeto político-pedagógico, uma nova matriz curricular, a alteração do Plano Municipal Decenal de Educação (PME), a valorização da carreira docente e a promoção de concursos públicos que garanta cotas específicas para negros/as e os profissionais formados da Colônia do Paiol. Aliás, a pauta acerca da implementação de uma política de educação quilombola é permanentemente levantada e discutida no interior da Associação e reivindicada na prefeitura, o que até agora não se avançou em virtude dos entraves políticos.

Apesar de ainda contribuir na comunidade com a educação escolar quilombola, outras inquietações surgiram enquanto tema de pesquisa. A conjuntura que se apresentou entre os anos de 2015 e 2016 foi extremamente complexa e áspera para o conjunto da classe trabalhadora. A partir do golpe contra a ex-presidente Dilma Rousseff, travestido de falsa via constitucional e institucional, abriram-se flancos para a emergência e consolidação da extrema direita, consolidando-se no governo Michel Temer (2016-2018) e Jair Bolsonaro (2019-). Cresce o discurso ultraconservador, que se espraia em toda sociedade e condena, pelo uso da violência física e discursiva, todos/as aqueles/as que vivem em condições de pauperismo e a opressão de classe, raça e gênero. Desmonta-se o fraco reformismo produzido pelos governos petistas (de elevação mínima no patamar de consumo e renda da classe trabalhadora), acentuando ainda mais a ofensiva neoliberal por meio do desmonte e contrarreforma[3] das leis trabalhistas, da previdência, diminuição dos gastos públicos e dos direitos sociais fundamentais.

Além do mais, o retrocesso também se verifica para as comunidades quilombolas, tanto na questão da titulação de seus territórios, quanto de outras políticas públicas ou sociais no âmbito da infraestrutura, saúde, cultura e educação. A própria educação escolar quilombola foi desmontada enquanto política e diretriz educacional, me levando as seguintes perguntas: será por meio deste Estado e desta sociedade capitalista que se dará o fim da exploração de classe e do racismo? Ou será necessário construir algo de tipo novo, que aponte para o horizonte da superação, isto é, da dissolução das relações sociais e de produção capitalistas e do Estado?

[3] Dada a primeira menção ao termo "contrarreforma", entendo-a dentro dos moldes de Coutinho (2010, p. 35), para quem ao contrário da "reforma", que se liga as demandas e luta dos trabalhadores (no confronto entre capital-trabalho), acolhendo determinadas exigências, a contrarreforma se prepondera "não o momento do novo, mas precisamente o do velho", excluindo as reivindicações da classe trabalhadora e ampliando a ofensiva do capital. A utilização do termo e conceito de contrarreforma estará presente ao longo dessa tese.

As mediações com a conjuntura me levaram a um novo campo de debate e reflexão teórica, que toma a realidade como relação dialética entre particularidade-totalidade. Por meio das leituras de Gramsci (2014), Marx (2017), Thompson (1981; 1987), Fernandes (1976), Wood (2011), dentre outros, vieram à tona a questão da hegemonia, do Estado, da luta de classes, da posição dependente do capitalismo brasileiro, do caráter destrutivo do capital e, sobretudo, de que o motor da história é construído por homens e mulheres.

Neste sentido, tratar dos quilombos na atual conjuntura político-econômica e social é estratégico e essencial para todos/as aqueles/as que lutam e se comprometem em construir um novo projeto de sociedade, revolucionário e popular, sem classes, sem opressão nas dimensões de classe, étnico-raciais e de gênero. As comunidades quilombolas, em suas múltiplas formas de organização popular, nos ensinam e nos permitem analisar com maior complexidade e criticidade a atuação dos movimentos sociais populares, construídos por sujeitos individuais e coletivos.

Assim, nesta pesquisa, me debruço na trajetória política e educativa da Associação Quilombola Colônia do Paiol (AQUIPAIOL), entendendo-a enquanto sujeito pedagógico (CALDART, 2000), pois atua intencionalmente no processo de formação política e educativa das pessoas que a constituem e da comunidade como um todo. Lembro aqui como esses movimentos populares, com suas lutas pela demarcação de terras e de combate às injustiças sociais no campo, subvertem a lógica de expansão e acumulação do capital – o que não significa, contudo, hierarquizar os movimentos sociais populares em grau de importância, pelo contrário, mostra como a territorialização e a capacidade de articulação entre as comunidades, as experiências individuais e coletivas, abrem flancos para as diferentes ações e encaminhamento das lutas populares, com distintos graus de consciência crítica.

Por um lado, é fundamental compreender as especificidades e pluralidades das comunidades quilombolas e os inúmeros processos sociais, educativos e políticos em torno da afirmação da identidade quilombola por parte dos sujeitos. Sem dúvida, as concepções e relações dessas comunidades com o território conferem características históricas e socioculturais próprias, que se referem à oralidade, memória, religiosidade, práticas e manifestações culturais e artísticas, formas de produção do trabalho, patrimônio material e imaterial, uso comum da terra, enfim, todos esses elementos que conformam aos valores civilizatórios trazidos pelos africanos desde a diáspora e que contribuíram para a formação social, política, econômica e cultural do Brasil.

Porém, por outro lado, entendo que o atual tempo histórico exige o esforço para desvelar o atual estágio de acumulação capitalista, os limites do Estado e da sociabilidade liberal-burguesa. Por isso, pretendo centralizar o referencial teórico que permita traçar os atuais desafios para a classe trabalhadora, para os oprimidos do capitalismo. Mais do que valorizar as experiências de uma comunidade quilombola – defendendo a luta pelo seu território e das formas de produção e reprodução material de sua existência –, é elevar estas mesmas experiências para uma totalidade social, recuperando e construindo os pressupostos revolucionários, que implica em compreender o modo de produção capitalista, as tarefas políticas e educativas dos movimentos sociais populares na elevação da consciência crítica das massas populares, na busca da práxis para a superação da realidade.

Ao escolher o quilombo Colônia do Paiol, pretendo analisar e evidenciar as experiências construídas pelos sujeitos na AQUIPAIOL, que é expressão da organização coletiva na comunidade, pois ali existe um querer coletivo, a busca de soluções para os desafios enfrentados pela comunidade, com distintos graus de consciência individual e coletiva. Porém, quem são os sujeitos que narram?

São homens e mulheres que, tomando de empréstimo Gramsci (1999), compartilham do drama histórico. São sujeitos que viveram e partilharam das memórias coletivas da comunidade: da infância em conjunto, dos espaços de lazer e de brincar, dos contos e das oralidades transmitidas pelos seus antepassados e anciões, do núcleo familiar e da visita nas casas de ‘pau a pique’, do trabalho coletivo e dos mutirões. Mas, também de uma infância que enfrentou a dureza de seu tempo histórico, do acesso restrito ou quase negado à escola, do trabalho na roça de fazendeiros ou nas ditas ‘casas de família’ (dos patrões), ajudando desde cedo os pais para o sustento familiar. São sujeitos que cresceram juntos, todos ‘primos’ ou ‘parentes’ (como dizem): uns que trabalham ainda nas roças, outros que conseguiram se formar em universidades, mas que, independentemente da formação, são dirigentes da AQUIPAIOL, se colocam como intelectuais orgânicos da Colônia do Paiol, organizam a cultura em torno de uma concepção de mundo.

São homens e mulheres que, diria Freire (2020, p. 39), “desafiados pela dramaticidade da hora atual, se propõem a si mesmos como problema. Descobrem que pouco sabem de si, de seu “posto no cosmos”, e se inquietam por saber mais”. Desafios e descobertas que não brotam instantaneamente, pois estão cravadas nas experiências concretas, na atividade real de sujeitos feitos de carne e osso. E o que nos mostram essas experiências? Por um lado, são sujeitos que nos ensinam valores fundamentais, tais como a partilha, a coletividade, a doação,

o diálogo, como atos de amor, de humanidade (FREIRE, 2020); por outro, carregam em suas memórias marcas de um passado-presente de expropriação e exploração: uma redução drástica no território ocupado pela Colônia do Paiol, por meio de processos espoliativos que é estrutural na irresolúvel questão agrária brasileira; ao passo que submetidos a relações de produção que literalmente esfolam os/as trabalhadores/as. Não por muito, junto a memória desses sujeitos, vem as queixas de acometimentos físicos.

Mas, a brutalidade opressora também é subjetiva. Junto ao saque das condições objetivas de vida, soma-se o rebaixamento e inferiorização de seu próprio ser. Entre uma sociedade marcada por opressores e oprimidos, diz Freire (2020, p. 62, grifo nosso) que a "pessoa humana são apenas eles **[opressores]**. Os outros, estes são "coisas" **[oprimidos]**". Com isso, tem-se a violência, a privação de condições dignas e de humanização. E os sujeitos que relatam carregam também as marcas do racismo, do silenciamento e do medo. Foram convencidos a aceitar a realidade como algo natural, sem espaços para a subversão.

Contudo, tais experiências foram pouco a pouco sendo confrontadas e questionadas, afinal, a atividade real de homens e mulheres se dialetizam com a realidade concreta, pois "ao se instalarem na quase, se não trágica descoberta do seu pouco saber de si, se fazem problema a eles mesmos. Indagam. Respondem, e suas respostas os levam a novas perguntas" (FREIRE, 2020, p. 39). Fato é que a resposta histórica dos sujeitos da Colônia do Paiol foi se colocarem na dialética da negação e afirmação, entre o seu próprio ser e o mundo que o cercam. Negam a opressão a que foram submetidos, ao passo que recuperam seus valores em torno da afirmação enquanto comunidade quilombola. Portanto, estão na esteira do processo histórico, fazendo a história, acumulando novas experiências de luta que levam a novas perguntas e respostas, afinal, "quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão?" (FREIRE, 2020, p. 42-43).

Isso nos leva a pensar com Gramsci (1999) a questão da objetividade da ciência. Não se trata aqui de creditar em uma ciência isolada da realidade concreta, que busca enquadrar, classificar ou dar previsibilidade aos fenômenos sociais, como se fosse algo estanque, isto é, deve se ligar a atividade real de homens e mulheres, em suas variadas concepções de mundo. Por isso, os sujeitos que narram também fazem ciência, são filósofos e intelectuais, suscitam novas maneiras de pensar e de modificar a realidade existente. Compreender como produzem e reproduzem as condições materiais e subjetivas de sua existência nos aproxima de uma ciência que Gramsci (1999, p. 175) reivindica: "o ser não pode ser separado do pensar, o

homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação, cai-se numa das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido", ou seja, o sujeito-objeto como dialéticos por excelência.

Por isso, considero a escolha do título desta tese acerca das experiências dos trabalhadores uma categoria central para compreender a realidade da Colônia do Paiol. Carrego como questão de pesquisa investigar como se desenvolveu e materializou a consciência, individual e coletiva, sobre a importância da organização coletiva (a Associação Quilombola Colônia do Paiol – AQUIPAIOL), e quais as suas atuações, pautas, articulações com outros movimentos de luta popular, formas e estratégias do fazer político e educativo que contribuem para a transformação da realidade e superação das estruturas sociais e político-econômicas dominantes?

Justifico essa pesquisa por acreditar que, tratando-se da trajetória das comunidades quilombolas, é preciso superar a fragmentação da realidade – como se não tivesse estrutura nem causalidade histórica –, ainda mais em uma difícil conjuntura para a classe trabalhadora, que mostra mais uma vez o caráter destrutivo do capital. Como salienta Wood (2011), se a pluralidade, diversidade e afirmação das identidades são necessárias (ainda mais se tratando dos quilombos e das experiências humanas que constroem outras relações de produção e sociabilidade), é preciso reconhecer a lógica do modo de produção capitalista, a hegemonia burguesa, recuperando o projeto revolucionário e emancipatório.

Portanto, a tese se divide em cinco capítulos, além desta parte introdutória, que buscou narrar a minha trajetória e a relação com as comunidades quilombolas, as inquietações que dão origem ao presente tema de pesquisa e, mais a frente, os procedimentos metodológicos e a apresentação do campo de pesquisa.

O primeiro capítulo se desdobra em quatro eixos analíticos: Estado, políticas sociais, neoliberalismo e uma breve análise de conjuntura da realidade brasileira nas últimas duas décadas, que marca o início dos governos petistas – que apresento como a esquerda para o capital, nos marcos de Coelho (2005) –, até o processo que culmina no golpe e o início dos governos de extrema direita.

Quanto ao Estado, pretende-se apresentar as vertentes teóricas de pensamento, especialmente a liberal-burguesa e marxista. Defendo a leitura de Gramsci (2014) acerca do Estado ampliado, que se constitui pela unidade e distinção entre sociedade civil + sociedade política. Considero essa dimensão visceral, sobretudo, no desmonte dos argumentos que apontam para o Estado sujeito, que oculta a luta de classes e se apresenta como algo universal,

neutro e mediador dos interesses coletivos gerais. O mesmo vale para as políticas sociais, afinal, apesar da importante conquista dos/as trabalhadores/as quanto aos seus direitos básicos fundamentais (e as comunidades quilombolas se colocam nesse processo), o eixo central continua sendo o confronto capital-trabalho. O desmonte das leis trabalhistas e a redução de gastos públicos elementares (tais como educação, saúde, moradia, etc.) só revelam que ao capital só interessa as condições para acumulação, ampliando os discursos das políticas sociais focais ou compensatórias como meio de descentralizar a responsabilidade pública do Estado, os gastos desnecessários do capital, reforçando os discursos individualistas, responsabilizando o sujeito pela sua condição de vida, fracasso e miséria.

No que se refere ao neoliberalismo, busco referenciá-lo historicamente, a partir da crise do capitalismo na década de 1970 e a reestruturação produtiva do capital, que precarizou ainda mais a classe trabalhadora. Concomitante, os acontecimentos que levaram ao fim da União Soviética e do 'socialismo real' abriram margem para a perda no referencial marxista, na difusão do fim da história e de um mundo cada vez mais fragmentado. Como pretendo abordar, isso tem gerado importantes consequências na luta da classe trabalhadora, especialmente na unificação de suas lutas e na articulação da realidade como totalidade.

No Brasil, a contrarreforma neoliberal acontece ao longo dos governos Collor e FHC, mas é aderido também pelos governos de Lula e Dilma. Como pretendo abordar, a política da terceira via e da conciliação de classes produziu um tímido reformismo ao elevar minimamente o patamar de consumo dos/as trabalhadores/as, ampliando direitos sociais, mas que se comprometeu também com o capital nacional e internacional. O definhamento do ciclo petista acontece quando as contradições e a crise do capital se agudizam, cujo resultado é a ascensão da extrema direita e a pauperização das condições objetivas de vida da classe trabalhadora, a quem realmente paga com a crise estrutural do capital.

No segundo capítulo, defendo a leitura da luta de classes para a análise dos movimentos sociais populares, especialmente por colocar em evidência, nos termos de Marx (2008a), uma sociedade marcada por exploradores e explorados, dominantes e dominados, opressores e oprimidos. Para tanto, proponho a reflexão das tarefas políticas e educativas dos movimentos sociais populares, com base nas contribuições do marxista italiano Antonio Gramsci, pela sua capacidade de articular a particularidade e a totalidade, a estrutura e a superestrutura, os microprocessos e os macroprocessos sociais, contribuindo para refletir nas tarefas revolucionárias e o papel dos intelectuais orgânicos da classe trabalhadora, na necessidade da auto-organização e auto-atividade das massas, despojada dos elementos

burocráticos e econômico-corporativos, como condição visceral para a construção da hegemonia dos/as trabalhadores/as. Concordando com Manacorda (2013, p. 21), a questão pedagógica ocupa uma posição central na experiência de Gramsci, "articulando-se, seja como interesse educativo imediato no nível 'molecular', seja como luta política pela organização da cultura de massa". Esse capítulo dará importantes subsídios para a investigação da AQUIPAIOL, sobretudo, pela ótica da luta política e da formação educativa, articulando com os pressupostos elementares do pensamento gramsciano.

No terceiro capítulo, trato especificamente da política de reconhecimento dos territórios quilombolas. Certo que a luta dos quilombos se faz ao longo da formação do Brasil (e pretendo traçar esse panorama social e histórico), mas é a partir da década de 1980, no contexto de definhamento da ditadura empresarial-militar, da redemocratização e rearticulação das lutas populares, que as comunidades quilombolas disputam no Estado a institucionalização das políticas públicas e sociais de reconhecimento e titulação de seus territórios. Entretanto, dado um Estado que expressa a luta e os interesses da classe dominante, tais políticas não resolveram as contradições e conflitos enfrentados pelos quilombos, especialmente por uma classe ruralista voraz e reacionária, valendo-se de uma estrutura fundiária profundamente desigual para manter seus interesses de classe e as condições para a acumulação do capital. A questão agrária será abordada do ponto de vista histórico, pois atravessa diretamente a trajetória da comunidade Colônia do Paiol, embora reconhecendo a existência dos quilombos urbanos – o que a meu ver requereria outra pesquisa.

No quarto capítulo, proponho tratar a questão do negro na sociedade de classes, tomando como fundamento as contribuições de Fernandes (1965a; 1965b; 1976; 2017). Apesar da luta histórica do movimento quilombola (e negro) pela afirmação dos seus territórios e contra o racismo, este capítulo adverte para a necessidade da articulação entre raça e classe. A questão central circunda na pergunta: é possível superar o racismo no capitalismo ou o capitalismo necessita do racismo para manter as condições de reprodução e acumulação do capital? Neste sentido, busco traçar um panorama da luta do movimento negro no Brasil, buscando, em seguida, defender a tese de que o racismo é elemento estrutural do capitalismo dependente. Nos moldes de Fernandes (2017), consideramos a dupla tarefa revolucionária do negro: se emancipar enquanto classe, por pertencer à massa de trabalhadores/as explorados pelo capital e destinados às piores condições objetivas e subjetivas de vida, e enquanto raça, para que se supere o racismo, a discriminação e a

inferiorização construída historicamente pela sociedade burguesa, que vem vitimando e violentando os/as negros/as. Portanto, somente com o definhamento do capitalismo que é possível projetar a emancipação geral humana, não mais oprimida por sua condição de classe, raça e gênero.

Por fim, no último capítulo, trato especificamente das experiências dos/as trabalhadores/as da Colônia do Paiol que levaram ao processo de reconhecimento enquanto comunidade quilombola e a organização coletiva da AQUIPAIOL, que entendo como expressão de um movimento social popular. Mais do que um conceito do que é ou não movimento social, convém assinalar como ele se constrói a partir da força e da vontade de homens e mulheres de carne e osso, reforçando que a luta de classes se faz presente em realidades e contextos em que não se forma propriamente uma classe ou consciência de classe.

A AQUIPAIOL trouxe a unidade dos interesses coletivos da comunidade, apesar dos inúmeros desafios colocados pelo seu núcleo dirigente. Isso só reforça a tese da importância de valorizar essas experiências em curso, mesmo em realidades específicas ou particulares, mostrando como o movimento social popular não é, mas está sendo. Ou seja, não deve obedecer a modelos ou parâmetros ideais, mas deve mostrar como homens e mulheres realizam as mediações com a realidade concreta, como formam a consciência individual e coletiva, que está em permanente fluir. Como tal, enquanto sujeitos históricos diante das condições e determinações reais concretas, não impedem que nas suas ações haja equívocos e acertos, fluxos e refluxos na luta. Nisso reside a candente necessidade das tarefas políticas e educativas para o conjunto dos trabalhadores, de uma classe que quer educar a si mesma para tornar-se hegemonia. Por isso, trago a discussão sobre Estado, questão agrária e luta de classes, para que se articule particularidade-totalidade, mostrando tanto que o capitalismo possui uma estruturação e causação histórica, quanto à importância da unidade das lutas populares em torno de uma direção e novo projeto de sociedade.

O campo de pesquisa

Situado no Estado de Minas Gerais, na região da Zona da Mata Mineira, está o município de Bias Fortes. Nele, aproximadamente cinco quilômetros do centro da cidade, na zona rural do município, localiza-se a comunidade Colônia do Paiol (anexo: imagem 1, 2 e 3), composta por aproximadamente 500 moradores. Traçar a geografia e história da comunidade

nos faz resgatar o processo de ocupação da Zona da Mata Mineira, pois oferece elementos políticos e histórico-sociais para entender a formação dos quilombos no Estado e em que contexto se formou a Colônia do Paiol.

A ocupação[4] das Minas Gerais passa diretamente pelo avanço dos bandeirantes paulistas em busca da exploração aurífera, no final do século XVII. Para Oliveira (2016, p. 21) este processo é resultado da difícil situação econômica da então coroa portuguesa, "não só da guerra de restauração do trono entre 1640 e 1668 mas também estava endividada junto às nações que lhe ajudaram a garantir sua independência [...]", atrelada a perda de "[...] suas possessões no oriente, diante de outra grande potência marítima, a Holanda". Isso fez com que Portugal se concentrasse na exploração das reservas auríferas na América, retomando as suas receitas (OLIVEIRA, 2016).

De acordo com Silva (2005, p. 68), o povoamento de Minas Gerais é resultado da interiorização do país por parte dos bandeirantes paulistas – em busca do ouro, mas também de indígenas –, assim como "dos baianos e pernambucanos que conquistaram o território pelo norte, com a fundação de fazendas de gado". Este fato modificou e estabeleceu novos arranjos e dinâmicas populacionais para o Estado, além da consolidação dos primeiros núcleos urbanos, tal como o corriqueiro exemplo das cidades de Ouro Preto (antiga Vila Rica), com a extração de ouro e, posteriormente, Diamantina (Arraial do Tijuco) com a descoberta de diamantes. Em sua pesquisa documental, Silva (2005) chega a relatar que, de acordo com o Seminário de Estudos Mineiros, realizado em Belo Horizonte, no ano de 1956, chegou-se a considerar que, durante o período em que a mineração se tornou economicamente rentável no Estado, foram empregados na exploração do ouro aproximadamente meio milhão de negros.

Essa nova exploração econômica logo ganhou preocupação e a necessidade de controle por parte da metrópole e coroa portuguesa. De acordo com Oliveira (2016, p. 28), a consolidação da malha urbana no Estado e o aumento do fluxo populacional em busca das minas de exploração exigiam da Coroa "uma estrutura fiscal que facilitasse o escoamento do ouro extraído para os cofres da Fazenda Real e evitasse os descaminhos".

Tais descaminhos são entendidos pelos contrabandos e desvios do ouro ao seu destino, o que exigiu um controle das estradas e das vias de escoamento da produção, especialmente aquelas que fugiam das rotas já conhecidas, tais como o caminho velho (que ligava Paraty-RJ ao interior de Minas Gerais) e o caminho novo (partindo do Rio de Janeiro-RJ). Concomitante, de acordo com Oliveira (2016, p. 28), regiões como a Zona da Mata Mineira

[4] Proponho aqui um recorte temporal, reconhecendo as lacunas e advertindo para atentarmos quanto aos povos originários presentes no Estado de Minas Gerais.

tornaram-se proibidas para a ocupação, "com exceção das sesmarias doadas ao longo do Caminho Novo, voltadas ao abastecimento dos viajantes e a alimentação dos animais [...]".

Esta versão também aparece em Comerford (2003), quando afirma que a Zona da Mata Mineira foi colonizada tardiamente, justamente pelo controle imposto pelo governo da colônia portuguesa para evitar o contrabando, apesar de existirem pequenos núcleos e povoados destinados à produção de alimentos nas bordas do caminho novo. A transição e maior abertura para a ocupação da Zona da Mata se dá tanto pela crise da mineração no século XVIII, quanto do crescimento de grandes fazendas voltadas para o cultivo do café (e de outros gêneros agrícolas), com uso da mão de obra escrava – mesmo após a abolição, houve novas relações de trabalho como, por exemplo, a meação (caso que se observou na Colônia do Paiol):

> Devido à elasticidade da economia, que foi criada durante a mineração, a crise não provocou uma decadência generalizada na economia mineira. Além da mineração, desenvolveram-se, no interior do Estado, outras atividades como a agricultura, a pecuária, a produção de açúcar, e de rapadura, a tecelagem, a fabricação de aguardente. A sociedade que controlava tal economia era bem diversificada, constituída por brancos, negros, índios, mestiços. Aí estavam presentes as categorias sociais da época: livres, forros, escravos. Nesse contexto, as relações sociais podiam ser de consenso ou conflitivas. (SILVA, 2005, p. 174-175).

Essa mudança ou reorientação econômica na região da Zona da Mata Mineira permitiram o surgimento de "núcleos urbanos, novas áreas ocupadas por pequenos posseiros, novas vias de penetração e mais tarde de uma linha ferroviária relativamente extensa" (COMERFORD, 2003, p. 26). Entretanto, como sinaliza Comerford (2003), a Zona da Mata Mineira apresenta, ainda hoje, uma economia pouco modernizada e capitalizada, exceto aquelas propriedades que ainda mantém o cultivo do café ou de leite, se incorporando no circuito do agronegócio e produção para o mercado interno ou exportação; e o eucalipto, que entrou fortemente na região na última década.

É neste contexto histórico de ocupação da Zona da Mata Mineira e da presença expressiva de negros/as no Estado de Minas Gerais que se forma a Colônia do Paiol. Ressalto que, de acordo com o levantamento do CEDEFES[5], Minas Gerais concentra mais de mil comunidades quilombolas. Junto com os Estados da Bahia e do Maranhão, possuí o maior número de quilombos no Brasil.

[5] Trata-se do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. Consultar em: <https://www.cedefes.org.br/quilombolas-destaque/>. Acesso em: 14/06/2021.

Através do testamento do então fazendeiro José Ribeiro Nunes (oriundo de Bias Fortes-MG), no ano de 1892, doa-se terras a nove de seus ex-escravos[6]. Contudo, mesmo com o documento legítimo – registrado no cartório de Barbacena-MG – os moradores da comunidade perderam gradativamente suas terras para as fazendas adjacentes (anexo: imagem 4). Apesar dos moradores atestarem a legitimidade da ocupação, por meio da oralidade e da memória individual e coletiva, a ausência do documento escrito em posse da comunidade gerou processos de insegurança, o que levou a perda das terras tanto pela coerção (por não terem o documento, eram coagidos e considerados como invasores), quanto pela troca de terras por gêneros alimentícios, dada a realidade de fome e miséria.

A escassa disponibilidade de terras para o plantio e a necessidade de manter o sustento das famílias fizeram com que os moradores estabelecessem relações de trabalho com os fazendeiros da região. De acordo com os relatos dos moradores mais antigos, era muito comum o trabalho à "meia" até a década de 1980, isto é, uma relação de trabalho em que os fazendeiros arrendavam suas terras para os cultivos agrícolas, utilizando a mão de obra dos trabalhadores da Colônia do Paiol, cuja produção final era dividida entre fazendeiros e trabalhadores. Outras duas formas de trabalho se davam tanto nas casas de família (sede das fazendas), quanto nos mutirões, a partir de contratos temporários ou sazonais com fazendeiros. Nesta última, Silva (2005) relata a associação dos roçadores de pasto, que congregava de início somente os moradores da Colônia do Paiol e, posteriormente, brancos e negros de Bias Fortes.

Apesar dessa configuração de trabalho estabelecida com os moradores da Colônia do Paiol, é preciso esclarecer alguns pontos que considero fundamentais. Primeiro, a experiência da meação ou do mutirão demarca até a década de 1980 na comunidade. Não há dúvida de que tais trabalhos configuraram condições análogas à escravidão, especialmente pelos relatos de conflito com os empregadores e pelas condições extenuantes: baixos salários ou altas jornadas de trabalho nas fazendas. Retornarei a essa questão no capítulo cinco, quando sistematizo as falas dos moradores.

Segundo, mesmo com o processo de modernização na agricultura, intensificada durante a década de 1970, configurou-se historicamente um processo de produção capitalista a partir de relações não capitalistas de produção, como no caso da meação, em que não há o trabalho assalariado, mas sim a renda da terra para os fazendeiros, a partir do arrendamento e

[6] Os quilombos não só surgiam da fuga. Também se formaram a partir da doação de terras de fazendeiros, muitas das vezes por lealdade dos escravos.

cultivo pelos trabalhadores, liberando os gastos e dispêndio de capital com a preparação do terreno por parte do fazendeiro. De acordo com Oliveira (2005):

> O capital, portanto, não expande de forma absoluta o trabalho assalariado (sua relação de trabalho típica) por todo canto e lugar, destruindo de forma total e absoluta o trabalho familiar camponês. Ao contrário, ele cria e recria o trabalho familiar camponês para que a produção do capital seja possível e, com ela, a acumulação possa aumentar. Assim, esse processo gera ao mesmo tempo a expansão do trabalho assalariado nas grandes e médias propriedades e o trabalho familiar camponês nas pequenas propriedades e estabelecimentos (OLIVEIRA, 2005, p. 481).

Esse elemento é essencial e nos coloca como questão o lugar do quilombola, que carrega a experiência camponesa. Mesmo de forma indireta, o trabalhador da Colônia do Paiol está inserido na produção e relação capitalista, tornou-se pouco a pouco expropriado – pelo confisco da terra por parte dos fazendeiros –, ao passo que explorado na sua condição de trabalhador, pela venda da sua força de trabalho. Por outro lado, a penetração da sociabilidade e dos mecanismos de conformação ao capital ainda concorrem com a comunidade no presente. A recriação do trabalho camponês a que se refere Oliveira (2005) torna-se perceptível quando chegam à comunidade empresas ou organizações do Estado com o discurso empreendedor – caso da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais (EMATER-MG). Atualmente, há na comunidade múltiplas tarefas e ocupações de trabalho: o comércio local (especialmente bares) por meio das vendas, a ocupação em cargos públicos da prefeitura ou de serviços na cidade de Bias Fortes-MG (com deslocamento em busca de emprego nas cidades adjacentes, caso de Juiz de Fora-MG), o trabalho nas fazendas adjacentes (ainda ocorre a meação, mas em proporções bem menores) e na empresa intitulada Serraria, dedicada ao corte de eucalipto.

A década de 1980 também foi importante para as questões políticas na comunidade. De acordo com Silva (2005, p. 32), a entrada da Comunidade Eclesial de Base (CEB) na Colônia do Paiol "pode ter acentuado a discussão sobre o reconhecimento do direito à terra. Passaram a recuperar suas origens e a reafirmar com mais frequência o mito de sua fundação". Ainda de acordo com o autor, dois padres tiveram influência nesta discussão acerca da identidade negra e quilombola, Pe. Sérgio Moreira e Pe. Jonas Santana, que se envolveram com a Colônia do Paiol e "procuraram descobrir e formalizar lideranças nesses grupos sociais, para que eles participassem de cursos de formação, a fim de poderem, eles mesmos, conduzir e despertar a consciência de seu povo" (SILVA, 2005, p. 221). Considero que a CEB e os padres, como intelectuais tradicionais (GRAMSCI, 1991), influenciaram de

forma decisiva para a formação da AQUIPAIOL, fato que também pretendo retomar de forma ampliada no capítulo V.

Entendo que somente nos anos 2000 que a comunidade passa a se organizar e questionar mais incisivamente as desigualdades da estrutura social e política a que foram submetidos historicamente, especialmente pela já institucionalização do art.68° do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e a aprovação do Decreto 4.887/03, que trata do reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas por parte do Estado, além do início das políticas sociais compensatórias e reparatórias do governo do Partido dos Trabalhadores (PT), a partir de 2003.

Neste sentido, ao menos dois acontecimentos merecem destaque. Primeiro, o que estava presente na oralidade e memória dos moradores tornou-se concreto a partir do momento em que a comunidade passa a ter acesso ao documento de doação de suas terras, provando tanto a legitimidade da ocupação, quanto a ilegalidade de posse das fazendas adjacentes. Deve-se a pesquisa de Silva (2005) a descoberta desse documento, que se encontra nos arquivos do fórum de Barbacena-MG. Isso permitiu, como segundo acontecimento, reativar e ressignificar as memórias dos moradores, politizando a identidade e cultura quilombola como mecanismo de afirmação e luta pelo território – por influência da CEB[7]. Como estratégia de resistência e existência, Colônia do Paiol reivindica e inicia seu processo de certificação pela Fundação Cultural Palmares (FCP), sendo reconhecida em 2005 como comunidade remanescente quilombola.

Mesmo com a certificação pela FCP, Colônia do Paiol precisou se organizar e fundar, no ano de 2007, a Associação Quilombola Colônia do Paiol (AQUIPAIOL), para ter acesso, enquanto entidade jurídica e sem fins lucrativos, a outras políticas públicas a que têm direito. Todas as suas reuniões e encontros acontecem na Igreja Nossa Senhora do Rosário, construída pelos próprios moradores[8]. Porém, essa opção das reuniões na Igreja vem causando processos de desarticulação acerca do papel da associação e sua representação para com o conjunto da comunidade, inclusive, na afirmação da identidade quilombola. A chegada das religiões

[7] Essa influência não se limita apenas na Colônia do Paiol, mas irradia por outras comunidades que iniciaram o seu processo de reconhecimento a partir da politização dentro das igrejas acerca da consciência e identidade negra. Este é o caso apresentado pela pesquisa de Dantas (2016), na comunidade quilombola de São Sebastião da Boa Vista, localizada no município de Santos Dumont-MG, também na Zona da Mata Mineira. Na sua pesquisa, registra-se que, a partir da década de 1990, se consolida dentro da igreja católica a Pastoral do Negro, fundamental para a consolidação da associação de moradores e o processo de certificação enquanto comunidade quilombola.

[8] A partir de 2019, a associação conseguiu captar recursos via Ministério Público do Trabalho para a construção de sua sede – por meio de multa ambiental paga por empresas do Estado de Minas Gerais –, o que indica que a igreja não será mais utilizada para as reuniões.

pentecostais na Colônia do Paiol vem implicando o afastamento de grupos para o centro de decisão política da associação, com justificativas por vezes não muito claras, mas que interpreto como resultado do choque e disputa entre igrejas com distintas concepções[9].

É sobre a AQUIPAIOL e o seu processo de criação e consolidação que pretendo analisar nessa pesquisa, buscando, a partir das experiências individuais e coletivas, como se constrói a organização e enfrentamento coletivo pelo território e contra seus antagonistas. Concomitante, como o seu núcleo de dirigentes e intelectuais exercem o papel político e educativo para com o conjunto da comunidade, assim como dos desafios colocados. Não que a história de luta da comunidade comece a partir da associação de moradores, pelo contrário, apesar de demarcar um espaço-tempo na pesquisa, não se desconsidera todo o processo histórico-social e político – fato que retomarei no capítulo V.

Objetivos e Metodologia de pesquisa:

Esta pesquisa teve como objetivo geral analisar, a partir das experiências dos sujeitos individuais e coletivos da comunidade quilombola Colônia do Paiol, como se constrói a organização, enfrentamento e luta coletiva pelo território em torno da Associação Quilombola Colônia do Paiol (AQUIPAIOL).

Para tanto, seguiu-se dos seguintes objetivos específicos: (I) apresentar o processo histórico de luta das comunidades quilombolas pela titulação e demarcação do seu território, debatendo a problemática da questão agrária brasileira; (II) compreender a importância dos movimentos sociais populares como espaço de construção política e educativa para elevação da consciência crítica dos sujeitos, tendo como referência a luta de classes; (III) contextualizar historicamente a comunidade quilombola Colônia do Paiol, registrando as experiências, práticas e saberes de homens e mulheres em seu território; (IV) analisar a formação e atuação da AQUIPAIOL, identificando suas pautas, demandas e as articulações com os movimentos sociais populares; (V) inserir o debate sobre a questão do Estado, políticas sociais e a atual fase produtiva do capitalismo (neoliberalismo), por considerar tanto que o modo de produção capitalista produz a violência, exploração e expropriação para as comunidades quilombola, reproduzindo o racismo enquanto elemento estrutural, quanto a importância da mediação entre particularidade-totalidade, contribuindo para superar os riscos da fragmentação da realidade para o conjunto da classe trabalhadora (o que inclui os sujeitos quilombolas).

[9] Há também as religiões de matrizes africanas, mas que foram esquecidas ou reprimidas na comunidade por estigmas que as associavam como algo negativo e perigoso.

Quanto a metodologia de pesquisa, requereu um esforço prévio de identificar e levantar os elementos traçados nos objetivos, construindo caminhos que permitiram o "aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, de uma instituição, de uma trajetória, etc." (GOLDENBERG, 2004, p. 14). Essa pesquisa se aproximou de uma perspectiva qualitativa, especialmente por valorar aspectos de uma realidade social concreta, tendo como lócus a comunidade quilombola Colônia do Paiol, localizada no município de Bias Fortes-MG, que carrega a historicidade e as experiências de homens e mulheres e que, portanto, estão repletas de contradições, disputas e consensos.

Goldenberg (2004, p. 49) adverte que os dados da pesquisa qualitativa "objetivam uma compreensão de certos fenômenos sociais apoiados no pressuposto da maior relevância do aspecto subjetivo da ação social", compreensão esta calcada nas escolhas teórico-metodológicas da pesquisa e das motivações e inquietações de cada pesquisador acerca de determinado aspecto da realidade. Ao tratar do aspecto subjetivo – e objetivo – da ação social, coloco como método o materialismo histórico que, como adverte Vendramini (2006, p. 125), compreende a "atividade dos homens, como produção da vida, que se constitui num ato histórico, portanto, num ato de transformação, num movimento social permeado por contradições".

Por isso, o referencial teórico-metodológico sustentou-se em autores que contribuem para analisar uma realidade de contradições, dialética, que se transforma por força da ação de homens e mulheres. Sobre as pesquisas acerca das comunidades quilombolas, observa-se tanto as produções teóricas que enfocam a reconstrução do passado dos quilombos, com base em determinado período histórico, quanto aquelas centradas a partir do presente. Ambos os enfoques não se anulam, pelo contrário, se complementam e auxiliam para o significado e importância histórica, política, econômica, social e cultural das comunidades quilombolas na formação da sociedade brasileira, sobretudo, no entendimento dos quilombos pelo que é no presente – por exemplo, nesta pesquisa, autores como Almeida (2002), Arruti (2009), Cardoso (2004), Gomes (2015), O'dwyer (2002), Reis e Silva (1989), Silva (2005), dentre outros.

Contudo, a reflexão indissociável acerca dessas produções está na forma em que se apresenta a metodologia e, especialmente, a compreensão conceitual, filosófica e historiográfica dos quilombos. Autores como Reis e Gomes (1996) fornecem uma análise acerca do panorama dessas produções no Brasil e colocam a problemática da historiografia sobre dois aspectos: uma que vê as relações coloniais-escravocratas – e mesmo aquelas que atravessam esse tempo histórico, isto é, no modo de produção capitalista – como um sistema

rígido (o sujeito quilombola como "objeto"), centralizando a análise nas relações opressoras da classe hegemônica (detentora dos privilégios e do poder social, político e econômico) para com os quilombos, sendo estes, por sua vez, destituídos de qualquer possibilidade de contestação ao sistema político-econômico e social vigente; e outra que busca traçar uma história dos oprimidos, dos sujeitos quilombolas, buscando entender que há conflitos, resistências e formas de subversão.

O que dá sustentação a essa pesquisa é o segundo aspecto, isto é, valorizar as experiências de homens e mulheres em uma realidade concreta, dando-lhes atividade própria, elevando-as para o âmbito dos conflitos que se estabelecem naquele contexto e articulando-as com a totalidade. Envolve as dimensões de Estado, luta de classes, racismo estrutural, assim como as táticas e estratégias de organização e luta coletiva dos/as trabalhadores/as. Ou seja, mais do que identificar as classes antagônicas aos interesses das comunidades quilombolas é desvelar a construção de um movimento de luta popular e a sua capacidade, ainda que particular, de transformação da realidade em que está inserida.

Um dos intelectuais que fundamentam teórica e metodologicamente essa pesquisa é o marxista italiano Antônio Gramsci, não só pelo seu arcabouço e legado teórico, mas por estar preocupado e sensível – no seu tempo histórico – para as tarefas políticas e educativas do conjunto da classe trabalhadora, com vista a superar o modo de produção capitalista, que se coloca de forma espoliativa e desumana. Assim, o pensamento de Gramsci constrói também uma metodologia de pesquisa, como afirma Roio (2018):

> Conhecer e transformar são aspectos e momentos da filosofia da práxis, da ciência da história e da política. Por isso Gramsci enuncia alguns pontos essenciais de pesquisa para quem se arrisca a fazer história das classes subalternas tendo em mente o projeto de sua emancipação. Historiador aqui não é apenas o especialista nos estudos dos acontecimentos do passado, mas é o intelectual orgânico que faz a história junto com as classes subalternas, no sentido de práxis. É preciso conhecer a origem e o desenvolvimento dos grupos sociais subalternos, o seu grau de adesão à ordem existente, a sua capacidade de impor reivindicações próprias, o surgimento de formações dos grupos dirigentes voltados a manter a subalternidade, o surgimento de formações dos grupos subalternos que afirmem os seus interesses dentro da ordem ou que lutem contra a subalternidade. (ROIO, 2018, p. 192-193).

É nessa história das classes subalternas, em que se inclui a comunidade quilombola Colônia do Paiol, que levanto os procedimentos e etapas que configuraram esta pesquisa, isto é, os balizadores que demarcaram a fase inicial, de pesquisa bibliográfica e documental, com a etapa final, envolvendo trabalho de campo, realização de entrevistas, pesquisa documental e revisão da bibliografia, afinal, a realidade indica novos caminhos e leituras de cunho teórico-

metodológico. Portanto, sistematizo essas etapas em dois momentos, com a caracterização, definição e justificativas de escolha.

. Primeira etapa: pesquisa bibliográfica e documental.

A pesquisa bibliográfica foi parte integrante da metodologia e se preocupou em estar ancorada com os objetivos propostos e traçados nesta pesquisa. Trata-se de uma etapa importante para a construção e produção do conhecimento, definindo não só as escolhas teóricas do pesquisador, mas abrindo possibilidades de diálogos com outras áreas do conhecimento. Esse tipo de pesquisa objetiva "fundamentar teoricamente o objeto de estudo, contribuindo com elementos que subsidiam a análise futura dos dados obtidos" (LIMA e MIOTO, 2007, p. 44).

Nessa primeira etapa, buscou-se, por meio do levantamento de livros, artigos, textos, teses, dissertações, dentre outros, elementos que deram sustentação para os objetivos geral e específicos. As contribuições de Gramsci (2014), Marx (2013), Wood (1999, 2011) Harvey (2008, 2012), Hirsch (2010), Faleiros (2009) etc., foram fundamentais para compreender o caráter destrutivo do capital e do Estado como falso universal. Por um lado, em uma sociedade marcada pela exploração de classe, entre os detentores dos meios de produção (burguesia) e aqueles que só possuem a sua própria força de trabalho (trabalhadores), tem acentuado cada vez mais o pauperismo dos/as trabalhadores/as, nas suas condições objetivas e subjetivas de vida. Para os sujeitos quilombolas, que não estão apartados das relações sociais e de produção capitalistas, esta realidade se agudiza ainda mais, pois além da exploração de classe, estão submetidos a um racismo perverso e desumano, como elemento estrutural do capitalismo, fato que pude abordar e sustentar com base em Fernandes (1965a, 1965b, 1976), Ianni (1978) e Oliveira (2013), intelectuais viscerais para entender a formação do capitalismo no Brasil e seus desdobramentos sociais, políticos e econômicos.

Por outro lado, torna-se decisivo afastar as concepções do Estado como "sujeito", que retira a luta de classes expressa em sua materialidade. Por isso, Gramsci (2014) amplia o conceito de Estado como sociedade política + sociedade civil, para mostrar como a classe dominante, por meio de seus aparelhos privados de hegemonia, disputam o Estado e fazem valer sua hegemonia de classe. Superar essa concepção de "Estado sujeito" é crucial para as comunidades quilombolas, sobretudo, no que se refere as políticas públicas e sociais. Por mais que sejam fundamentais e necessárias para atenuar a ofensiva do capital, elas não se

apresentam como um fim último em si, ou seja, pelo caráter de classe do Estado, expressão histórica do capitalismo, bastam os primeiros sinais de crise ou da queda tendencial da taxa de lucro da burguesia para que solapem as conquistas da classe trabalhadora. Vale aqui uma profunda reflexão sobre a conjuntura brasileira nas últimas décadas (entre 2003-2021), sobretudo, após a ascensão do Partido dos Trabalhadores (PT) ao governo, bem como o processo que levou a ruptura e golpe democrático, acentuando a ofensiva neoliberal e o ultraconservadorismo com os governos Temer e Bolsonaro, flertando com elementos fascistas – e que pude abordar com base em Antunes (2020), Iasi (2006), Coelho (2005), etc. O complexo contexto tem colocado a candente necessidade de reflexão e rearticulação da luta da classe trabalhadora.

Isso se reverbera também para as comunidades quilombolas. Por isso, busquei inserir a problemática da questão agrária brasileira, tomando como referência autores como Mendonça (1997, 2010), Martins (1985, 1990), Panini (1990), Palmeira (1989), Ianni (2016, 2019), Oliveira (2005, 2016), dentre outros. Por mais que as comunidades quilombolas tenham conquistado determinadas políticas públicas no Estado, especialmente, no pós-redemocratização, tais como o Decreto 4887/03, que trata da demarcação e titulação do território quilombola pelo critério de autoatribuição, a estrutura agrária ainda privilegia os interesses da classe dominante, de maneira que se questiona se é possível falar em Reforma Agrária e reconhecimento dos territórios quilombolas no capitalismo ou se é necessário dissolver as relações sociais e de produção capitalistas.

Sobre os movimentos sociais populares, procurou-se ampliar o seu debate para a relação indissociável entre raça e classe, analisando a trajetória histórica, social e política das comunidades quilombolas no Brasil, bem como o conjunto do movimento negro. Traçar este panorama das lutas sociais populares permitiu construir relações e compreensões com a realidade da Colônia do Paiol, especialmente, entender que os fenômenos sociais e políticos que acontecem nestas localidades não estão apartados ou isolados da realidade enquanto totalidade.

Os movimentos quilombolas não só se colocaram de maneira decisiva na luta política, disputando políticas públicas no Estado, mas acumularam experiências históricas, de construção de conhecimento, organicidade e capacidade de mobilização e organização de sujeitos individuais e coletivos. Vale ressaltar que estes movimentos sociais populares emergem das contradições sociais e político-econômicas e, do mesmo modo, mudam sua forma de organização e ação a partir das condições materiais e subjetivas de cada tempo

histórico e do próprio modo de produção capitalista. Autores como Arruti (2009), Domingues (2007, 2008), Gonzalez (1982), Fernandes (2017) contribuíram para construir este quadro histórico do movimento quilombola e negro.

A respeito da dimensão de classe, buscou-se defender a sua validade e importância para a análise dos movimentos sociais populares, com base em autores como Ribeiro (1999), Gohn (1997, 2014), Thompson (1987), Wood (2011), dentre outros. Contrário a uma visão mecanicista e a-histórica, a luta de classes emerge das contradições do capitalismo, da experiência concreta de homens e mulheres de carne e osso, nos interesses antagônicos entre burguesia e trabalhadores/as. Perder a potência e a centralidade da luta de classes tem levado a processos de conciliação com a classe burguesa e no conformismo com a ordem existente, o que representa um risco para as diversas organizações da classe trabalhadora. Para tanto, o conjunto de formulações político-filosóficas de Gramsci nos "cadernos do cárcere" permitiram abordar um quadro teórico-prático acerca das tarefas políticas e educativas dos movimentos sociais populares, recuperando pressupostos revolucionários fundamentais.

Se por um lado a pesquisa bibliográfica auxiliou no levantamento de produções que se articulam com os objetivos propostos nesta pesquisa, por outro esteve alinhada a uma pesquisa documental, que inclui "desde leis e regulamentos, normas, pareceres, cartas, memorandos, diários pessoais, autobiografias, jornais, revistas, discursos, roteiros de programas de rádio e televisão até livros, estatísticas e arquivos escolares" (LUDKE e ANDRÉ, 1986, p. 38). A pesquisa documental subsidiou tanto a bibliografia, sobretudo, na composição das tabelas e organogramas expressos no apêndice e anexo dessa tese, quanto no trabalho de campo, por meio do levantamento dos materiais produzidos pela AQUIPAIOL, tais como o registro de encontros, atas, convites, atividades coletivas, dentre outros, que ajudaram a compor a história da associação e suas ações políticas e educativas.

. Segunda etapa: pesquisa de campo.

Se o primeiro momento demarcou o processo de análise histórica, crítica e reflexiva, que emergem das contradições sociais, políticas e econômicas da sociedade brasileira e do modo de produção capitalista, compreendendo a luta e a organização dos movimentos sociais populares, o segundo momento buscou elevar as experiências construídas em uma realidade concreta, permitindo criar relações com a totalidade, mas indicando também os próprios desafios das lutas sociais.

A pesquisa de campo teve como objetivo levantar as experiências dos sujeitos da Colônia do Paiol acerca de suas ações individuais e coletivas, tomando como referência o processo de formação da associação de moradores (AQUIPAIOL), fundada no ano de 2007, calcada ao seu reconhecimento e certificação pela Fundação Cultural Palmares (FCP) enquanto comunidade remanescente de quilombo, no ano de 2005. Desde então, algumas pautas, ações e articulações foram assumidas pela AQUIPAIOL, o que a caracteriza como um movimento que atua politicamente, ao passo que educa os sujeitos que a constituem.

Alguns desafios e advertências se colocaram para reconstruir a história do movimento social popular na Colônia do Paiol. Contudo, seguiu-se uma importante contribuição de Florestan Fernandes (1965a, 1965b), quando este, em sua pesquisa e investigação, abriu quatro vertentes para análise do movimento social negro:

> 1°) os incentivos histórico-sociais e os requisitos psico-sociais ou sócio-culturais, que lograram concretizar-se objetivamente, os quais nos permitem compreender como e por que tais movimentos se tornaram viáveis; 2°) as principais ocorrências, historicamente significativas, que marcam e delimitam a atualização desses movimentos; 3°) os obstáculos histórico-sociais, inerentes à organização da sociedade inclusiva e à situação do "meio negro", que explicitam a descontinuidade, as inconsistências e a frustração final dos movimentos em questão; 4°) as funções sociais construtivas que eles conseguiram preencher, em termos da integração do negro e do mulato à sociedade de classes, como ela se expandiu e tende a expandir-se na cidade de São Paulo. (FERNANDES, 1965, p. 5).

Ainda que se constitua como uma metodologia própria adotada pelo autor, no caso específico da cidade de São Paulo, delimitado em um determinado tempo histórico (a experiência da Frente Negra Brasileira, no início do século XX), isto possibilitou e ajudou a criar relações para a realidade da Colônia do Paiol. Sendo assim, sistematizei, com base a priori na formulação de Florestan Fernandes, os pontos que foram levantados e investigados em campo:

1°) Os incentivos histórico-sociais e requisitos psico-sociais ou socio-culturais como expressão das experiências vivenciadas pelos sujeitos, que incide em compreender uma realidade social que se funda nas contradições e opressões nas dimensões de raça e classe. Por isso, um dos autores que contribuíram para essa análise é Thompson (1981), especialmente por dar ênfase à categoria da experiência, que "não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo" (THOMPSON, 1981, p.16). Ou seja, é no terreno material e subjetivo das relações sociais e de produção, determinado em um processo histórico, que se pode

identificar a origem e incidência dos movimentos sociais populares, neste caso, o enfoque na AQUIPAIOL;

2°) Enquanto processo, as ocorrências historicamente significativas refletem nas respostas dos movimentos sociais populares frente às conjunturas sociais e político-econômicas. No caso da Colônia do Paiol, acompanhando as discussões e conquistas a nível nacional do movimento quilombola, tem-se tanto em um primeiro momento o seu reconhecimento enquanto comunidade quilombola – processo este que se torna viável a partir da Constituição de 1988 e o Decreto 4887/03 – e, em um segundo momento, um conjunto de reivindicações e ações políticas e educativas conduzidas pelos próprios sujeitos da comunidade. Destaca-se também a influência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), contribuindo para o reconhecimento da Colônia do Paiol enquanto quilombo e na formação da AQUIPAIOL;

3°) Os obstáculos histórico-sociais, em sentido estrito, refere-se tanto aos desafios internos ao próprio movimento – por mais orgânico e coeso que possa ser; quanto das disputas com as classes antagônicas. Isso não significa dizer que tal movimento não possui relevância histórica, pelo contrário, o coloca permanentemente nas reflexões acerca de sua ação política e educativa em torno de uma direção e projeto de sociedade;

4°) As funções sociais construtivas permitem compreender em que medida a AQUIPAIOL vem contribuindo para elevar o nível de consciência crítica dos sujeitos, especialmente, pelas ações políticas e educativas, tais como as manifestações culturais, artísticas e de trabalho coletivo na comunidade, assim como a disputa na própria realidade política do município de Bias Fortes-MG. Do mesmo modo, permite identificar quais são as articulações estabelecidas com outros movimentos sociais populares.

Esta sistematização representou as possibilidades de análise da AQUIPAIOL, em aderência com a questão e objetivos levantados nesta pesquisa. Reforçou a importância de valorizar as experiências de homens e mulheres a partir de uma realidade concreta, com seus erros e acertos, afinal, é o eixo onde gira a história (THOMPSON, 1987). Isso revela como o elemento popular é vivo e dinâmico, fugindo de qualquer previsão ou enquadramento teórico. É necessário captar o movimento do real tal como ele se constrói, com suas contradições e

conflitos. Do mesmo modo, permitiu apontamentos acerca do processo revolucionário como possibilidade histórico-concreta, abrindo reflexões sobre a tarefa do movimento quilombola na construção de um novo projeto de sociedade.

Já é uma prática, na minha relação com a comunidade e a AQUIPAIOL, participar de intervenções conjuntas, contribuindo e auxiliando nas demandas que surgem dentro da comunidade. Compreendo que se aproxima em certa medida da Pesquisa Participante, especialmente por acreditar que essa pesquisa assume uma conotação de classe, afinal, trata-se de uma realidade social repleta de tensões, conflitos, dialética, com interesses diversos para classes sociais diversas. De acordo com Silva (1986), a Pesquisa Participante deve buscar o paradigma de fortalecimento das lutas populares, a partir de três questões epistemológicas básicas: a que classe social serve a investigação; que interesses favorece; e que tipo de sociedade contribui para estabelecer. Neste sentido, pude trazer grande parte dessa relação, experiência e vivência com a comunidade para esta tese, auxiliando na pesquisa e sistematização dos dados de campo.

Para investigar como se construiu a organização da AQUIPAIOL, formulei entrevistas semi-estruturadas tanto para o núcleo dirigente da associação, quanto para um dos párocos que possui relação orgânica com a Colônia do Paiol, responsável por contribuir com o processo de reconhecimento da comunidade enquanto quilombo e na formação da associação. Concomitante, também elaborei entrevistas para dois importantes movimentos quilombolas que se consolidam no Estado de Minas Gerais: a Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais (intitulada como N'Golo) e a Rede de Saberes dos Povos Quilombolas (Rede SAPOQUI), sendo esta última com atuação específica na Zona da Mata Mineira. Entretanto, quatro questões centrais justificam estas escolhas de investigação.

Primeiro, pelas dificuldades e condições concretas do tempo histórico em que esta tese foi escrita, reduzi a investigação para somente os sujeitos que compõem o núcleo dirigente ou membros da AQUIPAIOL (até esta pesquisa, eram dezesseis pessoas). Os trabalhos e as entrevistas de campo, previstos para ocorrerem a partir do ano de 2020, acabaram sendo afetados pela disseminação do vírus COVID-19, desencadeando uma realidade pandêmica em todo o mundo. Dada a alta contaminação e o descontrole generalizado no Brasil, gerando um elevado número de casos e mortes, aliada a decisão política do governo federal em retardar e dificultar a aquisição de vacinas, tal etapa ficou suspensa até que as condições médico-sanitárias fossem permitidas e/ou restabelecidas. Com isso, afetou-se a previsão de realizar visitas sistemáticas na comunidade e ampliar o número de entrevistados – por exemplo, com

os moradores não envolvidos na AQUIPAIOL. Mesmo focando no núcleo dirigente, nem todos os integrantes se sentiram confortáveis ou seguros para concederem entrevistas, o que acabou por circundar em sete membros. Porém, entendo que foi possível buscar nestes membros as diferentes perspectivas e concepções sobre a realidade em que estão inseridos ou sobre determinado tema, permitindo identificar consensos e dissensos.

Na entrevista, busquei desenvolver três blocos: (I) a trajetória de vida do sujeito, perguntando sobre a memória acerca da infância na comunidade, trabalho e educação; (II) as lembranças sobre a história da Colônia do Paiol, as práticas realizadas, o trabalho coletivo, enfim, elementos que conformam a oralidade e a transmissão dos saberes de geração a geração; (III) sobre a AQUIPAIOL e o processo de formação da identidade quilombola e luta política da comunidade (vide apêndice: entrevista 1). Pela sua natureza semi-estruturada, a entrevista permite abordar e questionar sobre temas que não foram formulados previamente, ou seja, em muito depende das respostas dos sujeitos e por quais caminhos irá conduzir sua narrativa.

Segundo, mantendo o critério da impessoalidade, substitui o nome dos sete membros da AQUIPAIOL por letras em seus respectivos nomes: N., M.F., A., L., C., M. e J. Justifico este critério pelo fato de a Colônia do Paiol estar envolvida em determinados conflitos e disputas políticas, tais como a demarcação e titulação de seu território. Tendo em vista a realidade de violência agrária que marca estruturalmente a sociedade brasileira (ameaças, conflitos, mortes e insegurança fundiária), ocultar a identidade dos sujeitos é preservar as suas condições objetivas e subjetivas de vida. Além dos sete membros, entrevistei o morador "Sr. P.M." que, apesar de não estar envolvido diretamente na associação, é um dos portadores da memória coletiva da comunidade, isto é, se constitui enquanto ancião[10]. A sua narrativa foi muito importante, pois permitiu resgatar os relatos da escravidão, as relações de trabalho, a exploração nas fazendas do entorno e a realidade histórico-concreta vivida pela comunidade.

Terceiro, durante os relatos de campo, uma importante questão surgiu: a organização das comunidades eclesiais de base (CEBs) na comunidade. Apesar dos moradores não mencionarem a nomenclatura das "CEBs", em diversos momentos deixaram escapar em suas narrativas valorosas ações que eram realizadas na Colônia do Paiol, tais como os círculos bíblicos, a missa afro, a formação de lideranças, ou seja, a imbricação entre Igreja Católica e catolicismo popular em torno da identidade negra e quilombola, elementos que também fundamentam as CEBs desde a sua consolidação e difusão, a partir da década de 1970.

[10] A entrevista com o Sr. P.M. aconteceu em novembro de 2020. Em agosto de 2021 recebi a notícia de seu falecimento. Decidi manter o seu relato, fundamental para a história e memória da Colônia do Paiol.

Esta questão abriu a hipótese de a AQUIPAIOL ter sido formada por influência das CEBs. Com isso, entrevistei um dos párocos responsáveis por acompanhar o processo de reconhecimento da comunidade enquanto quilombo e a fundação da AQUIPAIOL, qualificando e ampliando a história da comunidade e de sua associação. Conforme mencionado anteriormente, em virtude da pandemia entre os anos de 2020 e 2021, elaborei a entrevista e a realizei de forma remota. A partir dos elementos trazidos pelos moradores, pude perguntar especificamente sobre a trajetória e a relação do pároco com a comunidade, se foi possível afirmar a influência das CEBs e a corrente teórico-política denominada teologia da libertação (ver apêndice: entrevista 2).

Por fim, a quarta e última justificativa se refere a entrevista com representantes da N'Golo e Rede SAPOQUI. Durante os trabalhos de campo o nome desses dois movimentos quilombolas surgiram, especialmente, quando se debateu a questão das articulações da AQUIPAIOL com outros movimentos sociais populares. Neste caso, apontou-se a dificuldade de a Colônia do Paiol estar inserida no que vem sendo construído em torno desses movimentos, suas pautas, demandas e encaminhamentos políticos. Mesmo não sendo o objetivo central da pesquisa, considerei um importante flanco de análise, tanto para contribuir com futuras pesquisas que tenham como objetivo central a N'Golo e a Rede SAPOQUI, quanto na articulação com o referencial teórico-metodológico desta tese, principalmente nos desafios de unificação das lutas populares, a construção do momento ético-político e a função do partido (GRAMSCI, 2014). Para tanto, elaborei perguntas que abordassem aspectos relativos as experiências individuais dos entrevistados, sobre a organização e história do movimento, avaliação interna e articulação com outros movimentos sociais populares (ver apêndice: entrevista 3 e 4).

A entrevista não é a única com capacidade explicativa da realidade, afinal, existem nos meandros da memória uma atualização do passado a partir do presente, que ocorre sempre de forma seletiva (GOLDENBERG, 2004). Por isso, identificar esses limites e analisar as transcrições a partir do referencial bibliográfico e teórico traçado nesta pesquisa – bem como a sua revisão constante, afinal, novas questões são colocadas à investigação (tal como a própria questão das CEBs, deparada durante o trabalho de campo) – foi fundamental para aprofundar nas reflexões acerca da realidade social.

Contudo, tendo plena compreensão de que esta pesquisa não se encerra nela mesma, pois a atividade histórica de sujeitos concretos não é algo imutável ou fixo, busquei levantar determinadas categorias não a partir de uma ótica idealizada do que deve ser para o

pesquisador, mas como realmente se construiu/constrói por forças e vontades de homens e mulheres. Sendo assim, da mesma maneira em que foi possível identificar e valorizar as experiências políticas e educativas da AQUIPAIOL, fundamentais para o conjunto das lutas encampadas por trabalhadores/as e movimentos sociais populares, não se absteve de apontar as contradições, desafios e limites inerentes a qualquer organização. Novamente, advirto para o cuidado que esta tese se deteve em não apresentar a Colônia do Paiol como um portfólio, como se não houvesse antagonistas, conflitos agrários, luta de classes, racismo, exploração e expropriação.

CAPÍTULO I:
ESTADO, NEOLIBERALISMO E POLÍTICAS SOCIAIS

É preciso conhecer com o que estamos lidando, para termos a real dimensão dos nossos desafios. Este capítulo se propõe a um debate de ordem teórico-metodológica, que busca recuperar e contextualizar questões que considero viscerais para o objetivo central dessa pesquisa, que é analisar como se constrói a organização coletiva dos/as trabalhadores/as em uma comunidade quilombola, assim como das suas experiências políticas e educativas. Mesmo que o foco esteja concentrado em um quilombo, acredito que a totalidade se faz na particularidade, de maneira que compreender as questões que estruturam e fundamentam o capitalismo contribuem para identificar seus próprios limites, fragilidades, contradições, colocando-o ao avesso, indo por de trás de suas aparências imediatas.

São três os eixos que giram esse capítulo: Estado, políticas sociais e o neoliberalismo. No primeiro aspecto, é corriqueira a analogia do Estado como sujeito, que faz e executa, espécime de ente dotado de vontade própria. Também se coloca, na corrente do liberalismo, o Estado como neutro e mediador da sociedade, imune a qualquer interesse de classe. Rejeito ambas as interpretações, especialmente, por retirar de sua materialidade (expressa nas instituições e aparelhos de Estado) a luta e os interesses de classe e frações de classe. Sobre esse aspecto, vale retomar as principais correntes do pensamento político-filosófico sobre o Estado, que opõe as vertentes jusnaturalista e liberal da corrente marxista. Aqui, me referencio em Marx e Gramsci como os principais interlocutores da crítica ao Estado capitalista, revelando sua essência por de trás da aparência e, um pouco mais, vislumbrando o horizonte de sua superação.

O segundo aspecto é uma demarcação histórica acerca da reestruturação produtiva engendrada pela classe dominante desde a década de 1970, quando há o desmonte do "Estado de bem-estar social"[11], característico nos países europeus pós 2ª Guerra Mundial e a emergência do neoliberalismo como etapa histórica da acumulação capitalista. Mais expressiva no conjunto de contrarreformas estruturais da era Thatcher, na Inglaterra, fato é que a agenda neoliberal penetrou também nos países periféricos, gerando uma nova divisão social e territorial do trabalho, cada vez mais flexível, intensa e precária, por meio do

[11] Utilizo as aspas neste e em outros trechos do capítulo para advertir que, embora usualmente utilizado para se referir ao período do pós-guerra até a crise na década de 1970, o Estado de bem-estar social foi uma miragem para a classe trabalhadora e de forma alguma representou uma benevolência da classe burguesa. Ressalto que, para os países latino-americanos, prevaleceu-se golpes de Estado, ditaduras, perseguições, mortes, torturas, exílios e piora nas condições gerais de vida da classe trabalhadora.

desmonte das legislações e direitos trabalhistas (conquista histórica da classe trabalhadora), intensificação no ritmo da produção (e os novos mecanismos de controle) e precarização (baixos salários, informalidade, subemprego e desemprego).

Junto à agenda neoliberal, preconiza-se mais incisivamente, desde o fim do socialismo real da URSS e dos países do leste europeu, o fim do marxismo e da história. Este movimento discursivo pós-moderno difunde a ideia de que não estaríamos mais em uma época moderna, que a totalidade perdeu espaço para o fragmentado e o efêmero, de que a luta de classes perdeu a sua centralidade, entrando em cena novos sujeitos e novos movimentos sociais. Pretendo apresentar como este movimento está atrelado aos mecanismos de consenso e representa um risco se apostarmos na fragmentação e nas particularidades como único elemento explicativo da realidade.

Concomitante, busco apresentar também a função das políticas sociais no capitalismo, isto é, reconhecendo que é necessário analisá-las de forma indissociável da dinâmica capitalista. Estando atreladas ao confronto capital-trabalho e na luta de classes, as políticas sociais, apesar de fundamentais para manter as condições objetivas e subjetivas de vida da classe trabalhadora, não representam por si só uma conquista definitiva, afinal, justamente por partir dos conflitos entre burgueses e trabalhadores, estão sujeitas a avanços e retrocessos no capitalismo. O próprio neoliberalismo deu nova forma às políticas sociais, vinculando-as as ações de focalização, descentralização e privatização, isto é, retirando as funções do Estado para o âmbito da sociedade civil, emergindo o voluntariado, ONG's, Igrejas, associações filantrópicas e entidades privadas sem fins lucrativos. Há uma alteração radical nas políticas sociais, que está na esfera mesma da nova morfologia de precarização do trabalho.

Neste sentido, apresento um breve panorama e esforço para compreender o conjunto dessas transformações no Brasil, tomando como análise a experiência do Partido dos Trabalhadores (PT) no governo, o processo de golpe jurídico e parlamentar no ano de 2015, até a ascensão do governo Bolsonaro, alinhado a um discurso de extrema direita e fascista. Para tanto, torna-se necessário contextualizar as lutas sociais na década de 1980, apontando para o esgotamento da ditadura empresarial-militar. Naquele período, o PT se colocou como um partido anticapitalista e classista, capaz de conduzir o processo e projeto revolucionário entre as massas, mas que pouco a pouco se arrefeceu e acomodou-se à ordem do capital, o que se mostrou cada vez mais evidente com os governos Lula e Dilma.

Acredito que as questões trazidas nesse capítulo, apesar de amplamente abertas e inesgotáveis, contribuem para traçarmos também, nos próximos capítulos, os próprios

desafios para conjunto da classe trabalhadora e dos movimentos sociais populares. Acertar as contas com o processo histórico ajuda a clarificar, repensar e construir o próprio campo de alianças, tomando as lições e aprendizados históricos, especialmente, quanto aos limites da luta estritamente reformista e econômica-corporativista, nos moldes do capitalismo e da democracia burguesa.

Por outro lado, como justificativa teórico-metodológica, ao tomar a realidade como totalidade, entendo que as questões travadas e debatidas neste capítulo influem em muito nas particularidades, neste caso, nos territórios quilombolas. Afinal, o neoliberalismo agudizou ainda mais a situação dos quilombolas no Brasil, especialmente no que se refere à política agrária e inserção do Brasil no mercado das *commodities*, abrindo cada vez mais espaço para a penetração de empresas nos ramos do agronegócio e da mineração. Concomitante, não foi diferente com relação a reestruturação do trabalho, ampliando-se a sobreexploração para as já degradantes relações de trabalho (trabalhador temporário, sazonal, meeiro, boia-fria, etc.). Mesmo as políticas de reconhecimento dos territórios quilombolas e outras de ações afirmativas (no âmbito do trabalho, cultura e educação) mostraram-se insuficientes e nem de longe contemplam a efetiva necessidade dessas comunidades, mas isso será assunto para os próximos capítulos.

1.1. Estado e sociedade civil: vertentes do pensamento.

Diversas são as formas para compreendermos teoricamente o conceito de Estado e sociedade civil, que transita por diferentes correntes e matrizes político-filosóficas, em tempos históricos distintos, com implicações diretas na forma em que entendemos como se organiza a vida humana material – ou como se organizou ao longo do processo histórico –, assim como dos embates e lutas por concepções que podem vir a ser, e que, portanto, possuem o poder de conservação de determinada forma de organização da vida ou para a transformação pautada em um horizonte revolucionário de superação e construção do novo.

Não tenho por pretensão refazer toda a abordagem histórica dos principais intelectuais que formularam seus pensamentos sobre Estado e sociedade a partir de uma determinada realidade concreta. Entretanto, podemos oferecer aqui alguns elementos que nos dê sustentação para a escolha teórico-metodológica em Gramsci, mostrando que há todo um movimento histórico do pensamento filosófico-político, todo um processo histórico inerente ao desenvolvimento da sociedade, de forma que a elaboração do pensamento de Gramsci não

se constrói desvinculado de seus predecessores, cuja apreensão é fundamental para compreendermos não só suas críticas, mas das contribuições diante dos desafios de seu tempo histórico, e que podem ser atualizadas para a atual realidade em que vivemos.

Assim, Montaño e Duriguetto (2011) apontam ao menos três vertentes de pensamento sobre Estado a partir da era moderna: o jusnaturalismo; a tradição marxista; e o liberalismo – apesar deste último ter formulação e ser tributário da vertente jusnaturalista, mas que recebeu novos tratamentos por intelectuais mais contemporâneos. Assim, pretendo focar em uma análise da corrente jusnaturalista, mostrando um panorama simplório e modesto, porém essencial, que leva às formulações críticas de Marx e dos marxistas.

A respeito do jusnaturalismo, os dois maiores expoentes dessa corrente são Hobbes (1588-1679) e Locke (1632-1704). Ressalta-se que ambos os intelectuais viveram em um período histórico (séculos XVI e XVII) de importantes transformações, tais como o florescimento do capitalismo, com a expansão do comércio, colonialismo e emergência da burguesia contra as bases feudais e absolutistas na Europa; assim como do próprio Renascimento como movimento sociopolítico e cultural, que centralizou o homem como eixo do processo histórico (antropocentrismo), questionando as bases centradas em explicações teológicas ou místicas, que sustentaram governantes ou soberanos durante o período feudal com base em uma vontade divina ou espiritual exterior aos homens. Hobbes presenciou a Revolução Inglesa de 1640, com a liderança de Oliver Cromwell, cuja nascente burguesia, por meio da guerra civil, combate o absolutismo em prol da "república"; já Locke esteve presente nos acontecimentos que levaram a Revolução Gloriosa de 1688. Como ressalta Weffort (1991, p. 9), Hobbes e Locke, assim como de outros intelectuais (posteriores ou não), buscavam refletir sobre a gênese do Estado moderno e, mais do que traçar aspectos de sua ordem política, ofereciam concepções sobre "os indivíduos, a propriedade, a desigualdade, a religião, a moral, etc.".

Para a corrente jusnaturalista, tanto Hobbes, quanto Locke, partiam da consideração de que havia diferença entre o estado de natureza – em que os homens[12] vivem em um estágio de desorganização ou pré-societal, agindo de acordo com seus próprios interesses e vontades próprias – para o estado civil, em que há a conjunção dos interesses e vontades individuais em torno de um contrato social, dando origem ao Estado como instância que irá arbitrar e mediar tais interesses e vontades. Um bom esclarecimento dessa interpretação do estado de natureza encontra-se em Mendonça (2014, p. 28-29), para quem "os pensadores liberais buscaram

[12] Quando me referir aos 'homens' no pensamento de Locke, Hobbes, Rousseau e Hegel, assim como de Marx, advirto para a totalidade do gênero humano.

transformar as ciências do homem em algo tão rigoroso e passível de comprovação quanto as ditas ciências exatas, tomando a matemática como seu paradigma". Ou seja, a concepção liberal não deixa de buscar leis universais para explicar o comportamento humano e do próprio estado de natureza como uma conduta universal, imutável (MENDONÇA, 2014).

Em Hobbes, a concepção do estado de natureza "é uma condição de guerra, porque cada um se imagina (com razão ou sem) poderoso, perseguido, traído" (RIBEIRO, 1991, p. 59), de forma que somente um Estado pleno, com poder absoluto de um governante, pode superar a condição prévia de conflito e desorganização entre os homens. O Estado para Hobbes se encarna metaforicamente na figura do Leviatã, que gera temor entre os homens e a tudo controla (inclusive a propriedade privada), exigindo dos mesmos homens respeito e comportamento submisso perante o Estado. Por isso, questões tais como a igualdade e liberdade ganham em Hobbes significados distintos de outros jusnaturalistas: a igualdade só leva a competição entre os homens (condição de guerra) e a liberdade ganha sua verdadeira retórica na submissão dos homens ao Estado (contrato social), para que este instaure a paz e garanta a proteção dos indivíduos.

Para Locke, assim como Hobbes, existia o estado de natureza que, através do contrato social, se realizaria a passagem para o estado civil. Contudo, divergia em alguns aspectos: primeiro, Locke considera que o estado de natureza não se configura como 'condição de guerra', mas sim de indivíduos que vivem previamente em concordância e harmonia. Para Mello (1991, p. 85), o "homem era naturalmente livre e proprietário de sua pessoa e de seu trabalho (...). O trabalho era, pois, na concepção de Locke, o fundamento originário da propriedade". Assim, como segundo aspecto divergente, a forma do contrato social não seria por meio da submissão do indivíduo a um Estado absoluto (Hobbes), mas sim por meio de um pacto de consentimento (decisão majoritária), de forma que o Estado deveria garantir o direito dos homens à propriedade, protegendo esse direito das possíveis violações, conflitos e transgressões.

Tendo o direito a propriedade como algo inalienável, os princípios de liberdade e igualdade centram-se assim tanto na não interferência do Estado no direito à propriedade (garantindo somente a proteção), quanto reverberar a condição de que todos os homens possuem os mesmos direitos naturais (a propriedade, a vida, a liberdade, etc.). Essa concepção de Locke terá ressonância nas revoluções burguesas em períodos posteriores – tais como nas revoluções Francesa (1789) e dos Estados Unidos (1776) –, em que os fundamentos e

dispositivos constitucionais do Estado liberal-burguês se basearão no direito a propriedade em nome da liberdade e igualdade entre os homens.

Dos jusnaturalistas posteriores a Hobbes e Locke, Rousseau (1712-1778) talvez seja o que mais se afasta quanto às formulações sobre o estado de natureza, estado civil, Estado propriamente dito e a compreensão da função dos homens nesse processo. Em certa medida, colocando-o no seu respectivo tempo histórico (cuja burguesia e desenvolvimento capitalista não tinham mesmo vigor e complexidade que seus sucessores), influenciou intelectuais tais como Hegel, Marx e o próprio Gramsci. Contudo, ressalta-se que influenciar não significa reproduzir, mas tratar dos limites e das críticas, da superação e atualização de ideias e conceitos para as novas exigências histórico-concretas.

A respeito do estado de natureza, Coutinho (2011, p. 17) salienta que em Rousseau as "determinações essenciais do homem enquanto homem [...] não são atributos naturais, pré-sociais, mas resultam precisamente do processo de socialização", ou seja, ao contrário de seus antecessores, para os quais o estágio pré-social determinava uma característica inata do indivíduo – guerra dos homens contra os homens, pautado em interesses particulares e egoístas (Hobbes) ou da harmonia e paz, em que o homem é proprietário de sua pessoa e do seu trabalho (Locke) –, Rousseau aponta que o estado de natureza é uma abstração, justamente por acreditar que é nos resultados do processo de sociabilidade que se podem encontrar as determinações desses indivíduos.

Para Coutinho (2011), Rousseau foi o primeiro a introduzir a historicidade na problemática do contrato social, de modo que a sociabilidade dos indivíduos indicará a formação de um contrato social justo ou desigual. Neste sentido, um aspecto importante em Rousseau é que a formação do Estado oriundo do contrato social não surge como uma entidade separada dos interesses individuais ou privados, mas rearticula 'público' e 'privado' com base na própria forma de sociabilidade, fruto de uma vontade geral e interesse comum.

Entretanto, a partir dessa formulação, que coloca o homem na condução de sua própria história[13], Rousseau faz não só a crítica do estado feudal-absolutista, assim como aponta as desigualdades da nascente democracia burguesia, centrando sua visão na condição de vida do camponês e artesão expropriados pelo avanço do capitalismo. Enquanto para Hobbes e Locke

[13] Interessante perceber que o entendimento de Rousseau quanto a uma não determinação prévia ou inata dos indivíduos, mas sim produto da sua própria sociabilidade e história, antecipa algumas questões centrais no pensamento marxista. Para Coutinho (2011) tais formulações são importantes prévias do que Hegel e Marx vão refletir sobre a ontologia do ser social. O próprio Gramsci (1999) contribui para esta reflexão em suas notas dos cadernos do cárcere. Voltaremos oportunamente a esta questão no capítulo II, em que apresento a discussão em Gramsci sobre sujeito histórico, sua individualidade e coletividade.

o contrato social serviria para beneficiar igualmente a todos os homens (tendo o Estado uma instância separada), em Rousseau este contrato social, pelo contrário, legitimaria a desigualdade entre os homens, sobretudo, aqueles que detinham mais propriedade e riqueza.

Essa concepção se afasta de Locke, para quem o Estado deveria proteger o direito natural dos homens à propriedade. Rousseau considera a própria propriedade como a origem da desigualdade, levando a "perda da autonomia e, por conseguinte, da independência e da liberdade dos indivíduos" (COUTINHO, 2011, p. 25), de forma que o Estado não agiria em prol de uma vontade geral, mas sim por meio de uma legalidade e direito que fosse reconhecida por todos, tanto para os proprietários, quanto para os não proprietários.

É importante ressaltar o aspecto da vontade geral em Rousseau – que mais tarde será retomado e superado por Gramsci quando formula sobre o conceito de hegemonia, coerção e consenso. Se o Estado, que emerge das revoluções burguesas, não elimina as desigualdades de riqueza e propriedade, não se pode dizer com isso que há o predomínio da vontade geral e do interesse comum. Por esse aspecto, Coutinho (2011) bem sinaliza quanto aos limites do liberalismo clássico, por não conseguir superar os interesses individuais, de forma que a vontade geral não podia existir enquanto não houvesse a supressão da vontade de todos, isto é, dos interesses e vontades pautados em determinados indivíduos.

A saída dada por Rousseau para a plena vontade geral acaba por se basear em concepções idealistas, centrada na renúncia dos interesses particulares pelos próprios indivíduos. De acordo com Coutinho (2011, p. 36), Rousseau "parece indicar a crença de que existe em cada indivíduo uma faculdade capaz de elevá-lo ao nível do interesse comum, ao nível do que chama de "virtude"", sendo um movimento essencialmente ético. Porém, essa saída pautada em uma questão ética e moral não permite a existência das próprias contradições, antagonismos e mediações entre os interesses individuais e universais, entre o público e o privado no interior da sociedade e Estado liberal-burguês.

A crítica de Marx (2010a) esclarece os limites desse pensamento de Rousseau. Mesmo que se pretendesse uma elevação ética e superação dos interesses individuais no Estado, a questão se conservaria em uma emancipação puramente política, isto é, o homem cidadão se separaria do homem burguês, porém, isso não impediria a manutenção das desigualdades próprias do capitalismo. Neste sentido, cumpre destacar que a crítica de Rousseau não centrava na sociedade em geral, na medida em que não há uma proposição de cunho socialista ou comunista, mas sim trazer um caráter mais equitativo e igualitário da riqueza, e não abolir propriamente a propriedade privada (COUTINHO, 2011).

Contudo, a própria crítica de Rousseau quanto à origem da desigualdade (propriedade privada), apesar de ser limitativa quanto aos resultados e as condições para a superação (como um movimento essencialmente de elevação ética e de virtudes), não deixa de apontar para as contradições da burguesia e do capitalismo, tanto que, como lembra Coutinho (2011, p. 27), Rousseau tornou-se "um dos principais alvos da crítica de quase todos os liberais, desde os iluministas de seu tempo (como Voltaire) até os neoliberais do século XX (como J.L.Talmon), passando pelos liberais antidemocratas do século XIX (como Benjamin Constant)". Não poderia ser diferente, afinal, Rousseau questiona o direito natural (propriedade), escancara as desigualdades e coloca em voga a contradição objetiva e histórico-ontológica (COUTINHO, 2011) do progresso humano e das transformações ocorridas até então no mundo, com a entrada em cena da burguesia em muitas revoluções contra a ordem feudal-absolutista.

Apesar da oposição ao jusnaturalismo, Hegel (1770-1831) toma as formulações de Rousseau para dar nova forma e entendimento a partir do tempo histórico em que viveu. Aqui, já temos concepções que vão ocupar o cerne das reflexões de Marx e do próprio marxismo.

Para Hegel, há uma importante reversão na análise: ao invés de Rousseau, que como vimos observava com pessimismo e crítica a emergente sociedade burguesa, cuja superação só seria possível dentro de uma renúncia da vontade e interesses individuais (pautado em uma essência ética) – dentro da aposta dual entre o homem burguês e o homem cidadão –, tratava-se de desvendar e entender, através de uma mediação dialética, como se organiza a própria sociedade burguesa, com todas as suas contradições e desigualdades.

De acordo com Montaño e Duriguetto (2011, p. 31), Hegel entende a sociedade civil-burguesa como "esfera das relações econômicas, jurídicas, administrativas, não mais opondo estado de natureza e estado civil pela conformação de um "contrato"". Ou seja, ele vê na sociedade civil diversas associações (classes) que possuem interesses econômico-corporativos distintos e antagônicos entre si. Assim, Hegel atém de Rousseau o conceito de vontade geral, não para afirmar a ética e virtude de cada indivíduo para os interesses público-universais (renunciando seus próprios interesses particulares), mas como esses interesses econômico-corporativos se tornam um interesse comum, isto é, se universalizam para todo o conjunto social.

Essa universalidade, que se torna vontade geral em-si e para-si é o Estado, como superação dialética da sociedade civil-burguesa. Nas palavras do próprio Hegel, "o Estado é a substância ética consciente de si, a reunião do princípio da família e da sociedade civil; a

mesma unidade que existe na família como sentimento do amor, é a essência do Estado"[14], ou seja, atribui ao Estado uma determinada racionalidade, dá a sua função a universalização dos interesses humanos – como espírito objetivo e absoluto.

A partir dessa formulação, Hegel realiza sua crítica a vertente do liberalismo de Locke, para quem o Estado deveria arbitrar para a defesa dos interesses e direitos naturais do homem (mesmo que se mantenha a desigualdade), assim como não dissocia os interesses privados do público, tampouco elimina a esfera privada (como pretendia Rousseau). O mérito de compreender e identificar as corporações ou associações que se firmavam na sociedade civil-burguesa (e de como os interesses individuais se tornam coletivos), expressou na mudança de uma análise não pelo que deveria ser a sociedade civil (num plano ideal), mas sim efetivamente como ela se constrói e é na realidade – fato que, como ressalta Coutinho (2011), foi importante para a compreensão do pluralismo político-institucional da sociedade moderna. Entretanto, esse aspecto contrasta com as conclusões a que chegou a respeito da afirmação do Estado como superação e substância ética.

Se o Estado para Hegel é a expressão universal, a vontade geral em-si e para-si que condensa os interesses comuns, qual o espaço para as contradições no interior do Estado? Se o Estado é a substância ética máxima, existe espaço para superação do próprio Estado? Ao tratar dos elementos como a dialética, Hegel acaba fechando qualquer possibilidade de superação do Estado – cabendo aos indivíduos que dele participa apenas conhecer tal vontade geral e atuar segundo ela, com todas as suas normas. Tendo o Estado como um fim-limite, a própria história já estaria resolvida, como afirma Coutinho (2011, p. 51), "o problema de Hegel foi ter colocado o Estado como um limite em si mesmo, ou seja, como uma instância máxima alcançada pela história". Portanto, ao analisar o Estado, Hegel trava o próprio movimento dialético da história.

Do mesmo modo, para garantir a vontade geral, já que o Estado é a única e última instância possível de organização da sociedade civil, Hegel confere a uma determinada classe e camada de dirigentes burocratas a responsabilidade de realizar o interesse comum – perdendo, com isso, o próprio horizonte democrático. Assim, a forma de governo defendida é a monarquia constitucional, na figura do soberano e de uma camada parlamentar para fazer valer a Constituição, que expressaria a vontade geral. Nas palavras de Hegel, a Constituição é

[14] Ver em Weffort (1989, p. 122). A respeito da família e sociedade civil, Coutinho (2011) sinaliza que Hegel distingue as formas universalizadoras de interesses. A primeira seria a família, na esfera do ser social que, interagindo com a família, estabelece normas comunitárias para ação e comportamento dos indivíduos. A segunda forma seria a própria sociedade civil-burguesa, em que prevalecem os interesses corporativos. A última forma universal é o próprio Estado.

o poder do Estado e o querer racional, de forma que "é a justiça existente, como realidade da liberdade no desenvolvimento de todas as suas determinações racionais"[15].

Hegel exerceu forte influência no pensamento alemão do século XIX, em um momento de grandes transformações pelas revoluções burguesas, mas também da condição atrasada em países tais como a própria Alemanha (que se dividia em reinos da antiga Prússia). Para Coutinho (2011, p. 55), um dos méritos de Hegel foi mostrar que a vontade geral não se apresenta como um "apelo ético à "virtude" dos indivíduos, mas deve ser concebido como tomada de consciência de interesses que se tornam comuns – ou tendem a se universalizar – já a partir da própria realidade objetiva", ou seja, os homens transformam a realidade, mas são também por ela transformados (por isso a mediação e a dialética estão presentes em suas formulações). Porém, ao trazer o Estado como espírito objetivo e absoluto (como superação da sociedade civil-burguesa) e sugerir uma camada de burocratas (classe eleita) para conduzir os interesses comuns, Hegel acaba abrindo fragilidades que serão criticadas por Marx, dentro de uma dura realidade em que o modo de produção capitalista impunha aos trabalhadores e seus primeiros levantes e protestos que modificaram decisivamente a forma de entender o Estado e a sociedade civil no pensamento político-filosófico.

As mudanças no decorrer do século XIX e a consolidação da burguesia como classe dominante, trouxeram novos elementos e complexidades para o Estado moderno e a sociedade civil. Engels (2010) bem sinaliza o conjunto dessas transformações quando aponta os efeitos histórico-sociais da Revolução Industrial Inglesa – que se expandiu para outras nações, impulsionando a indústria, modificando as forças produtivas e as relações sociais de produção[16], expropriando a massa de trabalhadores dos seus meios de produção, criando antagonismos e contradições históricas que se verificam e se acentuam nos dias atuais. Junto com a burguesia, nasce o proletariado – a classe que vive do trabalho –, que se coloca em constante luta contra a burguesia para garantir condições objetivas de vida, dada a sua intensa exploração e pauperismo: as associações dos trabalhadores, a destruição e incêndio das fábricas, tais como o ludismo (quebra das máquinas) e o cartismo (apesar de reformista, com

[15] Ver em Weffort (1989, p. 124). Em outra passagem, Hegel chega a afirmar que "a Constituição monarca é, portanto, a Constituição da razão desenvolvida: todas as outras constituições correspondem a graus inferiores do desenvolvimento e da realização da razão" (WEFFORT, 1989, p. 129).

[16] De acordo com o Dicionário do pensamento Marxista, forças produtivas se referem aos meios de produção (as máquinas, por exemplo) e a força de trabalho (isto é, a mão de obra dos trabalhadores). Por sua vez, as relações de produção "são constituídas pela propriedade econômica das forças produtivas" (BOTTOMORE, 2001, p. 255), ou seja, trata-se das relações de trabalho, de produção e reprodução da base material da sociedade de um determinado modo de produção.

pautas estritas em melhores condições de trabalho), são exemplos e expressões da luta de classes no século XIX, do antagonismo entre burguesia e trabalhadores[17].

É no chão dessas transformações e das condições objetivas de vida engendradas pelo modo de produção capitalista e da sociedade burguesa, que Marx (1818-1883) debruçará toda sua análise crítica e inaugurará um pensamento e método que, posteriormente, se caracterizaria como marxismo – com distintas apropriações, interpretações e atualizações por parte dos intelectuais que tomaram Marx como referência teórica e prática. Apesar de estar situado na antiga Prússia, em um conjunto de pequenos reinos, à margem da consolidação da nova ordem burguesa e do Estado moderno (em países como a Inglaterra, França e Estados Unidos), Marx se forma e dedica inicialmente à atividade jornalística, como centro do debate com os intelectuais que o antecederam, tais como Hegel.

Para nossas pretensões, duas questões centrais marcam o eixo para o entendimento sobre o Estado em Marx[18]: primeiro, os apontamentos sobre os limites da filosofia e dialética hegeliana; segundo, sua prática militante e de adesão à luta dos trabalhadores, em um período histórico de agitações políticas das massas (tais como a Revolução de 1848, que colocou o proletário efetivamente como sujeito histórico e protagonista do processo revolucionário), que o conduziu a desmantelar e dissecar todo o funcionamento do modo de produção capitalista e as ações da burguesia como classe dominante.

Em um texto escrito entre 1843-1844, Marx (2010b, p. 46-47) critica o que seria a miséria da filosofia alemã, descolada da realidade concreta e pautada no idealismo, de forma que "não basta o pensamento insistir na sua concretização, é preciso que a própria realidade insista no pensamento". Com essa formulação, Marx não só adverte para aqueles filósofos que acham que só pelo produto do pensamento é capaz de transformar os homens e a sociedade, em algo puramente idealista (ideia pela ideia), mas amplifica uma questão que será retomada em "a ideologia alemã", escrita junto com Engels, entre 1845-1846: o pensamento e as ideias dos homens são produtos e estão condicionados pela sua vida material, isto é, não é a ideia que determina a realidade, mas é a realidade concreta – na qual o homem está em constante

[17] Já em 1845, ano de publicação de "A situação da classe trabalhadora na Inglaterra", Engels (2010, p. 308) observa que "a relação entre o industrial e o operário não é uma relação humana: é uma relação puramente econômico – o industrial é o "capital", o operário é o "trabalho" (...) [o burguês] não pode conceber uma relação com o operário que não seja a da compra-venda; não vê no operário um homem, vê *mãos* (*hands*), qualificação que lhe atribui sistematicamente". Este entendimento, junto com a análise da economia política e das determinações do capitalismo, marcará toda a trajetória política e intelectual de Engels, assim como de Marx.

[18] De antemão, advirto que não tenho pretensão debruçar sobre o debate se há ou não em Marx uma teoria do Estado. Entendo que muito mais do que buscar polemizar sobre essa questão, é compreender como a leitura de Marx traz uma importante ruptura com os Jusnaturalistas e o liberalismo, assim como da corrente idealista (como foi o 'espírito absoluto' em Hegel), fato que ficará mais clarificado ao longo dessa exposição.

interação – que determina os produtos de seu pensamento (e, portanto, suas próprias representações e ideias).

Com essa base, Marx inverte a equação de Hegel quanto a um "espírito absoluto", um estágio superior e máximo alcançado pelos homens em determinado tempo histórico – como foi para o Estado moderno em Hegel, como superação dos conflitos na sociedade civil. Para Marx (1998, p. 48), esse universal não é um "simples fato abstrato da "consciência de si", do espírito do mundo ou de algum outro fantasma metafísico, mas sim de uma ação puramente material (...)", ou seja, é pela análise da organização material da sociedade que gira o eixo de análise sobre o Estado.

Marx (1998) toma a sociedade civil burguesa[19] como análise para mostrar que o Estado moderno é um falso universal, uma visão alienada e de impossível consenso dentro da ordem do capitalismo e da burguesia. Com isso, não só escancara as contradições presentes no Estado, como aponta que "a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante" (MARX, 1998, p. 48), isto é, a classe dominante exerce a vontade geral, de forma que o Estado é uma forma de organização específica da burguesia e do capitalismo, para garantir seus interesses enquanto classe.

Com isso, Marx faz avançar na ideia de que somente uma classe é portadora da dissolução do Estado e superação da sociedade civil-burguesa: o proletariado; ou seja, na medida em que é a classe trabalhadora que vivencia toda a miséria, expropriação e exploração do modo de produção capitalista, é ela a portadora da tarefa revolucionária para a construção do comunismo (como fora nas tentativas, apesar de incipientes, da Comuna de Paris, em 1871, quando os trabalhadores tomam o controle da cidade Francesa).

Esta compreensão está presente e se move em dois textos fundamentais de Marx. Primeiro, a respeito do Manifesto do Partido Comunista (redigido com Engels em 1848), reitera o caráter destrutivo do capitalismo e da burguesia, centraliza a luta de classes e entende o Estado como comitê executivo da burguesia, que administra e sustenta seus interesses enquanto classe dominante. Porém, é no texto de 1852, intitulado "O Dezoito Brumário" (destinado à análise da conjuntura na França), que Marx complexifica sua análise sobre Estado, centrado no movimento histórico-concreto real dos homens. Aqui, muito longe da 'universalidade' e de 'consciência ética de si', o Estado é a expressão dos interesses de classe e das frações de classe, que estão em permanente disputa para se tornarem dirigentes e

[19] Em "A ideologia alemã", Marx (1998, p.33) entende a sociedade civil como "o conjunto das relações materiais dos indivíduos dentro de um estágio determinado de desenvolvimento das forças produtivas. Compreende o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e ultrapassa, por isso mesmo, o Estado e a nação, embora deva, por outro lado, afirmar-se no exterior como nacionalidade e organizar-se o interior como Estado".

dominantes (poder material e espiritual). Para além do resultado final a que levou na França, com a derrota dos trabalhadores no levante de 1848 e a restauração da monarquia com a figura de Luis Bonaparte (Napoleão III), cumpre destacar as disputas no parlamento entre classe burguesa, pequena burguesia, aristocracia, militares e as manobras utilizadas para manipular camponeses e retirar do processo qualquer elemento revolucionário dos trabalhadores.

Portanto, Marx superou e alterou radicalmente a forma com que vinha sendo teorizado o Estado e a própria sociedade civil, apontando as limitações do liberalismo e dos contratualistas – que onde veem direito natural dos homens e o Estado para garantir a liberdade e igualdade, Marx vê a acumulação primitiva, expropriação e exploração de uma classe sobre a outra, cujo 'direito' e a 'lei' é a expressão dessa dominação e não algo natural ou que tenha fim-limite[20]–, assim como nas correntes idealistas, que descolam a ação concreta dos homens na realidade, tomando as transformações da sociedade como produto do pensamento pelo pensamento. A sua contribuição influenciou intelectuais posteriores, exigindo a atualização teórica de Marx para as novas configurações do capitalismo e da classe burguesa.

Assim, compreendo que não podemos avançar para o pensamento de Gramsci, sem antes compor e recorrer brevemente aos novos elementos que surgem na virada para o século XX. Lênin (1870-1924) tem uma contribuição fundamental para captar a nova fase do capitalismo global, suas implicações objetivas e atualizações para as revoluções que se colocaram em curso. O imperialismo – com a faceta dos monopólios e controle do capital pelas grandes indústrias (a partir do desenvolvimento das forças produtivas) e a função dos bancos como capital financeiro – precipitou a 1ª Guerra Mundial (1914-1918) que, como condição central, teve o objetivo da expansão territorial para novos processos de exploração e acumulação por parte das nações europeias.

Porém, foi na Rússia, em que o capitalismo ainda não tinha adquirido o mesmo vigor que em outras nações do continente[21], que se colocou em marcha o levante da massa de

[20] Outro texto de fundamental relevância, "sobre a questão judaica", será retomado no capítulo 4, a respeito da discussão do negro na sociedade de classes. Sobre este texto, Marx (2010a) trava a polêmica com Bruno Bauer a respeito da confusão entre emancipação política e emancipação humana, tomando como objeto de análise (para a discussão da totalidade) a questão dos judeus (e o judaísmo) na antiga Prússia. A configuração do Estado moderno e o direito burguês (expresso em suas constituições) ratificaram as desigualdades com a pretensa liberdade individual e igualdade – "o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio" (MARX, 2010a, p. 53).

[21] Uma importante síntese das contribuições de Lênin sobre o desenvolvimento do capitalismo na Rússia está presente em Gruppi (1978). A Rússia até então era essencialmente agrária, cuja economia rural começava a ser

trabalhadores oprimidos pelo regime tzarista, levando a Revolução em fevereiro de 1917 (de caráter democrático-burguês) e, posteriormente, à Revolução de Outubro com Lênin e os bolcheviques. É importante perceber que Lênin (2007) pôs em movimento as contribuições de Marx, pôde presenciar o levante dos trabalhadores como a única classe capaz de derrotar o capitalismo, a burguesia e a dissolver o Estado. Como ressalta Florestan Fernandes (2007) – na apresentação de "O Estado e a Revolução" –, Lênin pode ver concretizado o movimento teórico-prático, isto é, a ação revolucionária concreta.

Para Lênin (2007), o Estado como aparelho repressivo da burguesia deveria ser substituído pela ditadura do proletariado, isto é, não se trata – como sugerem as correntes reformistas – de melhorar o Estado para atenuar suas contradições e conflitos, mas sim seu definhamento completo, que passa pela luta aberta do proletário contra a burguesia. Sob o controle dos trabalhadores – em uma frente única de operários e camponeses –, o Estado teria apenas a função de transição para o comunismo, fase em que as decisões da vida nacional se tornariam coletivas, com responsabilidade individual-coletiva – e Lênin (2007) toma o paralelo da experiência da Comuna de Paris (1871) em que o proletariado se organiza como classe dominante, ainda que em um contexto e período curto e restrito.

Essa contribuição de Lênin, especialmente sobre o imperialismo e a questão da ditadura do proletariado (que ganhou materialidade com a Revolução Russa), vai trazer um importante escopo nas reflexões de Gramsci sobre Estado, sociedade civil e o papel histórico e revolucionário da classe trabalhadora. Isso se deve, inclusive, à atenção dada ao método de Marx (e de Engels) para encontrar as determinações do capitalismo, que está em permanente mudança e atualização no decorrer do processo histórico, ganhando especificidades na formação social e político-econômica de cada país. Lênin observa isso para a Rússia, apreende o movimento dialético da superação do Estado (não pela perspectiva liberal-burguesa ou idealista), e Gramsci reassenta sobre novas bases a partir da realidade da Itália, mas que vai ganhar ampla repercussão para a análise das ações da classe burguesa e a função do Estado na contemporaneidade.

---

transformada pelas relações capitalistas, a partir da aquisição de propriedades privadas por camponeses ricos e a perda de terras por outras famílias camponesas, formando-se assalariados e trabalhadores agrícolas. Além disso, Gruppi (1978, p. 17) sinaliza para a relação dos artesões com os mercadores e como isso, junto com a agricultura, "vai ingressando já na fase mercantil, com a indústria manufatureira, enquanto essa indústria, por sua vez, liga-se ulteriormente com a moderna indústria mecânica que nasce nas cidades. Por conseguinte, o mercado capitalista na Rússia se forma no campo".

1.2. O Estado ampliado em Gramsci como ferramenta teórico-metodológica

O tópico anterior foi importante para mostrar que a teoria política e suas vertentes se constroem, na modernidade, a partir do avanço, complexificação e modificações das relações sociais e de produção dentro do capitalismo. Existiram intelectuais que, a partir de diferentes realidades, vinculações de classe e das condições objetivas de vida, buscaram refletir sobre o incipiente ou já desenvolvido capitalismo. Assim, Gramsci não inaugura a teoria política, mas sem ele talvez não consigamos compreender o funcionamento e a dinâmica da sociedade burguesa e o Estado na atualidade, diante de nossos próprios desafios históricos.

Gramsci nasceu no ano de 1891, em Alles, cidade na região da Sardenha (ilha a oeste da Itália). Suas experiências e pensamento se desenvolveram a partir das transformações engendradas pelo capitalismo no século XX: a primeira guerra mundial (1914-1918), de cunho imperialista e com consequências para as precárias condições de vida dos trabalhadores no continente europeu; a Revolução Russa de 1917, que mobilizou as massas operárias e camponesas contra o regime tzarista; o levante dos operários na Itália, que levou as ocupações de fábrica da FIAT e o conselho dos operários em Turim (1919-1920), assim como das incidências e agitações populares por todo o continente europeu, tais como na Alemanha, Hungria, etc., fruto dos acontecimentos da Revolução Russa e das graves crises geradas pela guerra.

As contribuições teóricas de Gramsci também se desenvolvem com sua atividade jornalística e político-partidária, especialmente, quanto aos rumos e percalços para revolução proletária, frente aos resíduos burocráticos e reformistas nos partidos de esquerda (a exemplo do Partido Socialista Italiano – PSI, que o levou a ruptura e fundação do Partido Comunista Italiano - PCI) e as táticas e estratégias de organização e luta. Tudo isso em meio à contraofensiva do capital e reestruturação produtiva do capitalismo, que levou ao arrefecimento das lutas dos trabalhadores e, no caso específico da Itália, na derrota do movimento operário[22] e a ascensão de Mussolini (a partir da Marcha sobre Roma, em 1922), marcando as transformações que levam ao fascismo, a perseguição aos comunistas e a própria

[22] Fresu (2017) analisa o contexto histórico que permitiu a ascensão e a consolidação do fascismo na Itália. Sobre as derrotas da classe trabalhadora, aponta para as contradições no interior do PSI, os acordos com a burguesia e a cisão no Congresso de Livorno, que leva ao surgimento do PCI. Por outro lado, o próprio PSI permaneceu como um "partido do parlamento, incapaz de desenvolver qualquer atividade além do direito de tribuna da democracia parlamentar" (FRESU, 2017, p. 51). Ou seja, houve a incapacidade de dar respostas para os anseios da classe trabalhadora – abrindo flancos para que o próprio fascismo capilarizasse as massas populares. Destaca ainda Fresu (2017, p. 53) que "a tarefa política deve ser traduzir em linguagem teórica os elementos da vida histórica, e não, vice-versa, pretender plasmar a realidade com esquemas abstratos e planos elaborados previamente".

prisão de Gramsci em 1926 (até a sua morte, em 1937), onde formulará as páginas que compõem os cadernos do cárcere[23].

Gramsci não esteve preso na leitura de uma versão economicista e evolucionista da história, como se todos os acontecimentos pudessem ser explicados pela economia e que o capitalismo teria seu fim programado quando alcançasse sua evolução máxima, em que todas as suas bases e condições objetivas e subjetivas para sua reprodução estiverem esgotadas. Rejeitou a linearidade do tempo, como se a história fosse um processo automático e mecânico – retirando a centralidade e a vontade de homens e mulheres da história –, direcionando suas críticas às interpretações oportunistas dadas a Marx, não hesitando nas dissidências com os próprios movimentos que assumissem essa posição[24].

Tais experiências, como lembra Simionatto (2011, p. 35), o conduziram na "sensibilidade para a luta, para a construção de uma nova ordem social, de uma nova cultura, de um novo projeto político". O desenvolvimento do pensamento de Gramsci tem por questão central a classe operária e camponesa em curso, a preocupação em construir uma nova sociedade, que passa pela construção da hegemonia dos trabalhadores.

A problemática do Estado em Gramsci (2014, p. 248) pode ser colocada a partir da §88, do caderno 6, intitulada 'Estado guarda-noturno', quando formula que "Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia couraçada de coerção". Nesta nota, Gramsci recusa a interpretação liberal, em que compete ao Estado tutelar e garantir as leis e a ordem pública (como vimos a partir da corrente jusnaturalista). Como bem pontua Buci-Glucksmann (1980), ao colocar o problema do Estado na tradição liberal e trazer a questão da hegemonia, Gramsci não só rechaça uma concepção que oculta a ação de classe no Estado, isto é, como Estado-sujeito, dotado de vontade própria, separado e neutro para com o conjunto da sociedade civil; como também trata da hegemonia para indicar o consenso (direção moral e intelectual em torno de um projeto) e a coerção (força) de uma classe sobre outras classes. Assim, se por um lado o Estado em sentido estrito se refere aos seus aparelhos de Estado

[23] Dada a primeira menção aos "cadernos do cárcere" nessa tese, ressalto que utilizarei a edição da civilização brasileira dos Cadernos do Cárcere, disposta em 6 volumes. Para facilitar o leitor, estabeleço o seguinte critério: além do ano de publicação e a página, indicarei o caderno e a respectiva nota (pelo símbolo §). Nesta edição brasileira, os Cadernos estão divididos em "miscelâneos", em que Gramsci aborda sobre assuntos diversos (cadernos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 15 e 17) e os "especiais" (cadernos 10, 11, 12, 13, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 e 29) em que há o desenvolvimento de temas específicos.

[24] A exemplo dos próprios direcionamentos contra os partidos que assumiam posturas reformistas (em que se adia o processo revolucionário e aceita as pequenas reformas concedidas pelo capitalismo, típicas da social-democracia) e de uma visão maximalista (que se aproxima de certo fatalismo e mecanicismo, a espera do dia em que o capitalismo cairá, negando, por conseguinte, qualquer disputa no Estado e na preparação e condução ideológica das massas populares ao processo revolucionário).

(polícia, exército, aparato administrativo, etc.), por outro, o sentido ampliado (sociedade civil + sociedade política) revela como determinada classe disputa o consenso na sociedade civil e eleva para a sociedade política, para o Estado, a sua visão de mundo e seu projeto social e político-econômico.

Há uma diferença fundamental na forma em que Gramsci (2014) entende a sociedade civil com relação a Hegel, assim como para o próprio Marx. Na §137 afirma que por Estado "deve-se entender, além do aparelho de governo, também o aparelho "privado" de hegemonia ou sociedade civil" (GRAMSCI, 2014, p. 258), isto é, qualificada como hegemonia política e cultural de uma classe sobre o conjunto da sociedade. Como vimos, Hegel pensa a sociedade civil pautada nas corporações, nos interesses que se realizam em grupos, cuja superação é o Estado, enquanto universalidade ética. Já para Marx (1998), é o conjunto das relações materiais dentro de um estágio determinado do desenvolvimento das forças produtivas. O que Gramsci busca afirmar, como ressalta Simionatto (2011, p. 71), é que a sociedade civil compreende "o emaranhado das instituições, ideologias, projetos e interesses de classe distintos e, portanto, espaço de disputa pela hegemonia"[25].

A experiência histórica de Gramsci permitiu com que visse outra configuração de Estado e sociedade civil, muito mais complexa daquelas identificadas no tempo histórico de Hegel e Marx. Porém, a grande contribuição foi ter identificado as mediações, conflitos e disputas na sociedade civil que evidenciam como se estabelece a dominação de classe no âmbito do Estado (em sentido estrito). Segundo Gramsci (2014, p. 121) "o Estado tem e pede o consenso, mas também "educa" este consenso através das associações políticas e sindicais, que, porém, são organismos privados, deixados à iniciativa privada da classe dirigente", ou seja, ao contrário da tese liberal-burguesa, que busca separar Estado e sociedade civil, amparada na concepção de Estado-sujeito (que oculta suas reais intenções), Gramsci (2014) oferece uma importante chave teórica e metodológica para compreender o Estado e a sociedade civil em caráter total, isto é, entende que a classe burguesa engendra mecanismos específicos de dominação em determinadas formações sociais e político-econômicas. Por isso, a questão da hegemonia é fundamental e indissociável, de modo a permitir desvendar as formas em que se difundem a ideologia dos aparelhos privados de hegemonia de cada classe.

[25] Na §47 do caderno 1, intitulada "Hegel e o associativismo", Gramsci (2014, p. 121) afirma que a concepção de associação (aparelho privado de classe) não pode deixar de ser em Hegel "vaga e primitiva, entre o político e o econômico, segundo a experiência histórica da época, que era muito restrita e dava um só exemplo acabado de organização, o "corporativo" (política enxertada na economia)". Já para Marx, "não podia ter experiências históricas superiores às de Hegel (ao menos muito superiores), mas tinha o sentido das massas, por sua atividade jornalística e de agitação". Ou seja, o que se sinaliza nessa nota é que Gramsci vê uma sociedade civil mais robusta e complexa, pelo próprio desenvolvimento do capitalismo.

Uma questão que auxilia nessa configuração do Estado e sociedade civil é a própria relação com as particularidades em que se sucedeu a revolução na Rússia. Certo que Lênin também se ocupa nas tarefas políticas e formativas da classe trabalhadora, na ditadura (hegemonia) do proletariado, porém a situação até então no oriente era completamente diferente daquela que acontecia no ocidente, nas sociedades em que o capitalismo tornava-se mais robusto – e que Lênin (2007) indicava quanto a sua fase imperialista. Na §16, do caderno 7, há uma importante formulação sobre esse aspecto:

> No oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; em medida diversa de Estado para Estado, é claro, mas exatamente isto exigia um acurado reconhecimento de caráter nacional (GRAMSCI, 2014, p. 266).

Essa robusta cadeia de fortalezas e casamatas por trás do Estado é a complexa sociedade civil, composta por classe e frações de classe, pelos aparelhos privados de hegemonia, pela difusão do aparato ideológico em busca do consenso das massas populares em torno de um projeto e direção social e político-econômico. Tratar da ampliação do Estado levou a Gramsci compreender a função que exerce os intelectuais de cada classe, não como sujeitos autônomos e estanques da realidade, mas como verdadeiros organizadores da cultura (em sentido amplo, que envolve modo de vida, aspectos objetivos e subjetivos), dando coesão ao projeto da classe dominante. Como afirma Gramsci (2001, p. 15) na §1, do caderno 12, "o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc.", ou seja, cada classe cria seu próprio quadro de intelectuais que lhe darão homogeneidade e função no terreno econômico, político e social – e que se complexifica ainda mais com o desenvolvimento das relações de produção, forças produtivas, divisão social e técnica do trabalho no capitalismo.

Tão intensa é a tarefa da classe trabalhadora, pois, para não incorrer em uma própria interpretação mecanicista do marxismo (como se as categorias e a teoria fossem únicas para a realidade concreta, independente do período histórico), as táticas e estratégias devem se modificar dentro dos contextos em que estão inseridos. Assim, os tipos de Estado no "oriente" e "ocidente" trazem modificações importantes: ao invés do assalto revolucionário, como ocorrera na Rússia, em 1917, como uma 'guerra de movimento', trata-se agora de pensar também na 'guerra de posição', já que "a sociedade civil tornou-se uma estrutura muito complexa e resistente às "irrupções" catastróficas do elemento econômico imediato (crises,

depressões, etc.)" (GRAMSCI, 2014, p. 73), ou seja, o elemento central é identificar como as classes e as frações da classe dominante exercem sua hegemonia, não apenas no terreno da estrutura (economia), mas também na superestrutura (aparato ideológico jurídico-político, leis, formas de pensar, agir, sentir, etc.).

Convém assinalar que, nessa chave de interpretação, o conceito de Bloco histórico se faz fundamental para entender a hegemonia. Bianchi (2008, p. 138) afirma que este conceito permite a "análise crítico-histórica da unificação dos processos de reprodução social das relações políticas e reprodução político-ideológica das relações sociais que se verificam de modo mais intenso no capitalismo contemporâneo", isto é, não há uma determinação da estrutura (economia, forças e relações produtivas) sobre a superestrutura (conjunto jurídico-político), mas sim uma unidade e distinção, de forma que as condições objetivas/materiais ocorrem em conjunto com as dimensões subjetivas. Com isso, Gramsci critica certa leitura economicista (redução de toda a realidade no aspecto econômico), retomando o próprio Marx (2008b) para afirmar que homens e mulheres – diga-se, as massas populares oprimidas – também tomam consciência das relações sociais no terreno das ideologias, criam uma vontade coletiva para alteração e construção de um novo bloco histórico[26]. Porém, não bastam só as vontades no terreno das superestruturas para a transformação, por isso a relação dialética entre estrutura e superestrutura, em que é necessário avaliar as condições objetivas e subjetivas de cada realidade.

Foi a partir dessa chave teórico-metodológica que Gramsci se preocupou a pensar a própria realidade italiana, em como as classes dominantes operaram naquele contexto, sem excluir, ressaltando, a sua capacidade de analisar também a realidade em outros países. O *Risorgimento* – processo de unificação da Itália no século XIX – não acompanhou essencialmente um projeto verdadeiramente nacional, fato que produziu uma região norte italiana desenvolvida do ponto de vista capitalista e um sul a reboque destes acontecimentos, composto por uma massa de camponeses desagregados e influenciados pela Igreja (Vaticano) e a burguesia agrária. Ao contrário da revolução de tipo radical-jacobina, em que a classe burguesa derruba os resquícios de uma ordem antiga (feudal) e radicaliza o projeto burguês – como ocorreu na França – o *Risorgimento* representou a "revolução passiva" ou "revolução

[26] Lembrando que Gramsci debate a questão da hegemonia observando atentamente as condições em que se deu a Revolução Russa de 1917 que, mesmo em um capitalismo pouco desenvolvido, despontou a organização das massas operárias e camponesas para a revolução socialista. Por outro lado, a contraofensiva do capital também trouxe problemas para o desenrolar da Revolução Russa e nas próprias linhas (táticas e estratégias) do movimento comunista quanto aos rumos da revolução proletária – tanto nos partidos de cada país (Rússia, Itália, Alemanha, Hungria, etc.), quanto da reunião desses partidos em torno da Internacional Comunista (IC).

sem revolução", privada de elementos que pudessem efetivamente realizar profundas reformas e alterações sociais e político-econômicas na Itália. De acordo com Simionatto (2011, p. 49) é uma revolução com a exclusão dos principais sujeitos históricos, ocorrendo a "hegemonia de uma fração do bloco dominante sobre as demais frações e uma ausência de hegemonia em face das classes subalternas"; na Itália, representou a dominação e direção do partido dos moderados, composto por dirigentes industriais, comerciais e grandes agricultores, sobre o partido da ação, composto pela pequena burguesia radical defensora da proposta republicana (SIMIONATTO, 2011).

Na §24 do caderno 19, Gramsci (2002b, p. 62) aponta que "a supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como domínio e como direção intelectual e moral", de forma que um grupo (classe) social deve se tornar dirigente antes de tomar o poder governamental (Estado). Mas aqui não se trata somente da classe dominante, mas nas próprias tarefas da classe subalterna (operários e camponeses) na atividade intelectual e moral, para que ela possa se tornar dirigente e hegemônica. Novamente, tem-se a relação entre estrutura e superestrutura, objetividade e subjetividade, para formação de um novo bloco histórico, ou seja, não só o substrato econômico, mas sim da atividade ideológica para que se crie uma vontade coletiva com a direção e hegemonia da classe trabalhadora – ressaltando que Gramsci formula de maneira mais intensa e madura seu pensamento sobre a realidade italiana, o Estado e a hegemonia no período carcerário, já com a consolidação do fascismo e a própria adesão das massas camponesas (que mais tarde ganhará maior reflexão na "questão meridional") ao projeto de Mussolini, justamente pela falta de uma atividade intelectual e moral, da elaboração da consciência crítica.

Neste sentido, pela sua vinculação e adesão a luta dos trabalhadores, Gramsci percorre todo um debate em torno da cultura e, por conseguinte, da educação, da escola – tais como a questão da escola unitária, não distinguindo o trabalho manual do intelectual –, assim como da elevação do nível de consciência crítica, da superação do burocratismo e do nível econômico-corporativo das organizações da classe trabalhadora, a importância de se formar política e educativamente as massas populares, construindo seu próprio quadro de intelectuais, em torno de um projeto de sociedade que se ocupe em construir outra hegemonia.

Como afirma Mendonça (2014, p. 38), a contribuição de Gramsci "além de altamente dinâmica e enriquecedora para a compreensão do papel do Estado na atualidade, é coerente com o jogo de contradições que atravessa sociedade civil e sociedade política". O Estado moderno é produto do capitalismo, forma irreconciliável das classes sociais, maneira pela

qual a classe burguesa o disputa para garantir seus interesses quanto à acumulação e reprodução do capital, exploração e expropriação da classe trabalhadora, manutenção da propriedade privada e a desigualdade entre as classes – mesmo valendo-se de princípios (que considero falsos universais) tais como liberdade, igualdade, cidadania, direitos individuais ou democracia[27].

Toda essa sustentação acerca das vertentes teóricas sobre Estado e a escolha metodológica em Gramsci demarca não apenas um campo teórico para a pesquisa, mas também prático-militante, pois entendo que além das aparências discursivas impostas pela classe dominante, em que se insere a sociabilidade liberal-burguesa (que toma o Estado-sujeito para esconder sua ação de classe, afastando as massas populares dessa compreensão da dimensão da luta de classes no Estado), empenho em mostrar a dialética, a contradição, apreender o avesso e ir ao contrapelo do que é realidade aparente e imediata. Isto é, ao contrário da ideologia dominante, para quem a economia e a política pairam acima da vontade individual e coletiva (como 'mão invisível'), fato que impede a grande massa dos trabalhadores tomarem consciência quanto a sua posição de sujeito histórico, que intervém e produz a realidade, procuro mostrar a luta de classes que se estabelece na sociedade civil e no Estado, implicando decisivamente para o objeto central desta tese, que são as comunidades quilombolas – no âmbito da política pública, território e organização coletiva dos/as trabalhadores/as.

Portanto, abrimos para o próximo tópico três análises que considero fundamentais. Primeiro, a respeito do neoliberalismo como etapa histórica da organização produtiva do capitalismo, que até hoje perdura como agenda da classe dominante, com graves consequências para a classe trabalhadora nas últimas décadas. Contudo, ressalto para as advertências de Fontes (2010, p. 154) quanto ao uso da categoria neoliberalismo, sobretudo, para não incorrer em contrastes e vislumbres com o período do "Estado de bem-estar social",

[27] Sempre me recordo e recorro à formulação de Wood (2011, p. 184), para que não tenhamos dúvida em afirmar que são falsos os valores liberais-burgueses, pois se apresentam para o conjunto da sociedade como leis eternas e naturais, valendo a pena a longa citação: "Na democracia capitalista, a separação entre a condição cívica e a posição de classe opera nas duas direções: a posição socioeconômica não determina o direito à cidadania – e é isso o democrático na democracia capitalista -, mas, como o poder do capitalista de apropriar-se do trabalho excedente dos trabalhadores não depende de condição jurídica ou civil privilegiada, a igualdade civil não afeta diretamente nem modifica significativamente a desigualdade de classe – e é isso que limita a democracia no capitalismo. As relações de classe entre capital e trabalho podem sobreviver até mesmo à igualdade jurídica e ao sufrágio universal. Neste sentido, a igualdade política na democracia capitalista não somente coexiste com a desigualdade socioeconômica, mas a deixa fundamentalmente intacta". Apesar de esclarecedor, tenho minhas dúvidas se realmente a posição socioeconômica não determina o direito à cidadania. Ao menos no Brasil e nos países periféricos, os historicamente oprimidos na condição de classe, origem, raça e gênero (negros, mulheres, camponeses, etc.) continuam à margem da pretensa cidadania e, quando a reivindicam, são tratados com repressão e violência.

isto é, não há rupturas entre os dois períodos, mas o "conteúdo similarmente capitalista e imperialista que liga os dois períodos". Isso vale, inclusive, contra os generalismos que apagam a "discrepância que predominara entre a existência da população trabalhadora nacional nos países imperialistas e nos demais" (FONTES, 2010, p. 154). O que é tido como período "áureo" do capitalismo teve implicações na intensificação da exploração e expropriação da força de trabalho, cuja política de "bem-estar social" sequer se aproximou de países tais como o Brasil. Porém, mantenho a categoria neoliberalismo para carregar o viés de denúncia (FONTES, 2010), reconhecendo os seus limites teóricos, bem mais modesto. Segundo, uma reflexão acerca do sentido das políticas sociais no capitalismo, assim como dos seus contornos na etapa neoliberal, com implicações para as comunidades quilombolas no Brasil. Terceiro, as consequências do neoliberalismo no Brasil e um esforço de situar a conjuntura, especialmente, nos últimos 20 anos, que demarca a fase do Partido dos Trabalhadores (PT) no poder – com Lula-Dilma –, a ruptura por meio de um golpe político-parlamentar e midiático em 2015 e a ascensão da extrema-direita, pautada no discurso fascista, com a eleição de Jair Bolsonaro.

1.3. A ofensiva neoliberal como etapa histórica do capitalismo

Lênin (2008) identifica no capitalismo a sua fase superior: o imperialismo. Certo que é uma fase do desenvolvimento capitalista, marcada pelos grandes monopólios, que concentra diversos ramos da produção e desenvolve as forças produtivas, aliado ao papel exercido pelo capital financeiro, isto é, os bancos e suas vultosas aplicações, rendimentos e fusões com o capital industrial. Concomitante, empenha-se no imperialismo a partilha do mundo pelas grandes potências, lançando e estendendo sobre outras regiões a política neocolonial de posse e controle monopolista. Trata-se aqui, nessa formulação, do início do longo século XX, marcado pelas guerras territoriais (como expressão máxima a 1ª e 2ª Guerra Mundial), crises de superprodução e novas etapas da organização do capitalismo, mas sem perder sua essência imperialista.

O modo de produção capitalista necessita da acumulação de capital para sobreviver, necessita constantemente do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção para garantir suas taxas de lucro pela extração da mais valia. Com isso, lança-se sobre o globo sua ofensiva para garantir condições de acumulação extraordinárias, seja por meio da guerra, da colonização ou por meio das relações de influência nos países com

economias dependentes, apropriando boa parte do excedente econômico produzido. Porém, como destaca Fontes (2010, p. 165) extrapola-se as observações de Lênin (2008) quanto a união de capitalistas e banqueiros, de forma que a ação dos monopólios e conglomerados se torna "cada vez mais fusional e abstrata, incorporando doravante não apenas bancos e indústrias, mas qualquer forma de capital, com os grandes circuitos de distribuição", com massas de capitais (portador de juros ou resultante do mais-valor) "que em muito excedem suas bases de exploração prévia, dada a massa impressionante de valor a valorizar" (FONTES, 2010, p. 165). O próprio imperialismo se acentua e complexifica, tratando-se, nos termos de Antunes (2009), da característica expansionista, destrutiva, mundializada e incontrolável com que se dá o avanço do capital.

Essa via concentradora, espoliativa e destrutiva do capital impacta diretamente na condição da única classe despossuída dos meios de produção: os trabalhadores. E a acumulação do capital, que penetra de formas distintas por todo o globo, para garantir elevadas taxas de lucro, necessita da sobreexploração e expropriação do trabalhador, submetendo-o a jornadas excessivas de trabalho com baixa massa ou composição salarial, com pouco ou nenhum direito, impactando, assim, nas suas condições objetivas e subjetivas de vida.

Essa relação é fruto do antagonismo irreconciliável entre a classe burguesa, detentora dos meios de produção, e a classe trabalhadora, expropriada e explorada pelo capitalismo. É a classe burguesa que engendra as fases do capitalismo, valendo-se do Estado para garantir sua dominação e hegemonia de classe, por meio de suas trincheiras, fortalezas e casamatas, tanto pela coerção, por meio do uso da força e de todo o aparato institucional repressivo (polícia e exército), quanto do consenso, por meio da difusão da ideologia de classe em torno de uma sociabilidade e organização material e subjetiva da vida humana.

Hirsch (2010) contribui para este debate ao qualificar uma teoria materialista do Estado sob a ótica das contradições do capitalismo e do antagonismo entre burguesia e trabalhadores. Para o autor, "a teoria materialista do Estado diferencia o "Estado" de outras formas históricas de dominação política, [...] implantado como aparelho centralizado de força com o desenvolvimento do capitalismo e da sociedade burguesa" (HIRSCH, 2010, p. 22). Diferencia-se, por exemplo, do feudalismo e absolutismo, em que o rei ou monarca centralizava em suas mãos o poder político e econômico. Com a insurgência da sociedade liberal-burguesa e o Estado moderno, ocorre a (suposta) separação entre política e economia, entre público e privado.

De acordo com Hirsch (2010, p. 29), a novidade na sociedade liberal-burguesa centra-se na perspectiva de que a "livre troca de mercadorias no mercado, concorrência e liberdade formal dos assalariados para vender a sua força de trabalho só podem ser garantidas caso a classe economicamente dominante deva renunciar à aplicação direta dos meios de força". Ou seja, se a coerção da classe dominante nas sociedades feudais ou escravistas ocorria de forma direta, com a sociedade burguesa é transferida ao Estado. Neste sentido, quem deve garantir a coerção e a garantia de que os trabalhadores vendam sua força de trabalho é o Estado, como instância última de força para punir crimes ou violações de regra (leis), garantindo o direito à propriedade privada e as condições para exploração. O Estado, assim, aparece como fetiche, pois oculta a dominação de classe. A visão de um Estado neutro, separado da economia, esconde as reais intenções e a luta de classes em sua materialidade.

O Estado, como fetiche e produto do desenvolvimento histórico do capitalismo, tem se prestado muito bem para o objetivo central: criar e estabelecer condições para garantir o processo de acumulação do capital. Para isso, organiza-se também de forma distinta ao longo do processo histórico pelas mudanças e reestruturações produtivas do capitalismo. Por outro lado, cada vez mais as nações imperialistas, os grandes monopólios e o mercado financeiro controlam o mundo e o processo de exploração e de acumulação de capital, desestabilizando economias dependentes, fragilizando e agonizando a classe trabalhadora, reorganizando a divisão social e internacional do trabalho, avançando de forma destrutiva sobre o meio ambiente e a biodiversidade em geral.

Porém, nem tudo se apresenta de forma tão rígida. As revoltas das massas exploradas, as revoluções, as guerras de libertação nacional, as agitações, os protestos e as greves também abalam as estruturas sociais e político-econômicas da classe burguesa. Como bem lembra Marx (2008a), a burguesia forjou também as armas que levarão à sua própria ruína, isto é, os trabalhadores, que tomam consciência no terreno das contradições materiais do capitalismo e passam a se organizar para fazer frente aos processos de expropriação e exploração. Reivindicam historicamente melhores condições de vida e de trabalho, mas também são portadores do projeto revolucionário, para que eles (nós) próprios consigam (consigamos) construir outra hegemonia, outra forma de organizar a vida material humana.

O capitalismo também não vive sem suas crises de acumulação e produção, que impacta diretamente nas taxas de lucro. Quando isso acontece, lembra Marx (2008a, p. 19), a burguesia busca a superação por meio da destruição forçada das forças produtivas ou por meio da "conquista de novos mercados e da exploração mais intensa de mercados antigos", ou

seja, inicia-se (por meio dos grandes monopólios) a busca da acumulação e retomada das taxas de lucro em países que possibilitam condições de sobreexploração, por meio de legislações trabalhistas frágeis – e mesmo ambientais –, com reduzida ou sem qualquer seguridade/proteção ao trabalhador (em termos do que é público, isto é, previdência, saúde, moradia, transporte, educação, dentre outros).

Portanto, para compreender o neoliberalismo, devemos inseri-lo como etapa histórica do modo de produção capitalista, ou seja, como reestruturação produtiva para retomar os índices e manter elevadas as taxas de lucro da burguesia. Com isso, altera-se também a relação entre capital-trabalho e a função do Estado. Tomaremos aqui, nos termos de Harvey (2012, p. 307), o capital como um processo, e não uma coisa, isto é, envolve produção e reprodução da vida social e material humana, processo que "mascara e fetichiza", que altera as relações de trabalho, a organização da vida material e subjetiva, cria novos padrões de sociabilidade e consumo. Neste sentido, convém retomar os acontecimentos que se sucederam no século XX, que tem nos desdobramentos da 2ª guerra mundial (1939-1945), de caráter imperialista e totalitarista, assim como do genocídio provocado pelo nazismo e fascismo, o ponto nodal.

A segunda grande guerra, para as nações imperialistas envolvidas diretamente (Inglaterra, França, Alemanha, Itália, Rússia, Japão e Estados Unidos), trouxe como saldo final a morte de milhões de pessoas, produzindo um colapso social, econômico e político. Para evitar uma nova crise catastrófica como a de 1929 e impedir que se ressurgisse as rivalidades geopolíticas entre as nações envolvidas na guerra, foi necessário reassentar o capitalismo por meio de um acordo entre classe burguesa e trabalhadores (HARVEY, 2008). Diversos acordos e agências multilaterais surgiram para criar a estabilidade global do capitalismo e impedir o avanço da União Soviética no leste europeu: a Organização das Nações Unidas (ONU), o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI), além de acordos como o de Bretton Woods (que estabeleceu relações comerciais e a conversão por meio do padrão dólar-ouro), além do próprio Plano Marshall, lançado pelos Estados Unidos para restaurar a economia dos países do ocidente Europeu.

Esta fase pós 2ª guerra inaugura o que conhecemos como "Estado de bem-estar social", pelas ideias de Keynes (ou Keynesianismo), e do padrão de acumulação de capital fordista/taylorista[28], cuja gênese desenvolvimentista pautou-se pela produção industrial e de

[28] De acordo com Antunes (2009, p. 38) o fordismo baseava-se na "produção em massa de mercadorias, que se estruturava a partir de uma produção mais homogeneizada e enormemente verticalizada". O trabalhador aparecia como apêndice da máquina. Já o taylorismo incorporava a lógica do controle do tempo para maior produtividade,

consumo em massa, fato que permitiu aos países centrais alcançarem taxas fortes de crescimento (HARVEY, 2012). Concomitante, o Estado assumiria o papel de interventor e promotor do pleno emprego, do padrão salarial, das políticas assistenciais, tais como saúde, educação e infraestrutura. Para Harvey (2008), esse período – que perdurou até as décadas de 1970 e 1980 – marca um Estado que internalizou as relações de classe, de forma que as instituições da classe trabalhadora (partidos e sindicatos) também tivessem influência no Estado. Contudo, se para a Europa a social-democracia apresentava-se como exitosa para as condições de acumulação do capital e o pacto com a classe trabalhadora, o mesmo não poderia ser dito com relação aos países de economias dependentes – e vale algumas considerações a esse respeito.

O processo de organização com base no "Estado de bem-estar social" não se verificou, por exemplo, nos países latino-americanos (assim como nos países do continente africano). É importante perceber como a América Latina entrou na agenda do desenvolvimento capitalista por meio do conjunto de ideias e formulações político-econômicas difundidas pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), criada em 1948. O pensamento Cepalino via a questão do subdesenvolvimento latino-americano como um processo teleológico, isto é, traçando estratégias de desenvolvimento com base na aceleração da industrialização e transferência de tecnologia.

Contudo, ao contrário da dualidade ou da tese 'etapista', que levaria estes países ao patamar das nações desenvolvidas, o subdesenvolvimento é produto do capitalismo, ou seja, as economias periféricas e dependentes são essenciais para a acumulação do capital. Neste sentido, as contribuições de Fernandes (1976) são elucidativas para entender a realidade brasileira, por dois aspectos centrais: primeiro, uma revolução burguesa no Brasil que se alimentou de formas arcaicas, herdadas do sistema colonial-escravista, para acumulação do capital por meio da sobreexploração do trabalhador; segundo, uma classe burguesa que não rompeu (por sua própria escolha) a relação de dependência com as economias centrais, de maneira que a forma com que se dá a exploração do trabalhador no Brasil deve garantir a produção de um excedente econômico que seja apropriado de forma dual, destinado tanto à burguesia internacional, quanto nacional[29].

---

racionalizando e compartimentando o processo produtivo. O bom indicativo quanto à expressão do fordismo-taylorismo está no filme "Tempos modernos", de Charles Chaplin, representação artística e crítico-visual do ponto de vista do trabalhador.

[29] Voltarei oportunamente a esta questão no capítulo IV, dedicado especificamente para refletir sobre a questão do negro na sociedade de classes e o racismo como elemento estrutural do capitalismo dependente.

Os desdobramentos são apresentados por Oliveira (2013), quando explora a realidade brasileira a partir do processo de industrialização já nos anos 1930 (com o protagonismo da burguesia urbana sob a rural) e que se estende nas décadas posteriores. Além do processo de industrialização contar com investimentos externos, as condições de acumulação se deram por um maior controle sobre o trabalho – a exemplo da própria regulação do preço da força de trabalho pela política do salário mínimo (denominador comum para todas as categorias, igualando pela base), e que esteve no alicerce das transformações engendradas na era Varguista (1930-1945). Porém, a questão da industrialização e aumento da produção para a geração de riqueza (dentro da famosa metáfora de aumentar o bolo para depois reparti-lo) não significou em aumento das condições objetivas da classe trabalhadora, pelo contrário, com o passar das décadas de 1950 e 1960, aumentou-se a depreciação real do salário mínimo brasileiro e das condições de vida do trabalhador.

Assim, as políticas desenvolvimentistas características do pós-guerra, se por um lado possibilitaram na Europa uma leve repartição da riqueza por meio da promoção do "bem-estar social", por outro lado, sob a ideologia do desenvolvimento das economias periféricas, não produziram efeitos esperados para os trabalhadores, mas se mostrou eficaz para a acumulação capitalista. Ou seja, percebe-se que a difusão da ideologia liberal-burguesa não se aproxima em nenhum momento dos anseios da classe trabalhadora, mas sim em como criar condições para manter a acumulação de capital – que passa pela relação com as economias dependentes e de aparelhos que difundem e formulam políticas econômicas, tais como a CEPAL, assim como nas estratégias de controle dos trabalhadores, desde a sua absorção à burocracia Estatal até da coerção e repressão direta.

Aliás, sobre o aspecto repressivo, pela reestruturação do capitalismo e também pelo período que compreende a Guerra Fria, no pós 2ª guerra, com a difusão – em especial dos Estados Unidos – da 'ameaça comunista' no leste europeu (União Soviética), diversos golpes de Estado na América Latina foram financiados e influenciados por empresários de grandes monopólios estrangeiros e agências internacionais (a exemplo da CIA, dos Estados Unidos), exercendo pressão direta na instabilidade política, social e econômica dos países latino-americanos, atraindo setores da classe média e militares para realizar a tomada do poder do Estado. Foi assim com o golpe empresarial-militar no Brasil em 1964[30], assim como no Chile, Argentina, Equador, Bolívia, etc.

[30] Dreifuss (1981) é quem melhor detalha e apresenta o processo de golpe empresarial-militar no Brasil. O golpe contra o presidente João Goulart pôs fim às tendências nacional-reformistas, com participação e força das massas operárias e camponesas, organizadas em torno dos sindicatos, partidos e movimentos sociais na década de 1960.

O modelo do "Estado de bem-estar social" apresentou seu esgotamento já no final da década de 1960. Desembocou-se na crise de superprodução e na estagflação, isto é, aumento do desemprego e da inflação, que se acentuam com o embargo do petróleo dos países árabes em 1973 (conhecida como a Crise do Petróleo). Evitando o fortalecimento da esquerda e do socialismo, que na crise dos anos 1970 eclode com os movimentos sociais urbanos e das greves e protestos dos operários, a resposta do capitalismo para a retomada das taxas de lucro foi dada pelo conjunto das ideias neoliberais, tendo como principal figura o austríaco Von Hayek (HARVEY, 2008).

Para o neoliberalismo, em nome da liberdade do comércio que marcou o *laissez-faire* e reforçando a tese da 'mão invisível' do mercado de Adam Smith (que se auto regula e gera riqueza, como se a economia fosse um ente ou sujeito, dissociando-a da vontade política e das classes sociais), o Estado não deveria ser um interventor ou rivalizar com as tendências e sinais do mercado. Assim, a privatização e a desregulação das economias dos países seriam fundamentais para eliminar os entraves burocráticos, permitindo aumentar a eficiência e a produtividade.

A partir dessa reestruturação produtiva do capitalismo, inicia-se o desmonte ou reconfiguração das políticas sociais que marcaram o "Estado de bem-estar social". A radicalização do projeto neoliberal encontrou maior expressão nos países imperialistas, tais como a Inglaterra, com a eleição de Margareth Thatcher em 1979, e os Estados Unidos, a partir de Ronald Reagan, em 1981. Porém, na América Latina, o Chile, a partir do golpe empresarial-militar em 1973, que derrubou o presidente Salvador Allende, já dera início ao laboratório das práticas neoliberais, por meio do grupo de economistas do governo Pinochet conhecidos como "chicago boys". A partir da desregulação da economia, privatizações na área da saúde, previdência e educação, aliado a penetração do capital estrangeiro, a experiência Chilena mostrou-se boa para as condições de acumulação da classe dirigente empresarial-burguesa, mas com uma crescente desigualdade e pauperismo da classe trabalhadora – que tem levado o povo chileno a constantes protestos e manifestações nos últimos anos.

Importante perceber que o "capital financeiro buscou crescentemente, no exterior, taxas de retorno mais elevada" (HARVEY, 2008, p. 35) ou seja, buscou-se transferir a esfera da produção para outros países (a exemplo da América Latina) para garantir taxas de

---

Através do complexo IPES-IBAD, o grupo de empresários nacionais, estrangeiros e associados conseguiu realizar aquilo que Gramsci define como transformismo, isto é, a mudança e a adesão de setores estratégicos e fundamentais para a pauta e projeto de uma classe dirigente e dominante.

acumulação extraordinárias, valendo-se da desregulação das economias (como ocorreu no Chile) para ter retornos elevados – contando com apoio das respectivas burguesias nacionais. Assim, a suposta ideia de um Estado não interventor no mercado esconde um objetivo evidente: enfraquecer direitos e políticas sociais dos trabalhadores, flexibilizando as leis trabalhistas e retirando a função pública do Estado para com a previdência, saúde, educação, moradia, ao passo que atuando ao máximo para os grandes monopólios e bancos, a fim de propiciar a acumulação do capital e taxas de lucro elevadas.

De acordo com Harvey (2008), agências como o FMI e Banco Mundial tornaram-se centros da difusão do projeto neoliberal e do fundamentalismo do livre mercado. Por meio dessas agências, passa-se a transferir capital excedente por meio de empréstimos a países com economias dependentes, financiando, por exemplo, sua industrialização, tecnologia e infraestrutura. Com a dívida acumulada, tornou-se mais fácil implementar os ajustes estruturais, que passa pelo corte dos gastos públicos em investimentos sociais, leis trabalhistas flexíveis, assim como do próprio mecanismo da dívida pública desses países, permitindo vultosos e permanentes juros aos credores e especuladores do mercado financeiro.

Apesar do conjunto de formulações estruturais, que impactam na reorganização político-econômica pós década de 1970, é importante ressaltar que o neoliberalismo não se configuraria como um novo bloco histórico, na acepção gramsciana, quanto às relações estruturais e superestruturais em dado momento histórico, pois não se altera o fundamento capitalista (acumulação, exploração, expropriação, propriedade privada etc.). Porém, a retórica neoliberal "precisava, política e economicamente, da construção de uma cultura populista neoliberal fundada no mercado que promovesse o consumismo diferenciado e o libertarianismo individual" (HARVEY, 2008, p. 52). O Estado mínimo e o livre mercado acompanham as concepções de liberdade individual, do empreendedorismo, da responsabilização do indivíduo quanto ao seu fracasso ou sucesso, em detrimento da solidariedade e coletividade.

Alteram-se as relações de espaço-tempo, em um fluxo acelerado pelo consumismo, impondo novos padrões de consumo, de ordem material, cultural, estética, corporal, comportamental, etc., sob o mantra da globalização[31], substituindo a totalidade pela fragmentação e particularidade, a causalidade histórica pelo que é efêmero, sem estrutura e processo. Com o esgotamento do padrão fordista-keynesiano, o neoliberalismo permitiu a

[31] E outros fetiches como 'sociedade de consumo', 'sociedade informatizada', como se estivéssemos em uma nova era, no melhor dos mundos. Porém, o que escondem é a intensa divisão social e territorial do trabalho e de um consumo que não pode ser realizado por uma grande massa de trabalhadores, sobretudo, os que estão na periferia do mundo, distante das benesses e do paraíso da globalização bajulado pela burguesia.

acumulação flexível, abrindo-se novos espaços geográficos para a acumulação de capital, criando novos desejos e necessidades (HARVEY, 2012).

Neste sentido, a roupagem pós-moderna vestiu bem o neoliberalismo, exatamente por um discurso de que o projeto iluminista se encerrou, que as verdades e racionalidades não mais se aplicam para uma nova realidade líquida e fragmentada; com isso, a ideologia neoliberal produziu intelectuais que anunciam o fim da história, do marxismo, rejeitando qualquer conhecimento totalizante.

A forma efêmera e fragmentada do discurso neoliberal, muito vinculada a um padrão de acumulação que avança para outros espaços geográficos e se incrusta em novas formas de reprodução do capital que não propriamente no chão da indústria ou da fábrica, a exemplo de tratar como mercadoria outros aspectos da vida cotidiana (a cultura, a arquitetura, a moda, a estética, a arte, o cinema, o teatro, etc.) acabou por transformar os próprios movimentos sociais de esquerda, que passaram a preconizar e valorizar a fragmentação. A suposição de uma insuficiência ou negligência do marxismo ou de partidos e sindicatos da classe trabalhadora para com as questões de raça, gênero, ou de outras opressões, acabaram por "abandonar a sua fé tanto no proletariado como instrumento de mudança progressista como no materialismo histórico enquanto modo de análise" (HARVEY, 2012, p. 320).

Essa nova esquerda, ao afirmar suas identidades, acabou por solapar a realidade como totalidade, aproximando-se de uma política que flerta com o próprio campo do liberalismo, ou seja, em alguns casos afirmam a condição de oprimido, mas sem realizar a crítica direta ao capitalismo, como causador estrutural das opressões. Para Wood (1999, p. 15) "uma vez que não há sistemas ou história à análise causal, não podemos chegar à origem dos muitos poderes que nos oprimem". Não que com isso se afirme a rejeição da diversidade, identidade e pluralidade, são fundamentais quando conseguem articular a particularidade com a totalidade. Isto é, o neoliberalismo consegue muito bem sobreviver com a fragmentação e com a desestruturação das solidariedades de classe, de raça e de gênero.

Há outro aspecto estrutural no capitalismo e que se intensifica a partir do neoliberalismo. Como dissemos anteriormente, o "Estado de bem-estar social" teve como uma de suas vertentes o aumento da produtividade e o pleno emprego, com ganhos reais para os trabalhadores – ao menos nas nações desenvolvidas. O desmonte do Estado, no que se refere aos direitos e investimentos sociais, alterou as próprias condições de trabalho[32] e na redução

[32] Assim como a relação ao desemprego: "a teoria neoliberal sustenta convenientemente que o desemprego é sempre voluntário. O trabalho, diz o argumento, tem um "preço de reserva" abaixo do qual prefere não trabalhar. O desemprego surge porque o preço de reserva do trabalho é demasiado alto" (HARVEY, 2008, p. 63). Ou seja,

da parcela assalariada (com direitos trabalhistas, seguridade social, tais como saúde e previdência, dentre outros):

> O capital pode apropriar-se da especialização flexível como maneira conveniente de buscar formas mais flexíveis de acumulação. Essas duas expressões – especialização flexível e acumulação flexível – tem conotações bem diferentes. O resultado geral se traduz em baixos salários, crescente insegurança no emprego e, em muitos casos, perdas de benefícios e de proteções ao trabalho. (HARVEY, 2008, p. 86)

A informalidade e subemprego estão, sem dúvida, nas especializações flexíveis com baixos salários e insegurança pela falta de garantias trabalhistas. Os exemplos estão nas empresas de serviços que trabalham por aplicativos (com mercado em bolsas de valores, por exemplo, a Uber, empresa de transporte privado urbano), que se desresponsabiliza por qualquer vínculo empregatício e garantia de direitos aos trabalhadores, cabendo a este arcar com todos os meios de trabalho. Discursivamente, o que se apresenta como ser "dono do próprio negócio", pautado no discurso empreendedor (porém ocupando a informalidade, sem garantias trabalhistas), esconde relações que permitem a sobreexploração, tendo em vista que as empresas por aplicativo cobram boas taxas tarifárias e de serviços que se direcionam para os donos dessas empresas, submetendo o trabalhador a uma jornada ainda maior (trabalho por exaustão) para ter condições mínimas de vida – quando isso é possível. Sem contar que tais empresas se tornam, indiretamente, proprietárias dos meios de produção (o automóvel), sem ter que arcar com qualquer custo de reposição, tornando-se altamente lucrativo.

A contribuição de Antunes (2009) é correta quanto a um neoliberalismo que não só se caracteriza pela reestruturação produtiva, mas também do próprio trabalho. A ideologia difundida pela classe dominante de um trabalhador polivalente, multifuncional e empreendedor ganhou escopo nessas novas formas flexíveis de acumulação. A "fábrica moderna" a que se refere Antunes (2009) agora tem por objetivo diminuir custos (inclusive, trabalhadores) e aumentar a produtividade; transferindo e dividindo a produção do interior da fábrica para as empresas terceirizadas. Concomitante, o fenômeno da desindustrialização, como aspecto estrutural do capitalismo, vem gerando como saldo a menor participação de operários empregados na indústria frente ao setor da oferta de serviços (como são aqueles por aplicativos ou comércio). Isso gera graves consequências para a classe trabalhadora: passa a estar refém da informalidade, da subcontratação ou do contrato temporário, pulverizando e

---

novamente se responsabiliza o indivíduo por sua condição de desempregado, e não por condições estruturais do capitalismo.

fragmentando ainda mais a unidade da classe pela intensa divisão social do trabalho. Porém, sublinha-se: precarização do trabalho e novas formas de exploração, não o fim do trabalho propriamente dito, pois ele ainda é o elemento central e fundamental, aquele que cria valor, apesar da ampliação da tecnologia (trabalho morto) ao longo da história do capitalismo – e, mais incisivamente, nas últimas décadas.

Essas novas formas de trabalho são estratégias que a classe burguesa encontra para manter suas elevadas taxas de acumulação, valendo-se da desregulação do Estado quanto a essa forma de exploração. Para Harvey (2008), quatro são as características principais que marcam a acumulação por espoliação engendrada pela etapa histórica do neoliberalismo: (I) a privatização e a mercadificação, abrindo espaço para a acumulação de capital em setores tais como a água, telecomunicações, transporte, habitação, saúde, educação, assim como das operações de guerra e a biopitaria; (II) a financialização, a partir do capital especulativo e do rentismo, manipulando o sistema de créditos e de ações; (III) a administração ou manipulação de crises, criando ambientes favoráveis à penetração e acumulação do capital em países com economias dependentes; (IV) e as redistribuições via Estado, isto é, em que há transferência de renda da classe trabalhadora para a classe burguesa, por meio da privatização ou alocação de recursos e fundos públicos para o sistema privado.

Porém, como lembra Fontes (2010, p. 74), a "apropriação ou mercantilização, não deve encobrir o fato de que, em todos os casos, trata-se de uma intensificação das características mais fundamentais da reprodução do capital", ou seja, estamos diante da expropriação "como base fundante da relação social que sustenta a dinâmica capitalista" (FONTES, 2010, p. 74), inserida nas contradições inerentes do capital.

A ofensiva neoliberal tem revelado cada vez mais o caráter destrutivo do capital. Tem-se mostrado tanto como reestruturação produtiva do capitalismo internacional, quanto um projeto para ampliar o poder da classe burguesa[33]. De acordo com Harvey (2008):

> Tem constituído um talento especial da teoria neoliberal a capacidade de oferecer uma máscara benevolente, plena de palavras que soam prodigiosamente positivas, como liberdade de ação, liberdade de pensamento, escolha e direitos, para ocultar as realidades extremamente desagradáveis da restauração ou reconstituição do poder de classe nu e cru, tanto no plano local como no transnacional, porém mais especificamente nos principais centros financeiros do capitalismo global. (HARVEY, 2008, p. 129)

[33] Harvey (2008, p. 26) aponta que "depois da implementação de políticas neoliberais no final dos anos 1970, a parcela da renda nacional do 1% mais rico dos Estados Unidos disparou, chegando a 15% (bem perto de seu valor pré-Segunda Guerra Mundial) perto do final do século". O mesmo aconteceu na Inglaterra, dobrando a renda nacional do 1% mais rico em 1982: 6,5% para 13%.

A liberdade, na retórica do neoliberalismo, que ganha terreno na difusão das ideias pós-modernas, oculta sua real perversidade e ação da classe dominante, cada vez mais concentrando renda e aprofundando as desigualdades e exploração das massas trabalhadoras. Trata-se de um projeto exitoso para os interesses da classe burguesa, mas que amplifica suas contradições na medida em que abre flancos para as revoltas populares, afinal, o caráter consensual e ideológico do neoliberalismo – nos termos de Gramsci – não impede a mobilização das massas quanto a sua condição de classe explorada. Ou seja, o grande foço entre ricos e pobres, burgueses e trabalhadores, também representa o risco para a própria continuidade do capitalismo e hegemonia burguesa, o que requer constantemente estratégias de coerção e consenso para manter e exercer sua dominação.

Contudo, para além da compreensão global do neoliberalismo, engendram-se nos países as situações específicas, isto é, a forma com que o receituário neoliberal foi implementado, as classes sociais presentes, a posição enquanto economia dependente ou não, assim como os efeitos estruturais para a análise do atual tempo histórico. A partir da totalidade, tomamos a análise da particularidade brasileira como um debate necessário para entender as políticas de reconhecimento das comunidades e dos territórios quilombolas.

Porém, proponho um interlúdio: analisar a função das políticas sociais no Estado capitalista. Como apresentei anteriormente, uma das condições para a sustentação do capitalismo pós-guerra foi atrelar um modelo desenvolvimentista com "Estado de bem-estar social", promovendo investimentos sociais e pleno emprego – nas nações centrais. Com o neoliberalismo, inicia-se o desmonte do "bem-estar social" e impõe-se uma lógica de desresponsabilização do Estado para com as políticas sociais, colocando-o como dimensão do indivíduo – na retórica neoliberal, o indivíduo é responsável pelo seu 'sucesso' ou 'fracasso'. Contudo, não há rupturas, mas sim estratégias distintas da classe burguesa e do capital para continuar a sua expansão, engendrando mecanismos consensuais e coercitivos para garantir condições objetivas e subjetivas de sua dominação e hegemonia – inclusive, para as próprias políticas públicas e sociais.

Por isso, tendo a considerar que as políticas sociais estão atreladas à dinâmica da acumulação do capital, ou seja, estão condicionadas às fases de restruturação produtiva do capital. Contudo, isso não quer afirmar que se apresente como algo monolítico e entregue à vontade burguesa, afinal, as lutas da classe trabalhadora, sob a disputa capital-trabalho, também dá forma às politicas sociais, no sentido de garantir e ampliar as suas condições objetivas e subjetivas de vida. Sobre esse aspecto que buscarei analisar, no último tópico, as

implicações das políticas sociais e do neoliberalismo na realidade brasileira, especialmente na virada para o século XXI, marcada pela ascensão do governo do Partido dos Trabalhadores (PT) e de uma esquerda para o capital, até a ascensão da extrema direita a partir de um golpe de Estado.

1.3.1 A função das políticas sociais no Estado capitalista

Para delimitar de antemão um conceito e perspectiva teórica de análise, tomarei aqui a definição de políticas sociais como "resultado da relação e do complexo desenvolvimento das forças produtivas e das forças sociais. Elas são o resultado da luta de classes e ao mesmo tempo contribuem para a reprodução das classes sociais" (FALEIROS, 2009, p. 46). Como resultado da luta de classes e, portanto, do antagonismo das duas classes fundamentais (burguesia e trabalhador), não vislumbro sustentação nas teses liberais de que a política social é o "Estado em ação", como se fosse sujeito, neutro ou dadivoso, tampouco do ponto de vista de que expressa a igualdade entre os indivíduos, provocando o bem-estar geral da sociedade.

Se a política social é uma conquista civilizatória da classe trabalhadora (BEHRING e BOSCHETTI, 2016), ela ainda assim não resolve o aspecto elementar do capitalismo: a mais-valia retirada ao suor e sangue do trabalhador e a brutal desigualdade entre as classes fundamentais. Não é de minha intenção recuperar a trajetória das políticas sociais e sua formatação ao longo do processo histórico do capitalismo[34], mas colocar alguns elementos e reflexões que podem contribuir para entendermos a natureza da política de reconhecimento das comunidades e do território quilombola – que debaterei no capítulo III –, sobretudo, quanto a atual fase do neoliberalismo.

Retomo em Marx (2017) algumas questões relevantes. Durante o século XVIII, a Revolução Industrial na Inglaterra alterou o processo das relações sociais e produtivas com o surgimento da grande indústria, trazendo severas implicações na expropriação do trabalhador dos seus meios de produção e a sua exploração no chão da fábrica, por meio da extração da mais-valia e do mais-trabalho. Duras eram as condições dos trabalhadores, tendo que se dedicar em jornadas que superavam às 24 horas diárias, em condições extremamente precárias e exaustivas – isso quando a morte não era o destino. Crianças, adolescentes, mulheres, homens, enfim, todos exerciam a atividade laborativa, pois o capital é indiferente quanto à situação degradante dos trabalhadores, só interessando o lucro e a minimização dos prejuízos.

[34] A literatura é ampla, porém autores como Faleiros (2004, 2009), Behring e Boschetti (2016) e Ferraro (2005) oferecem bons caminhos de diálogo ao tema da política social.

Porém, a expropriação e a exploração dos trabalhadores pelo capitalista não aconteceram sem resistência, afinal, esse processo esbarrou e confrontou-se nos próprios costumes e tradições herdadas pelos trabalhadores, outrora camponeses, donos de seus próprios meios de trabalho e portadores de outras sociabilidades. Da mesma forma que a indústria arrancou e alterou significativamente a vida desses trabalhadores, formou-se também a consciência da classe trabalhadora quanto a sua condição de explorado, passando a lutar e reivindicar por melhores condições de trabalho e de vida. Faz parte da formação da classe operária, no caso estrito da Inglaterra, tão bem debatida por Thompson (1987, p. 9), ao dizer que ela "não surgiu tal como sol numa hora determinada", mas estava presente "ao seu próprio fazer-se" e na sua experiência.

As leis fabris na Inglaterra, destacadas por Marx (2017) em um período que compreende aos anos de 1833 a 1864, representou uma intensa disputa dos trabalhadores contra os capitalistas para a redução da jornada de trabalho. O parlamento (Estado) inglês, mesmo regulando a jornada de trabalho e a limitação do trabalho infantil, não a impediu que fosse burlado pelos capitalistas, e mais: apesar de editar leis que aparentemente incorporavam os interesses dos trabalhadores, o parlamento podia não destinar recursos para o seu cumprimento e fiscalização no interior das fábricas. A lei, como ressalta Marx (2017), pode aparecer facilmente como letra morta. Se por um lado as leis fabris limitavam a jornada de trabalho, por outro o ávido interesse capitalista "provocou uma intensificação do trabalho perniciosa à saúde dos trabalhadores e, portanto, à própria força de trabalho" (MARX, 2017, p. 489).

Não obstante, a luta pela jornada de trabalho é emblemática, pois coloca em evidência a contradição e conflito entre trabalho, capital e Estado. Mesmo que Marx não se dedique a questão da política social (e nem poderia, afinal, ela aparece conceitualmente no século XX) sua análise é essencial, pois permite ampliar tanto a reflexão para outras lutas engendradas pelos trabalhadores, no âmbito do trabalho, moradia, saúde, educação, terra, dentre outros, quanto da própria forma em que o Estado incorpora essas lutas, ou as burlam, dando outra aparência e significado em prol da manutenção da hegemonia burguesa.

O Estado aparece na forma de fetiche no liberalismo, pois o que aparenta ser como um "árbitro" ou algo "neutro" esconde e esvazia em sua materialidade (instituições e aparelhos de Estado) a luta de classes e frações de classe. Sendo um falso universal, produto do desenvolvimento histórico das relações sociais e de produção, o Estado organiza o processo de acumulação do capital e da força de trabalho. Não sendo Estado-sujeito, nem instrumento

de uma classe, reitera-se a perspectiva do Estado ampliado em Gramsci, em que os aparelhos privados de hegemonia de cada classe, na sociedade civil, buscam e disputam o consenso e a direção, elevando para a sociedade política sua hegemonia – o que até agora vem correspondendo aos interesses da burguesia.

Neste sentido, as políticas sociais apresentam-se de forma conflitiva e contraditória, pois articula "as pressões e movimentos sociais dos trabalhadores com as formas de reprodução exigidas pela valorização do capital e pela manutenção da ordem social" (FALEIROS, 2009 p. 64), ou seja, o Estado, por meio das políticas sociais, pode assumir os custos da reprodução da força de trabalho não rentáveis para o capital (gastos com habitação, saúde, educação, previdência, assistência social etc.). Porém, contraditoriamente, reproduzir a força de trabalho significa colocar este trabalhador em melhores condições para o próprio trabalho, permitindo que o capital lhe extraia ao máximo de suas capacidades e o explore por meio do mais-trabalho – tornando-se, assim, indiretamente rentável para o capital.

Porém, da mesma maneira, os trabalhadores, por meio de suas lutas, buscam ampliar as suas condições objetivas e subjetivas de vida. Na luta pelas leis fabris na Inglaterra, a questão central estava na redução da jornada de trabalho; e Marx (2017) aponta como que, na medida em que o trabalhador amplia o tempo de trabalho dedicado para si mesmo, furta o tempo do capitalista que o explora. A luta do operário pelas garantias trabalhistas e previdenciárias, dos trabalhadores por saúde e educação, do sem-teto pela moradia, do camponês pela terra, ou até mesmo a ampliação do tempo para outras atividades, como o lazer, estão inseridas na dinâmica conflitiva entre capital-trabalho, impondo barreiras para os ganhos e acúmulos do capital. Concordando com Faleiros (2009), homens e mulheres possuem outras necessidades fora do meio de trabalho, isto é, estabelecem relações sociais que estão presente na vida cotidiana, de âmbito familiar, cultural, político, etc.

Do ponto de vista histórico, para articular as políticas sociais com a dinâmica do capitalismo, inclusive de suas reestruturações produtivas mediante as crises de superprodução e redução da taxa de lucro, convém assinalar a visão do liberalismo e o processo de mudança das políticas sociais do keynesianismo para o neoliberalismo.

Para os liberais, as políticas sociais se mostram onerosas, pois a sua base e princípio moral é a responsabilização do indivíduo quanto a sua condição social e humana, naturalizando a pobreza e a miséria. Para isso, a retórica da liberdade no liberalismo exerce um eixo central, pois através do livre comércio, do livre mercado e da concorrência, garantindo o direito a propriedade, pode-se chegar ao bem-estar e a satisfação das

necessidades coletivas. As medidas de ajuda para a massa de miseráveis podem até ocorrer, mas circunscritas como medida paliativa (ou assistencialista), com objetivo de garantir o choque disciplinar e controle dos trabalhadores (BEHRING e BOSCHETTI, 2016).

Contudo, a crise de 1929 e os acontecimentos pós 2ª Guerra Mundial requereram a reestruturação produtiva do capital, por meio do padrão de acumulação fordista-taylorista e um modo de regulação social que colocava o Estado interventor no âmbito das políticas sociais, garantindo a inserção dos trabalhadores no processo de produção e consumo em massa. Como ressalta Behring e Boschetti (2016), não há polarização entre Estado liberal e o "Estado de bem-estar social", porém apenas uma forma com que se deu a recomposição da hegemonia, para frear a agitação e contestação popular, além de amortizar os conflitos entre capital-trabalho.

A crise que se desencadeia na década de 1970 marcou profundas alterações quanto à execução e organização das políticas sociais por parte do Estado. Ferraro (2005, p. 104) sinaliza que o neoliberalismo retoma e se sustenta nas bases do *laissez-faire*, dos séculos XVIII e XIX, freando a ideia de um Estado interventor direto nas questões sociais, porém recheado de "cinismo com que se justifica a exclusão social e se tranquiliza a consciência argumentando que isto é da natureza das coisas e, por isso, inevitável", ou seja, a naturalização dos processos de pauperismo ou miséria na sociedade faz parte não só da alteração das relações materiais (estrutura), como também da superestrutura, isto é, da ideologia que sustenta o neoliberalismo e a hegemonia da classe dominante.

Não que a política social no neoliberalismo se torne inviável, porém muda sua natureza dentro do trinônimo privatização, descentralização e focalização (BEHRING e BOSCHETTI, 2016). O Estado passa para a sociedade civil ou para os interesses privados a promoção das políticas sociais. Por exemplo, quanto à privatização e a descentralização, áreas como habitação, saúde, educação ou previdência social passam a se tornar mercadorias para o capital, criando o empresariamento para com estes serviços. Isso abre um enorme foço para a precarização dos serviços públicos e da própria responsabilidade pública do Estado, afinal, junto com a privatização, reforça-se a retórica ideológica da individualização, isto é, abre flancos para que os consumidores de tais serviços possam ter a 'liberdade de escolha' – como preconiza o neoliberalismo.

Concomitante, as parcerias, contratos ou compartilhamento de gestão das políticas sociais entre o setor público e privado permitem a disputa pelo fundo público. Por exemplo, a política de voucher para estudantes se matricularem em escolas particulares significa, na

essência, transferir recursos públicos (que deveriam ser destinados para ampliação da escola pública) para as escolas privadas e o setor empresarial. Contudo, outras estratégias podem ser utilizadas por meio de programas sociais. No governo do Partido dos Trabalhadores (PT), o plano de expansão das universidades públicas (REUNI) ou de habitação "Minha casa, minha vida", permitiram com que recursos públicos fossem destinados para empresas privadas por meio das licitações.

Na mesma esteira da descentralização do Estado, somam-se as organizações não-governamentais (ONGs) e as instituições filantrópicas, como aquelas que se dizem proponentes da política social, mas que resguardam interesses privados e disputam também o fundo público. Até as Igrejas (neopentecostais e católicas) vem ocupando este espaço, com suas ações voluntaristas e assistencialistas, obtendo incentivos do Estado (como isenção de impostos) e conformando sujeitos por meio da difusão de valores fundamentalistas, conservadores e aderentes à classe dominante.

Apesar de não ser o foco central da pesquisa, a questão da ação empresarial na educação pública merece destaque. Organizações como o 'Todos pela Educação', 'Fundação Lemann', 'Instituto Ayrton Senna', 'Movimento Brasil Competitivo' etc., promovem e formulam políticas de educação para atender aos interesses do mercado, reforçando a lógica do empreendedorismo, da formação para as competências e exigências do mercado (capital humano) e da conformação do trabalhador para as novas relações de trabalho[35] – precarizadas, sem garantias trabalhistas, porém sempre sob o falso discurso de qualidade, polivalência, empreendedorismo e individualismo.

Para Neves e Pronko (2010, p. 106), além de coordenar a expansão da privatização das políticas sociais, o Estado atua como "gestor da desigualdade social pela delimitação dos patamares mínimos de acesso a benefícios sociais", por meio dos programas de transferência de renda ou de políticas compensatórias/focais. Assim sendo, de acordo com as autoras, as políticas de focalização carregaria algumas características centrais. Primeiro, libera os recursos destinados à reprodução da força de trabalho para as áreas de reprodução do capital, isto é, ao trabalhador caberia o custeio da manutenção das suas condições de vida (moradia, alimentação, saúde, educação), o que ampliaria o lucro do capitalista. Segundo, a focalização serviria como "instrumento formador de uma nova sociabilidade do capital, pela promoção de

[35] Vide o trabalho organizado por Neves (2010), das novas estratégias do capital e da hegemonia burguesa para educar o consenso das massas. Entendo as organizações mencionadas acima como aparelhos privados de hegemonia (APH), que elevam para o Estado os seus interesses de classe ou frações de classe, por meio da formulação de políticas públicas na área da educação. A esse papel se presta também os intelectuais orgânicos, como aqueles difusores da ideologia, neste caso, neoliberal.

uma cidadania voluntária" (NEVES E PRONKO, 2010, p. 106), ou seja, faz parte, do que preconiza o pensamento neoliberal, da descentralização do Estado e ampliação da promoção das políticas sociais pelas entidades da sociedade civil (tais como as ONGs). A este aspecto está incrustrado um forte substrato ideológico da classe dominante, pois a cidadania voluntária, além de retirar a responsabilidade pública do Estado pelo discurso do "cada um faz a sua parte", fragmenta a realidade e atua em prol de um grupo vulnerável específico. A origem da desigualdade e do pauperismo não é questionada, ficando na aparência a retórica da incapacidade (por escolha) do indivíduo de sair da sua condição de miséria ou marginalidade socioeconômica – ou seja, novamente, responsabiliza-se o indivíduo.

A última característica revela como as políticas sociais focais quebram a solidariedade e o entendimento mais coletivo ou socializante da classe trabalhadora. Como ressalta Neves e Pronko (2010, p. 107), a focalização acaba por "reduzir a participação política coletiva da classe trabalhadora ao nível econômico-corporativo mais elementar de defesa dos interesses específicos de natureza localista". A fragmentação/ individualização em detrimento da universalidade/solidariedade acaba por facilitar a hegemonia do capital e a sociabilidade burguesa. Desse modo, as políticas sociais focais contêm as possíveis revoltas populares, fragmenta a classe trabalhadora, são instrumentos político-eleitoreiro e de cooptação, ao passo que mantém a parcela em situação de extrema pobreza em um patamar mínimo de consumo.

No que se refere à realidade brasileira, nunca tivemos efetivamente uma política de "bem-estar social" nos moldes keynesianos, muito em virtude da característica da nossa burguesia: autocrática e que conserva o moderno e o atrasado, mantendo a posição do Brasil como economia periférica e dependente. No período de Getúlio Vargas, na década de 1930, em que se tem o início da industrialização pela substituição de importações, as primeiras leis trabalhistas ou de garantias aos trabalhadores tiveram mais por pretensão a regulação e o choque disciplinar, do que propriamente ampliar as condições objetivas de vida da classe trabalhadora. De acordo com Behring e Boschetti (2016), o Estado de compromisso Varguista buscava controlar as organizações mais radicais, como o próprio Partido Comunista, criado em 1922, e o movimento operário, incluindo uma agenda social de caráter corporativo e fragmentado, como foi com a vinculação de direitos sociais (a exemplo do acesso a previdência social e saúde) estritamente aos que estavam empregados com carteira de trabalho assinada.

Vale ressaltar também quanto aos 21 anos de ditadura empresarial-militar no Brasil (1964-1985), com dura repressão a qualquer movimento organizado pelos/as trabalhadores/as.

O caráter tecnocrático das camadas empresariais e militares incorporou a lógica da contenção e amortização das revoltas sociais pela via da repressão direita, reafirmando a burocratização e o caráter corporativo das políticas sociais. Por exemplo, as políticas de Reforma Agrária, pauta histórica do movimento camponês, serviram no período da ditadura como instrumento de controle das insatisfações e instabilidades no campo – mesmo que isso implicasse em abrir o massacre do Estado contra os/as camponeses/as. As políticas sociais do período serviram para a estratégia de garantir a mais-valia ampliada, organizando e controlando a força de trabalho, nos moldes do que Ianni (2019) chama de ditadura do grande capital.

Mesmo com a redemocratização, a Constituição Federal de 1988 incorporou reivindicações tanto dos trabalhadores, quanto da classe e frações da classe burguesa, permanecendo aspectos conservadores e de manutenção dos privilégios. A Constituição que pretendia ser cidadã escancarou os limites da democracia e cidadania liberal-burguesa, especialmente, ao longo da década de 1990, quando se deu a ofensiva neoliberal e da reforma do Estado, retirando cada vez mais a responsabilidade do Estado pelo que é público e de direito histórico dos trabalhadores.

Portanto, o que preconizei neste interlúdio é justamente retirar as lentes da aparência e caminhar para a essência, isto é, somente a luta dos trabalhadores contra a burguesia que faz ampliar suas condições de vida, pela via do conflito e da contradição entre capital-trabalho e não de um "Estado sujeito" que faz e executa, separado dos interesses da sociedade civil. Da mesma forma, as políticas sociais serão sempre insuficientes enquanto perdurar o capitalismo como estrutura e ordem material e moral da sociedade, pois os seus objetivos estarão vinculados, direta ou indiretamente, em garantir a reprodução ampliada da força de trabalho e do capital.

Entendo que a perspectiva teórica que aqui traçamos é fundamental para que não caiamos no erro de tomar as políticas públicas e sociais em geral apenas pelo que é expresso e tomado em forma de lei ou direito constitucional, retirando a luta de classes embutida na sua construção e, mais ainda, as totais possibilidades de serem solapadas pelo movimento histórico do capitalismo, de suas crises e recomposição da hegemonia burguesa. Creio que, sem a análise teórica que articule trabalho, capital e Estado, não podemos avançar muito nos bastidores e nas contradições que envolvem, nessa pesquisa, por exemplo, a questão da política de reconhecimento do território quilombola, correndo o risco de ficarmos eternamente no 'cabo de guerra' com a burguesia, entre avanços e recuos estritamente dentro dos moldes do direito e sociabilidade liberal-burguesa, no campo meramente econômico-corporativo.

Apesar da luta dos/as trabalhadores/as serem fundamentais para atenuar os ganhos do capital, não se pode perder o horizonte de construção das condições objetivas e subjetivas da superação do capitalismo, isto é, de construir a hegemonia dos trabalhadores como possibilidade histórico-concreta real.

Por outro lado, importante ressaltar, a tragédia social e a destruição que vem provocando a agenda neoliberal não significa a defesa ou vislumbre ao "Estado de bem-estar social" e ao keynesianismo, pois não só cairíamos no reformismo, como não resolveríamos as contradições do sistema capitalista, que estão na base e na origem das desigualdades sociais: a mais-valia, por meio da expropriação e a exploração do trabalhador; e um sistema que preconiza o valor de troca para a realização da produção e reprodução ampliada do capital, e não as efetivas necessidades humanas. Com isso, não se resolve também as crises estruturais, pois o desenvolvimento das forças produtivas é condição *sine qua non* da concorrência intercapitalista para a realização do capital – isso implica tanto na esfera produtiva, quanto na circulação das mercadorias. Tem-se o ciclo: o capital constante que expulsa gradativamente o trabalhador, criando-se uma massa de desempregados e uma superprodução aliada a um consumo que não pode ser realizado.

A resposta do capitalismo para suas crises se mostra cada vez mais destrutivas para a classe trabalhadora, com implicações diretas na regulação da vida social – em que inclui as políticas sociais. Lembrando, na contribuição de Gramsci, que a hegemonia da classe dominante se faz também pelas estratégias e mecanismos de consenso das classes dominadas, em torno de uma determinada sociabilidade ou modo de vida. Isso não exclui e diminui o aspecto coercitivo, pelo contrário, garantir o receituário neoliberal de privatizações, precarização do trabalho e dos serviços públicos, sob a aparência do discurso meritocrático, empreendedor e de liberdade de escolha, requer a repressão constante dos movimentos sociais populares (organizados na cidade ou no campo), agonizando-se ainda mais em contexto de países periféricos e da parcela historicamente subalternizada – negros, imigrantes, mulheres.

A seguir, pretendo contextualizar como a agenda neoliberal entra no Brasil na década de 1990, porém tomando como foco central de análise o governo do Partido dos Trabalhadores (PT), entre 2003 e 2015, que atrelou desenvolvimentismo com neoliberalismo, se cumprindo ao processo de focalização, descentralização e privatização das políticas sociais, assim como buscou amortizar as contradições entre capital-trabalho. Os governos Lula-Dilma são uma importante chave para entendermos a conjuntura política, econômica e social que se sucede pós-golpe jurídico, parlamentar e midiático no ano de 2016. Abriram-se importantes

flancos para a emergência do discurso conservador e fascista, com organizações sociais de extrema direita, que culminou na eleição de Jair Bolsonaro e a ofensiva ainda mais perversa do neoliberalismo.

1.4. Da esquerda para o capital à ascensão da extrema direita

> Os socialistas burgueses querem as condições de vida da sociedade moderna, sem os conflitos e os perigos que dela necessariamente decorrem. (...) Quando convida o proletariado a concretizar seus sistemas e ingressar na Nova Jerusalém, no fundo ele exige apenas que o proletariado se paralise na atual sociedade, mas abandone suas opiniões hostis sobre a mesma (Marx e Engels, 1848).

Nada mais propício que recuperar o Manifesto do Partido Comunista para esclarecer e defender os princípios daqueles que almejam construir, no terreno da classe explorada pelo capital, as condições para o processo revolucionário. Princípios estes que são inegociáveis, pois tratam de colocar em evidência a centralidade da luta de classes, do antagonismo entre burguesia e trabalhadores, exploradores e explorados, possuidores e despossuidores dos meios de produção (característica constitutiva do modo de produção capitalista), bem como a dominação e hegemonia da classe burguesa no Estado.

Como metáfora, a Nova Jerusalém é a derrubada por completo do capitalismo e a construção do comunismo, da emancipação humana, em que não haja mais subsunção do trabalhador ao capital e nenhum tipo de opressão e exploração. Contudo, esse processo será obra dos próprios trabalhadores, que se defrontam permanentemente com as contradições e condições objetivas/subjetivas da realidade. Tal obra, no movimento da luta de classes e da práxis, está sujeita a avanços e recuos, vitórias e derrotas. Iasi (2006) contribui para pensar este movimento da classe trabalhadora na dialética entre negação-afirmação, isto é, a crítica e rejeição a um determinado aspecto estruturante da realidade e a busca de sua superação. Entretanto, não necessariamente isso leva a ingressar na "Nova Jerusalém", mas pode significar no reassentamento ao conformismo e sociabilidade da classe burguesa. O reformismo é um clássico exemplo (como foi com a social-democracia do pós-guerra), pois busca atenuar os ganhos do capital em prol de melhores condições para a classe trabalhadora, muito embora tais ganhos estejam condicionados as dinâmicas do capital e de suas crises estruturais, ou seja, no capitalismo, a corda sempre arrebenta para a classe trabalhadora, gerando miséria, desemprego e as mais degradantes situações e condições de vida.

Por isso, concordando com Iasi (2006), a consciência da classe trabalhadora, que se forma nas mediações com a realidade concreta e na síntese das determinações objetivas e

subjetivas, é um constante fluir, que nunca é definitivo, tampouco respeita a modelos pré-concebidos – como aqueles que apontam o caráter ontologicamente reformista ou revolucionário da classe trabalhadora[36].

Mas há outro indicativo importante no fragmento selecionado do Manifesto, tratando-se da organização da classe trabalhadora nos partidos[37] e a função de seus intelectuais. Marx e Engels criticam, dentro da literatura socialista e comunista, aqueles partidos reformistas ou liberal-burguês, que paulatinamente desencorajam e desmobilizam a classe trabalhadora para seus anseios revolucionários; ou daqueles utópicos, que se descolam da realidade concreta e das condições objetivas e subjetivas em que se encontra determinada sociedade. Claro, partido que é feito por homens e mulheres de carne e osso, por sujeitos individuais e coletivos, que realizam suas próprias mediações concretas dentro da dialética negação-afirmação.

Essa pequena explanação abre caminhos para as pretensões e entendimento quanto a uma agenda neoliberal mediada pelo Partido dos Trabalhadores (PT), nascedouro das lutas populares na década de 1980, mas que durante os seus doze anos de governo se comprometeu com a burguesia, que configura certamente na esquerda para o capital, assim como o processo que levou a sua derrocada em 2016. Este acontecimento abriu importantes fissuras para a emergência do discurso da extrema direita, reorganizando a hegemonia e o bloco no poder, culminando na ascensão de Jair Bolsonaro à presidência em 2018, um ex-deputado que só entra nos holofotes do cenário nacional quando, em meio à votação de impeachment de Dilma Rousseff, mostra sua adesão e apreço ao ex-chefe do DOI-CODI, Coronel Ustra, condenado pelos crimes de tortura durante a ditadura empresarial-militar.

Certamente, a partir do ano de 2016 abre-se uma nova conjuntura, porém, muito ligada ao processo que se verificou nas últimas décadas no Brasil, de forma que pretendo trazer esse recorte a partir da redemocratização na década de 1980, importante marco para a luta de classes e dos trabalhadores. Se por uma ponta a classe dominante buscava se recompor, realizando as contrarreformas estruturais por meio da agenda neoliberal, por outro a

[36] Aqui, Iasi (2006) realiza a crítica direta a Jacob Gorender, para quem a classe trabalhadora seria em sua essência reformista. Do mesmo modo, não considera a classe trabalhadora como aquela portadora do "incólume do espírito puro da ética revolucionária" (IASI, 2006, p. 65). Compartilho de ambas as críticas, pois se pensarmos que a classe trabalhadora é ontologicamente reformista, estaríamos fadados eternamente ao capitalismo, assim como cairíamos em uma teleologia ou certo fatalismo se apostarmos quanto a inevitabilidade do fim do capitalismo. Pela própria defesa do caráter processual e relacional da classe trabalhadora, construir as condições objetivas/subjetivas para a revolução é um ato que envolve permanentemente a disputa pela hegemonia ou, nos termos de Gramsci, o espírito de cisão, a conquista progressiva da consciência da própria personalidade histórica da classe trabalhadora.

[37] Volto a esse debate oportunamente no capítulo II. Porém, penso o partido nos moldes de Gramsci (2014), como aquele que elabora e difunde uma vontade coletiva, dentro de uma direção e projeto social e político-econômico.

mobilização e tamanha capilaridade em torno do Partido dos Trabalhadores (PT), único que poderia efetivamente ameaçar as estruturas burguesas, foi pouco a pouco se arrefecendo e acomodando-se à ordem do capital, um caso de metamorfose na consciência de classe para Iasi (2006) ou de transformismo para Coelho (2005), muito respaldado nas contribuições de Gramsci.

Busco a seguir traçar um panorama sobre este processo, fundamental a meu ver, pois ajuda a entender quais as perspectivas se colocam para o futuro, o enorme desafio para a classe trabalhadora e, em relação direta com essa pesquisa, o impacto para as comunidades e territórios quilombolas. Tomo de empréstimo a analogia de Coelho (2005) quanto à esfinge que protegia os portões de Tebas para afirmar que, se não compreendermos o enigma que nos cercou nas últimas décadas, e se não acertarmos as contas com nossos erros e equívocos, seremos devorados por essa esfinge cuja pele é o capital e a classe burguesa.

1.4.1. Redemocratização e a agenda neoliberal: as mudanças no PT

A década de 1980 marcou significativamente a história da luta de classes no Brasil. O país vivia uma enorme recessão, fruto do esgotamento do modelo desenvolvimentista adotado pela ditadura empresarial-militar, que aliou Estado, capital nacional e estrangeiro, com aumento da dívida externa, instabilidade na moeda e piora na condição de vida geral dos trabalhadores, com desemprego, inflação e depreciação do salário (SOARES, 2000). Contudo, a transição para o regime democrático não se deu sem a luta dos/as trabalhadores/as, que ampliavam suas organizações e manifestações frente ao pauperismo e a extrema violência com que marcou a ditadura.

Para Coelho (2005, p. 40), quando Ernesto Geisel anunciou a liberalização ou abertura política do regime (de forma "gradual" e "segura"), não se tratou apenas de uma decisão puramente da classe dominante ou de um "tabuleiro institucionalmente demarcado", mas de múltiplas determinações, tais como o vigor e a notoriedade que assumia as lutas populares, de maneira que gerou um "questionamento direto sobre a efetiva capacidade dirigente dos mandatários", ou seja, coube à classe dominante recompor sua hegemonia, tendo em vista que a ditadura já não gerava a salvaguarda para seus interesses.

Uma dessas lutas, que está na esteira da formação do Partido dos Trabalhadores, ocorreu na deflagração da greve pelo sindicato dos metalúrgicos do ABC paulista, entre 1978 e 1979, mobilizando milhares de trabalhadores a paralisarem as atividades produtivas e a

ocuparem os espaços públicos, tudo isso em uma das regiões viscerais para o processo de valorização do capital. Lula, um dos principais expoentes da greve, já vinha de atuação anterior, quando ganha destaque ao assumir a presidência do sindicato dos metalúrgicos de São Bernardo do Campo e Diadema, em 1975.

As experiências de luta dos/as trabalhadores/as durante a greve de 1978-1979 levou a organização e fundação do PT, em 1980, que para Iasi (2006, p. 375) expressou um momento de "emergência das lutas sociais que encontrou na retomada da luta sindical e operária um ponto de fusão de classe", não só representando os interesses da classe trabalhadora, como também se contrapondo à própria ditadura empresarial-militar e a forma com que era conduzida a transição – de maneira restritiva e conservadora. De acordo com Coelho (2005, p. 51), o caráter de constituir-se enquanto um partido independente atraiu uma ampla parcela dos setores populares: militantes de sindicatos, organizações clandestinas, movimentos populares – em destaque para as comunidades rurais e de bairros, a partir das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), intelectuais vinculados à esquerda e dissidentes do MDB, único bloco partidário legalizado de oposição a ARENA. O PT também se consolidava de forma independente por rejeitar a estratégia do PCB de ampla aliança de oposição à ditadura, assim como por acreditar que o MDB não representava os interesses da classe naquele momento.

Quanto ao 1° Encontro Nacional do PT, em 1981, chama atenção o discurso de Lula (primeiro presidente do partido) quanto à posição de não articulação com a burguesia, da construção do socialismo e da emancipação humana. Sem dúvida, neste primeiro momento, ao modo estratégico do PT[38], temos uma posição muito distinta daquela que verificamos enquanto presidente da república:

> (...) Para nós, a divisão é outra, é entre os que estão do lado da libertação e os que estão do lado da opressão. O Partido dos Trabalhadores não poderá, jamais, representar os interesses do capital.
> (...) Por isso sentimos na própria carne e queremos, com todas as forças, uma sociedade que, como diz o nosso programa, terá que ser uma sociedade sem exploradores. Que sociedade é esta senão uma sociedade socialista?
> (...) O socialismo que nós queremos terá que ser a emancipação dos trabalhadores. E a libertação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores. (1ª Convenção Nacional do PT, 1981)[39].

[38] Tanto Iasi (2006), quanto Coelho (2005) apresentam e analisam de forma esmiuçada, amparado ao referencial marxista, os encontros e as resoluções nacionais do PT, desde a sua fundação. Reitero aqui somente alguns pontos centrais, a partir de minhas apreensões, para articular com o objeto desta pesquisa e as proposições deste capítulo.

[39] Tal documento encontra-se nos acervos da Fundação Perseu Abramo. Ver em: <https://fpabramo.org.br/>. Acesso em: 06/10/2020.

Esses três trechos, em momentos distintos de seu discurso, apontam para o horizonte socialista, o caráter classista e anticapitalista, o antagonismo entre burgueses e trabalhadores, valendo-se, inclusive, das formulações do Manifesto de Marx e Engels – *"... será obra dos próprios trabalhadores"* – para reafirmar a independência do partido, representando os reais interesses da classe trabalhadora. Porém, apesar do discurso, isso não quer dizer que havia unidade em torno de um mesmo projeto de partido, portanto, da direção social e político-econômica. Como sinaliza Coelho (2005), na fundação do PT e nos seus encontros posteriores havia um intenso processo de disputa interna em torno, especialmente, da concepção ideológica. Em sua pesquisa, sinaliza que o campo majoritário do PT se constituía pelo grupo Articulação – que se nomeia assim no ano de 1983 –, e o antigo Partido Comunista Revolucionário (PCR), que passou-se a denominar Nova Esquerda e, posteriormente, Democracia Radical – que teve como figuras conhecidas José Genoíno e Tarso Genro, sendo o último proeminente no governo Lula.

Para Coelho (2005, p. 72), este campo majoritário foi responsável pelo que chama de "discurso do petismo autêntico", cujas características era defender o mito fundador do PT (como aquele que trouxe a politização para os/as trabalhadores/as); fortalecer o núcleo dirigente com base nesse mito[40]; a tentativa de solapar qualquer tendência oposta dentro do PT (acusando-a de desvirtuar o que era "essencialmente petista"); a defesa da ideia de um partido de massas contra uma perspectiva vanguardista (enquanto um partido fechado).

O PT manteve, apesar das disputas internas, a linha da autonomia e independência da classe, além de se posicionar contrário aos acordos com a burguesia. Tanto que, como sinaliza Iasi (2006), o encontro do partido em 1985 decidiu por não apoiar a participação no Colégio Eleitoral, que de forma indireta decidiu a vitória de Tancredo Neves (PMDB) e o vice José Sarney (que assumiu tão logo a morte de Tancredo) sobre o então candidato Paulo Maluf, do Partido Democrático Social (PDS), egresso da ARENA – o que em certa medida se mostrou uma posição coerente do PT, dada a luta pelas eleições diretas e apontando o caráter conservador e burguês que tomava o processo de transição democrática.

O ponto chave e decisivo do início das transformações do PT, não só na síntese expressa em seu programa, como também de mudanças das perspectivas teóricas do bloco majoritário do partido, se deu a partir do 5° Encontro Nacional, em 1987, por força da eleição presidencial em 1988 – o que acabou por não ocorrer, tendo em vista a prorrogação do

[40] Coelho (2005, p. 49) exemplifica esse mito com base em um discurso de Lula em 1979. Na sua síntese: "(...) estão aí os principais elementos do discurso mítico: o "tempo anterior" ("eu era apolítico"), a crise (as greves), a ação dos heróis (os que se colocam como sujeitos da descoberta fundamental da necessidade da política) e os efeitos da ação dos heróis sobre o mundo (a proposta do PT)".

mandato de Sarney até 1989. Tanto Iasi (2006), quanto Coelho (2005) partem da mesma consideração: havia uma disputa tática e estratégica no interior do partido. Da Resolução aprovada naquele ano, algumas mudanças são sinalizadas pelos autores, dentre as quais: apesar de manter a oposição à burguesia, aceitava a aliança estratégica com microempresários e a pequena burguesia urbana e rural (novidade que gerou uma disputa interna com outras correntes não hegemônicas no partido).

Os pontos expressos no encontro de 1987 acabaram se ratificando por ocasião do 6° Encontro Nacional do PT, em 1989 – já no contexto das eleições para presidente, disputada de forma acirrada por Lula e Collor. De acordo com Iasi (2006), havia a expectativa de que Lula fosse eleito, por vários fatores: crise no governo Sarney, com o fracasso econômico e do plano Cruzado; a crise no bloco conservador e do então PMDB (que levou em dissidências e formações de outros partidos, como o PSDB); e o fato do próprio PT ter se projetado no cenário nacional com a conquista de 36 prefeituras, inclusive, na capital São Paulo com a então petista Luiza Erundina (IASI, 2006).

Com o cenário de crise e a iminência da possível eleição de Lula, o plano de governo do PT acabou por assumir um discurso moderado. Se no início do partido afirmava-se a estatização e nacionalização de empresas estrangeiras e bancos, agora tinha como preceito permitir o capital estrangeiro nas atividades produtivas, subordinando-o às prioridades da política econômica; ao invés do não pagamento da dívida externa, se preconiza a auditoria e suspensão do pagamento; assim como o condicionamento da propriedade privada aos interesses sociais da atividade econômica (IASI, 2006). Com relação aos setores mais empobrecidos da sociedade, o plano de governo petista previa a erradicação da miséria "como um esforço de crescimento econômico com distribuição de rendas" (IASI, 2006, p. 452).

A derrota de Lula para Collor – com contornos manipulatórios por parte da classe dominante e da grande mídia, não negando apoio ao "caçador de marajás" – fez o PT adentrar na década de 1990 com um discurso muito mais moderado por parte do bloco majoritário do partido, abandonando paulatinamente preceitos fundamentais que marcaram o caráter combativo, da centralidade da luta de classes na luta anticapitalista no início da década de 1980. Para Coelho (2005, p. 480), "o esvaziamento das instâncias partidárias coletivas, constatação recorrente nos documentos internos do PT ao longo da década de 1990, teve relação com a transferência do eixo da vida política do partido para a órbita dos mandatos". São vários os elementos que poderiam ser destacados quanto a esta mudança de órbita e a curvatura do PT para o capital. Porém, como um esforço de síntese, tomando ainda Iasi

(2006) e Coelho (2005) como referências centrais, faço as minhas considerações a esse respeito.

Deslocar o partido (tomo em específico os de esquerda) para a conquista de mandatos no Estado torna-se um erro quando se abstém do diálogo e da formação com a base ou bloco social, isto é, as massas populares. Cria-se uma importante cisão ou fissura que acaba por gerar uma camada de dirigentes burocratas, formuladores da direção político-econômica sem qualquer construção coletiva ou preparação ideológica das massas populares. No caso do PT, Coelho (2005, p. 480) destaca que a base militante não podia "exercer as prerrogativas de controlar e acompanhar a direção", tendo em vista que "os instrumentos desse controle estão paralisados", de maneira que "as "figuras públicas", dotadas de maior "visibilidade", conquistaram um espaço muito maior de autonomia para agir em nome do partido". Isso sem contar, como dizemos anteriormente, o uso do discurso do "petismo autêntico", que solapava qualquer perspectiva ou visão oposta no interior do partido – e isso também é burocratismo aliado a sectarismo.

Além do mais, mesmo preconizando o anticapitalismo, basta somente o poder do Estado para coloca-lo a serviço do povo? Aqui, vale as considerações de Marx (2012a) quanto à crítica ao programa de Gotha (do Partido Operário Alemão - POA). Contrário à tese de "Estado livre" expresso no programa do POA, Marx (2012a, p. 36) afirma que "não é associando de mil maneiras a palavra povo à palavra Estado que se avançará um pulo de pulga na solução do problema". A questão é discutir o caráter da transição da sociedade, isto é, do capitalismo para o comunismo, de forma que este Estado deverá ser a hegemonia do proletariado. Ou seja, entendo que é necessário construir condições objetivas e subjetivas para a superação e fim do Estado, já que está assentado "sobre o solo da moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas" (MARX, 2012a, p.35) – sendo, portanto, um falso universal, pois parte exatamente da divisão social do trabalho e da exploração entre classes.

Iasi (2006) mostra como que a partir da década de 1990 a categoria 'democracia' vai se tornando central nos programas do PT, deixando o socialismo em segundo plano, mais para qualificar a democracia. Palavras como revolução, luta de classes, anticapitalismo, vão se transformando em princípios liberais tais como cidadania e outras querelas burguesas.

Porém, não são por si só os fatores internos do partido e suas concepções que explicam às transformações do PT, pelo contrário, estão extremamente ligados e condicionados às

questões estruturais pelo qual passava o Brasil, na esteira do processo de reestruturação produtiva global do capital desde a década de 1970 (como sinalizamos no tópico anterior).

O primeiro elemento a ser destacado é que na virada da década de 1980 para 1990 ocorreu à derrocada do socialismo real, na URSS e nos países do leste europeu, calcado ao forte discurso do fim do marxismo e da história, da perda explicativa da categoria de classe e da totalidade, enfim, de todo o discurso amparado na difusão pós-moderna, que acabou por influenciar os intelectuais do bloco majoritário do PT. Para termos uma ideia objetiva do fato, Coelho (2005) narra a entrevista de José Genoíno, à época deputado e dirigente do PT, ao jornal *Folha de São Paulo*, no ano de 1991. Nele, Genoíno afirma que não se filiava mais ao marxismo, colocando-se aberto a outras concepções teóricas e filosóficas, defendendo um projeto de socialismo que fosse "calcado em valores: nos valores da democracia, nos valores dos direitos individuais, nos valores dos direitos sociais, nos valores da liberdade, da igualdade e da solidariedade" (GENOÍNO apud COELHO, 2005, p. 290). O título da matéria, "repensando o socialismo", deixava às claras como o PT foi abandonando o referencial marxista ao longo da década de 1990 e assumindo valores liberais, conformados ao capitalismo.

O segundo elemento é o conjunto de contrarreformas neoliberais engendradas pelo governo Collor e FHC, seguindo as recomendações do Consenso de Washington, do Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial, inserindo o Brasil na reestruturação produtiva e em novas bases para a acumulação do capital. E aqui abrimos um importante parêntese, para articular a penetração da agenda neoliberal no Brasil.

Com Collor e, posteriormente, Itamar Franco, tem-se início às contrarreformas econômicas e planos de estabilização através do Plano Real. Contudo, é no governo de FHC que o neoliberalismo se difunde e ganha maior nitidez, a partir de um conjunto de medidas visando à reforma do Estado. Dentre as principais propostas, tomando Soares (2000) como referência, destaca-se a desregulamentação do Estado para com a regulação dos preços da economia e das relações entre capital-trabalho (seguindo a máxima do *laissez-faire* de que o mercado se auto-regula); abertura ao comércio exterior; privatização das empresas estatais nos setores primário, secundário, telecomunicações e transporte (Vale, CSN, Telebrás, dentre outras estatais); contrarreforma administrativa e controle da inflação. A estas três últimas medidas vem acompanhada da propalada falácia de que o maior causador do déficit público é o 'tamanho do Estado' e a 'ineficiência da gestão pública'.

Para controlar a inflação a todo custo, aumentam a taxa de juros aliada a uma forte carga tributária regressiva, ou seja, a classe trabalhadora é quem arca com a maior parte da arrecadação do Estado. Se há com isso aumento da desigualdade social, desemprego e rebaixamento da massa salarial, o importante para a burguesia é manter e favorecer seus interesses. Concomitante, reduzem os gastos sociais públicos (funcionalismo, saúde, educação, etc.), precarizando os serviços e abrindo flancos discursivos quanto a necessária privatização – como se fosse a redentora de todos os males. Não há qualquer discussão quanto aos mecanismos escusos da dívida externa, em que parte considerável do orçamento da União destina-se ao pagamento de juros e amortizações – favorecendo as práticas de especulação e rentismo –, tampouco a taxação das grandes fortunas, para dizer de duas medidas rechaçadas pela classe dominante. No âmbito das políticas sociais coube o governo FHC seguir a máxima da focalização/desregulamentação/privatização, abrindo espaços para a ação filantrópica e assistencialista.

O saldo das políticas implementadas por FHC foi o aumento da desigualdade social, concentração de renda e piora nos índices socioeconômicos. No âmbito do trabalho, a reestruturação produtiva provocou uma nova morfologia e composição da classe trabalhadora, com aumento da informalidade, subemprego e do proletariado de serviços. De acordo com Antunes (2020, p. 122), "a flexibilização produtiva, as desregulamentações, as novas formas de gestão do capital, o aumento das terceirizações e da informalidade acabaram por desenhar uma nova fase do capitalismo no Brasil", ou seja, acumulando elementos do fordismo, taylorismo e da acumulação flexível, com base nas experiências do toyotismo, intensificou-se o trabalho e as suas formas de gestão (controle do tempo e metas produtivas, fiscalização e avaliação do trabalhador) intensificando a sobreexploração para a extração do mais-valor – com graves consequências para a força de trabalho, como o aumento de problemas físico-motores e musculares, psicológicos (suicídio e transtornos mentais) e assédio (ANTUNES, 2020).

Na década de 1990, o impacto das medidas neoliberais sobre a classe trabalhadora configurou em uma importante derrota. Tanto Antunes (2020), quanto Coelho (2005) partem da constatação de que houve redução no número de empregos e aumento da massa desempregada. Uma das consequências do desemprego estrutural é a pressão do exército de reserva, contribuindo para a diminuição dos salários e favorecendo a concorrência entre a própria classe trabalhadora para garantir condições básicas de sobrevivência – o que quebra e rompe a solidariedade de classe (Coelho, 2005). Uma importante questão levantada pelo autor

está no fato de que o número de greves na década de 1990 decaiu, deslocando-se também quanto ao objetivo das mesmas: se na década de 1980 pleiteava-se aumento salarial, nos anos de 1990 passou a ser acordos coletivos e cumprimento de direitos trabalhistas; isso sem contar na repressão do governo FHC contra os/as trabalhadores/as. Coelho (2005) ressalta a greve dos petroleiros em 1995, duramente reprimida pelo exército e coagida pela opinião pública, cujo resultado foi um não acordo – poderíamos também lembrar do massacre de camponeses em Eldorado do Carajás e das lutas dos/as trabalhadores/as do campo pela Reforma Agrária durante o governo FHC.

Para Coelho (2005, p. 442), "os anos 90 foram de derrotas e de desorganização política, apesar dos avanços eleitorais do PT". Porém, reitera-se: avanços eleitorais que paulatinamente combinaram em mudanças na perspectiva teórica e política de seus principais dirigentes. Um importante caso é o apoio dos então deputados José Genoíno e Eduardo Jorge na privatização de certas estatais e a contrarreforma da previdência, apesar da manifestação contrária do próprio PT (COELHO, 2005).

Portanto, os elementos concernentes quanto à organização interna do PT e a postura do bloco majoritário; a reestruturação produtiva do capital e as contrarreformas neoliberais, acompanhado da adesão dos intelectuais de esquerda a novas abordagens teóricas (pós-modernas e pós-marxistas), contribuem para a compreensão dos motivos pelos quais o PT abandonou a luta de classes e a negação do capitalismo como referência central, para ingressar gradativamente em um discurso de conformação à ordem burguesa e do capital. São cabíveis e pertinentes tanto as leituras que defendem a ocorrência de uma metamorfose na consciência de classe, quanto ao *transformismo* na visão de Gramsci (2002b, p. 286), isto é, um gradativo processo de "assimilação de grupos radicais inteiros" ao projeto e a visão da classe dominante. Porém, sempre com a ressalva de que este processo está na dinâmica mesma da luta de classes, isto é, no caso do PT, correspondeu a um "deslocamento da práxis daqueles sujeitos, a uma mudança de posição no mundo concreto da luta de classes e frente à luta de classes" (COELHO, 2005, p. 458).

Cada vez mais seguindo na direção da democracia burguesa e rejeitando o socialismo, apontado como fracassado e autoritário após os acontecimentos na URSS, assim como a social-democracia e seu viés reformista, o PT se viu em uma encruzilhada, levando "ao pântano da acomodação e da integração, à ordem que queria inicialmente negar" (IASI, 2006, p. 469). O ataque agora não era mais direcionado ao capitalismo, mas sim ao neoliberalismo e as contrarreformas estruturais do governo FHC. Ou seja, o problema parecia se deslocar

aparentemente de forma minuciosa, mas de grande relevância em sua essência: a questão não era a superação do capitalismo, mas como melhor geri-lo. Ora, isso é uma alteração radical rumo a conformação, pois como apresentamos no tópico anterior, o neoliberalismo é uma fase do capitalismo (fase não no sentido teleológico, fadada ao fim), mas sim da reestruturação produtiva para manter as taxas de lucro e a hegemonia da burguesia, mesmo valendo-se do pauperismo da classe trabalhadora.

No 12° Encontro, ocorrido em 2001, a Resolução do PT[41] quanto a esta crítica ao neoliberalismo e ao governo FHC fica mais bem esclarecida:

> Esta é a herança deixada pelo governo do PSDB/PFL/PMDB governista e também é o retrato do desafio que o PT terá pela frente. A reconstrução do Brasil depois do vendaval neoliberal exigirá a realização de um amplo movimento nacional capaz de reerguer o país, resgatar sua soberania, implementar um programa de reformas e fortalecer a auto-estima do nosso povo. A grande tarefa das forças de esquerda é a construção de um modelo alternativo de desenvolvimento que promova a superação do neoliberalismo (Resoluções do 12° Encontro Nacional, 2001, p. 3).

Além da ausência do socialismo, que sequer aparece no programa de governo para as eleições de 2002[42], chama atenção aspectos como o 'amplo movimento nacional' e a construção de um 'modelo alternativo'. Em outra passagem do documento, destacada por Iasi (2006, p. 510), revela que será estabelecido "um novo contrato social, em defesa das mudanças estruturais para o país", o que exigiria o apoio de "amplas forças sociais". Sinaliza ainda que "os empresários produtivos de qualquer porte estarão contemplados com a ampliação do consumo de massas", de maneira que esta ampliação possa dar "previsibilidade para o capital produtivo". Para um partido que se propunha a ser classista e identificar a burguesia como inimiga, estabelecer um 'novo contrato social' era uma mudança e tanto, aproximando do pacto capital-trabalho e atenuação dos conflitos de classe.

Por outro lado, este processo explica que a chegada do PT ao governo nas eleições de 2002 não foi casual, tampouco expressou um momento revolucionário e de mudanças radicais nos rumos sociais, políticos e econômicos do Brasil. Coelho (2005) formula um bom arremate sobre essa questão:

> Credenciar-se para a luta pela hegemonia não significa travá-la em condições favoráveis. Durante os anos 90 a esquerda do capital, ainda em formação, não conseguiu conquistar a posição hegemônica entre as frações e grupos da classe

[41] Pode ser consultada em: <https://fpabramo.org.br/csbh/wp-content/uploads/sites/3/2017/04/02-resolucoes-xii-encontro.pdf> . Acesso em: 07/10/2020.
[42] Ver em: <https://fpabramo.org.br/csbh/wp-content/uploads/sites/3/2017/04/14-programagoverno.pdf>. Acesso em: 07/10/2020.

> dominante, e o bloco político construído em torno do governo FHC manteve consigo o monopólio do "interesse geral" da burguesia. Mas isso não diminui a importância do trabalho político da esquerda neste período. O mais importante serviço que ela prestou à ordem capitalista, e que ajudou para que fosse aceita como uma alternativa política confiável para a classe dominante, foi a produção da desorganização política das classes subalternas, a derrogação do "espírito de cisão". (COELHO, 2005, p. 511).

O ponto visceral é que o discurso do PT tornou-se mais palatável para a burguesia e confiável para os interesses do capital, especialmente, por conseguir acomodar a classe trabalhadora e a desestimulá-la quanto ao espírito de cisão, isto é, "a conquista progressiva da consciência da própria personalidade histórica" contra o "complexo formidável de trincheiras e fortificações da classe dominante" (GRAMSCI, 2001, p. 79), ou seja, acaba-se por não propor as condições objetivas e subjetivas para superação e construção da hegemonia dos trabalhadores, mas sim ao consentimento da ideologia e sociabilidade da classe dominante. Porém, como veremos a seguir, a política de conciliação de Lula (posteriormente, com a Dilma) trouxeram importantes consequências para o conjunto da classe trabalhadora, pois não há conciliação e acordo possível em um modo de produção cuja característica constitutiva é a divisão de classes entre explorados e exploradores.

1.4.2. O governo do Partido dos Trabalhadores: da conciliação ao golpe

As formulações de Giddens (1999) sobre a 'terceira via' apresentam alguns elementos importantes para tratar da conciliação de classes. Tomando como referência a ascensão de Tony Blair, do Partido Trabalhista, a primeiro-ministro da Inglaterra, no ano de 1997, dada as insatisfações populares e o desgaste das contrarreformas neoliberais do governo Thatcher, Giddens (1999, p. 36) qualifica a terceira via como "uma tentativa de transcender tanto a social-democracia do velho estilo quanto o neoliberalismo", ou seja, preconiza-se um caminho alternativo, para além da dicotomia esquerda/direita, aliando liberalismo econômico e a continuidade das contrarreformas do neoliberalismo com os princípios social-liberais (igualdade, liberdade, democracia e assistencialismo aos mais pobres).

Entretanto, como sinaliza Antunes (2020), o Partido Trabalhista de Tony Blair já não tinha mais vestígios socialistas e reformistas, sendo que as classes dominantes já tinham realizado as mudanças em seu interior. Algo parecido com o que ocorreu com o PT, que nasceu na década de 1980 vinculado às lutas operárias e com forte discurso anticapitalista, mas que a partir da década de 1990 foi abandonando princípios revolucionários fundamentais, acabando por se acomodar à ordem do capital. Isso, claro, vinculado tanto ao burocratismo e

distanciamento da camada dirigente da base social, quanto do transformismo ou metamorfose dos seus intelectuais, que passaram a aderir a 'visão de mundo' da classe dominante.

Dificilmente podemos compreender a eleição de Lula à presidência da república, em 2003, como uma vitória plena da classe trabalhadora. Como debatemos anteriormente, já havia um influxo e derrota em algumas lutas populares, aliada a posturas mais defensivas de partidos e sindicatos que, em tese, deveriam se prestar aos interesses dos trabalhadores. Por outro lado, como destaca Boito Jr. (2005), o PT reiterou o compromisso com o FMI e o capital financeiro internacional[43], ao passo que agradou a burguesia interna (agrária e industrial) no que se refere aos ganhos e lucros. A expressão de tais acordos estão firmadas na corriqueira "carta ao povo brasileiro", assinada por Lula em 22 de junho de 2002, afirmando que o novo modelo de país "será fruto de uma ampla negociação nacional, que deve conduzir a uma autêntica aliança pelo país, a um novo contrato social, capaz de assegurar o crescimento com estabilidade"[44]. Mas não se trata só da política de conciliação entre classes e do abrandamento do conflito entre capital-trabalho, mas de outras políticas que marcaram o seu período e que, em certa medida, ampliam as contrarreformas conduzidas pelo governo FHC. Ainda na "carta ao povo brasileiro" aparecem, por exemplo, pontos essenciais que irão caracterizar a política econômica do governo Lula, das quais pontuaremos a seguir.

Das contrarreformas estruturais, seguiu-se com a trabalhista e da previdência, assim como o programa de privatizações, com a pretensa justificativa de tornar o país mais 'competitivo' e 'eficiente' perante o mercado internacional. Entretanto, como já abordado por Antunes (2020), o que se assiste é a ampliação da flexibilização e precarização do trabalho, surgindo o novo proletariado de serviços (telemarketing, call center, aplicativos, etc.), terceirizado, informal ou subempregado, com pouca ou nenhuma garantia trabalhista, sem contar no aumento das doenças físicas e psíquicas decorrentes da atividade laborativa. Mesmo com um fraco ganho real do salário-mínimo verificado no governo PT – indo além da

[43] Ressalta-se o ganho exorbitante dos bancos públicos e privados. Como explica Boito Junior (2005, p. 58) "esse conjunto de empresas e instituições centraliza capital dinheiro e poupança para lança-los no "ciclo curto" de valorização do capital (D – D')". Ou seja, trata-se de capital usurário, "portador de juros que se valoriza, a taxas muito elevadas, sem financiar a produção capitalista – posse dos títulos da dívida pública, fornecimento de empréstimo ao consumidor [...], empréstimo consignado, a taxa ditas "populares", dirigidos a assalariados e aposentados de baixa renda etc.". Este capital pode até estar ligado à produção, mas enquanto "capital dinheiro portador de juros por ter sido adiantado na forma de empréstimo ao capitalista ativo, ou capital dinheiro portador de dividendos, quanto é utilizado na compra de ações no mercado bursátil" (BOITO JUNIOR, 2005, p. 59).

[44] Ver em: <https://fpabramo.org.br/csbh/wp-content/uploads/sites/3/2017/04/03-cartaaopovobrasileiro.pdf>. Acesso em: 17/10/2020.

reposição das perdas inflacionárias –, o mesmo foi insuficiente para garantir as condições objetivas e subjetivas de vida dos trabalhadores, como aponta o estudo do DIEESE[45].

Seguindo à risca as recomendações do FMI e Banco Mundial, manteve-se a meta do superávit primário, com controle das contas públicas para garantir, centralmente, o pagamento da dívida pública ao mercado financeiro. Com isso, questões como a auditoria da dívida externa ou mesmo o seu boicote são esquecidas, mantendo o privilégio dos rentistas e especuladores. Por outro lado, "o governo promoveu a ascensão da grande burguesia interna industrial e agrária sem quebrar a hegemonia das finanças" (BOITO JUNIOR, 2005, p. 62), por meio da política de exportação, através do agronegócio, recursos naturais e produtos com baixa composição tecnológica da indústria, aliando a implementação de "medidas cambiais, creditícias e outras necessárias para manter essa política" (BOITO JUNIOR, 2005, p. 63), tais como a redução da taxa de juros e desoneração fiscal – o que ajudou a agradar os setores da burguesia nacional, tal como a FIESP. Concomitante, transnacionalizou a economia brasileira, contando com apoio do BNDES, favorecendo a burguesia nacional em setores tais como a construção civil (Odebrecht, OAS, Camargo Correia, dentre outras empreiteiras), setores de produção de carne (JBS Friboi) com atuação em países latino-americanos, conforme mostra a pesquisa de Fontes (2020).

Sobre a política de exportação, aliás, grande parte do superávit da balança comercial brasileira deve-se ao agronegócio, tido como motor da economia[46], mas que esconde as perversas relações na questão agrária, que envolve trabalho, terra e meio ambiente. Reforçando o caráter de economia dependente e primária do Brasil, inserida no mercado de *commodities*, o favorecimento ao agronegócio implicou na manutenção do latifúndio, no avanço da fronteira agrícola, destruição de biomas e expropriação de comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas e camponeses). Além disso, também se aprovou o plantio e comercialização de transgênicos, somando-se ao uso de agrotóxicos e fertilizantes. Apesar das políticas de Reforma Agrária, que de fato se ampliaram quando comparadas a governos anteriores, nem de longe encerraram os conflitos no campo ou se mostraram efetivas. Por

[45] O DIEESE apresenta mensalmente os dados referentes ao salário mínimo vigente e o salário mínimo necessário. As condições objetivas e subjetivas dos trabalhadores se referem não só a questões biológicas elementares da reprodução da força de trabalho (por exemplo, alimentação e descanso), mas de outros aspectos fundamentais, tais como acesso a saúde, habitação, educação, transporte, lazer, etc. Ver em: < https://www.dieese.org.br/analisecestabasica/salarioMinimo.html#2020>. Acesso em: 17/10/2020.

[46] Oliveira (2016, p. 110) questiona a real importância do agronegócio na composição do PIB brasileiro. Isso se deve ao fato de que "formulou-se uma concepção de agronegócio, que soma a realidade antes da porteira com aquela de depois da porteira, e as duas à aquela dentro da porteira", ou seja, toma-se o conjunto da cadeia produtiva. No levantamento feito pelo autor em 2014, o volume de exportações das 50 maiores empresas do Brasil, o agronegócio chegou a 39,1%, contra 60,9% dos demais setores.

exemplo, a ampliação do setor energético (hidrelétricas) trouxe importantes conflitos socioambientais, tais como nas usinas de Belo Monte, no Pará, e a de Jirau, em Rondônia.

Para as comunidades quilombolas, como pretendo abordar no capítulo III, apesar do Decreto 4.887/03, estabelecendo o critério de autoatribuição das comunidades e as instruções normativas (IN) para o processo de demarcação e titulação do território, ainda há um enorme foço entre o número de quilombos existentes no Brasil e aqueles que estão efetivamente titulados, trazendo uma realidade de insegurança e violência contra estes grupos. Porém, mesmo a titulação de terras não impede a ação de fazendeiros, grileiros e empresas no ramo do agronegócio e mineração, pressionando por diversos meios (violência e ameaça física, psicológica, jurídica etc.) os territórios quilombolas.

Do ponto de vista das políticas sociais, foi aplicada a retórica neoliberal de descentralização, focalização e privatização. Por exemplo, o programa Bolsa Família, que atende aproximadamente 14 milhões de famílias em situação de pobreza e extrema pobreza, estabelece um benefício básico de R$ 89[47]. Como debatemos, o Estado estabelece patamares mínimos de acesso aos benefícios, privilegiando a fragmentação em detrimento da universalização, liberando seus recursos para o que é de interesse do capital. Do mesmo modo, seguindo a lógica da fragmentação, a criação das políticas afirmativas foi constante e resultado da pressão dos movimentos sociais populares. Por exemplo, a política de cotas nas universidades públicas, apesar de possibilitar o acesso de negros/as ao ensino superior, fundamental em uma realidade socioeconômica e política marcada pelo racismo e da desigualdade histórica entre classes, fruto da herança colonial-escravocrata, por si só não consegue superar esta realidade. Isto se deve ao fato de que as políticas compensatórias/focais, ao fragmentar a própria classe trabalhadora, dificultam a perspectiva da totalidade e das questões estruturais do capitalismo brasileiro, isto é, que necessita do racismo e das profundas desigualdades sociais para manter as condições de acumulação e reprodução do capital.

Alguns outros programas firmados estiveram vinculados no direcionamento do fundo público para o setor privado, como foi o caso do programa de financiamento de habitação popular “Minha Casa, Minha vida”, construídas por meio de empresas de construção civil privadas. No âmbito da educação, a manutenção do Fundo de Financiamento Estudantil (FIES), criado no governo FHC, do Programa Universidade para Todos (PROUNI), criado em 2005 pelo governo Lula, permitem a concessão de bolsas de estudo parciais ou integrais para

[47] Consultar em: < https://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-familia/paginas/default.aspx >. Acesso em: 17/10/2020.

estudantes em universidades privadas. Na prática, isso significa ratificar a lógica de transferência de dinheiro público para o setor privado, o que ataca diretamente as universidades públicas, por meio do processo de precarização e sucateamento.

Outra medida foi o Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), seguindo a perspectiva mercadológica, estabelece a elevação da conclusão média dos cursos de graduação presenciais e aumento do número de alunos sem que haja ampliação do quadro docente; isso sem contar na penetração de recursos por parte do setor privado no financiamento de projetos e pesquisas, utilizando-se da estrutura e pesquisadores das universidades públicas. Apesar do aumento no número de vagas, o que se revelou na prática foi à reestruturação e criação de cursos de graduação com pouca inserção profissional (tais como os Bacharelados Interdisciplinares) e com rápido ciclo de formação. Aliás, somam-se os próprios cursos técnicos e profissionalizantes, tal como o SENAI, seguindo a lógica do empreendedorismo e da nova conformação do trabalhador ao capital, flexível e precário, aliado ao crescimento massivo do desemprego estrutural.

Portanto, é possível afirmar que, ao invés de uma dualidade, o governo PT combinou desenvolvimentismo com neoliberalismo, isto é, ampliou o mercado interno, elevou a classe trabalhadora a um patamar mínimo de consumo, realizando políticas sociais compensatórias – com um fraco verniz social-liberal (ANTUNES, 2020) –, ao passo que garantiu, no contexto da reestruturação produtiva do capital e da divisão social e territorial do trabalho, as condições para acumulação do capital, por meio da continuidade da agenda neoliberal, das contrarreformas estruturais (programa de privatizações, abertura comercial, flexibilização nas leis trabalhistas, previdência, superávit primário), agradando setores da burguesia nacional e internacional. Tal fato é perceptível no próprio bloco de alianças: no mandato de Lula, a escolha para vice-presidente o falecido empresário José Alencar, a época do Partido Liberal (PL) e, posteriormente, no governo Dilma, Michel Temer (PMDB).

Para Antunes (2020), o governo Dilma manteve o mesmo receituário de Lula, através do crescimento econômico por meio da expansão do mercado interno, incentivo ao agronegócio e exportação de *commodities*, redução de tributos e impostos nos setores da indústria e construção civil, ao passo que mantendo os altos juros para obter apoio do sistema financeiro. Sem dúvida, tratou-se de uma ‘complexa engenharia política’ (ANTUNES, 2020), que apresentou sinais de esgotamento com os desdobramentos da crise econômica internacional de 2008. A questão central é como nas crises estruturais do capital operam-se a disputa e luta intracapitalista, isto é, entre classe e frações da classe dominante burguesa,

reorganizando o bloco no poder e a hegemonia (BOITO JUNIOR, 2005). Ocorre que frente à queda da taxa de lucro, disputa-se qual fração da burguesia arcará com o prejuízo – e aqui está uma das pontas que explicam o processo que levou ao golpe e fim do ciclo petista em 2016.

Como lembra Antunes (2020, p. 238), ao contrário do que preconizava nas eleições de 2014 – de que não iria reduzir os direitos dos trabalhadores e ceder ao ajuste fiscal exigido pela classe dominante –, Dilma "reduziu conquistas trabalhistas, como o seguro-desemprego; aumentou os juros bancários; indicou um ministério de perfil conservador e começou a urdir um programa de "ajuste fiscal" profundamente recessivo". Mais ainda, atendeu ao capital financeiro[48] com as metas de superávit primário e aumento de juros, o que gerou insatisfação dos setores industriais, pois percebiam "seus lucros se reduzirem significativamente frente a um PIB que encolhia", ao passo que "viram suas dívidas alavancadas pelo crescimento expressivo dos juros" (ANTUNES, 2020, p. 243), ou seja, tais setores industriais passaram a realizar forte oposição ao governo.

O que era para ser o amplo acordo e aliança nacional, o modelo da terceira via, do neoliberalismo com desenvolvimentismo, começou a desmoronar. As tentativas de Dilma em agradar os diversos setores da burguesia acabaram por produzir o descontentamento geral, agudizado pelo cenário da crise econômica. Para Singer (2018, p. 73), esse 'zigue-zague' nas políticas econômicas reforçou a unidade intercapitalista (setor produtivo e financeiro), de forma que "cada setor que se sentia prejudicado aderia ao coro do anti-intervencionismo, até que em certo momento a frente antidesenvolvimentista englobou o conjunto da burguesia, contando com o suporte fervoroso da classe média tradicional".

Mas, as questões concernentes ao bloco capitalista foi só um dos elementos. As políticas de austeridade e a crescente precarização nas condições objetivas de vida geraram um crescente número de manifestações, protestos e greves organizadas pela classe trabalhadora. A isso se junta um contexto de rebeliões populares em outros lugares do mundo e as tratativas para a realização da Copa das Confederações (2013), Copa do Mundo (2014) e Olímpiadas (2016), canalizando grande parte dos recursos públicos para o setor privado, além da reestruturação urbana por meio dos despejos e segregação das camadas mais pobres aos espaços públicos – isso sem contar nos escândalos de corrupção, desde o caso do Mensalão no ano de 2005 (ANTUNES, 2020).

O estopim e revolta popular estiveram nas jornadas de Junho de 2013, que certamente oferece ricos elementos para pensar o processo de golpe e ascensão da extrema direita – com

[48] Em 1° de janeiro de 2015, Dilma empossa Joaquim Levy como Ministro da Fazenda, que tinha exercido cargos até então no FMI, Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e Banco Bradesco.

a ressalva de que estes grupos também estiveram presentes no governo de conciliação do PT, por meio dos seus aparelhos privados de hegemonia. O que era para ser a luta do Movimento Passe Livre (MPL) contra o aumento do preço da passagem do transporte público de São Paulo, tornou-se rapidamente em uma massa ocupando os espaços públicos (ruas, avenidas, praças) em diversas cidades e capitais do país. Ali estavam a classe trabalhadora e a juventude excluída, precarizada e desempregada. Por outro lado, colocou-se em xeque e ruiu o mito da nova classe média, sustentáculo do PT quanto à política de ampliação do mercado interno e elevação do patamar de consumo dos/as trabalhadores/as, que até pode ter modificado a situação socioeconômica, mas não a posição de classe explorada e oprimida pelo capitalismo.

De início, as manifestações – fortemente reprimidas pelo aparato policial – englobavam os partidos de esquerda, tais como PSTU, PCB, PSOL e tendências mais autônomas e anarquistas. Contudo, pouco a pouco os protestos foram tomando proporções ampliadas, com a adesão de setores ligados à direita, adquirindo uma característica policlassista (ANTUNES, 2020). A meu ver, aqui está um importante rasgo no padrão de sociabilidade, o que nos leva gradativamente a emergência do discurso ultraconservador e protofascista. Ocorre que quando não há uma clareza do projeto, da direção e da defesa dos princípios fundamentais da esquerda, abrem-se fissuras ou flancos para que as massas sejam disputadas também pela direita. Aliás, a própria esquerda também foi desarmada ou assimilada pela política da terceira via.

Como salienta Singer (2018, p. 104), nessa dispersão de conteúdo[49] "as pessoas começavam a ir para a rua por motivos diferentes, nem sempre claros, avisadas pela internet"[50]. O exemplo mais simbólico foi a ideia de grupos da direita de "abaixar as bandeiras" (vermelhas, de esquerda), em um discurso claro de algo apolítico e sem partido. Contudo, junto aos grupos de direita, também se destacavam setores ligados ao "centro" do espectro político-ideológico ou pós-materialista na visão de Singer (2018), buscando solapar qualquer indicação mais revolucionária das manifestações, abrandando a luta anticapitalista e de classes por meio de uma tentativa de unificação das pautas entre esquerda e direita. Não por muito, especialmente pós-eleição no ano de 2014, começava a crescer o movimento de pessoas usando o 'verde e amarelo', que mais tarde reforçariam o coro do 'meu partido é o

[49] Entretanto, como o próprio autor sinaliza, em um primeiro momento o MPL tinha clareza quanto a sua pauta principal: luta contra o aumento e precarização no transporte público. Quando houve recuo por parte do Estado (lembrando, o prefeito de São Paulo à época era Fernando Haddad e o governador Geraldo Alckmin), o MPL não mais se responsabilizava pelos desdobramentos dos atos e manifestações, por ter atingido ali seus objetivos.

[50] Singer (2018, p. 106) cita os inúmeros cartazes nas manifestações: "Copa do mundo eu abro mão, quero dinheiro pra saúde e educação"; "Todos contra corrupção"; "Fora Dilma! Fora Cabral" "PT = Pilantragem e Traição"; "Fora Alckmin"; etc.

Brasil', dando tom a classe média conservadora nos processos de golpe e na eleição de Jair Bolsonaro.

Parece-me correto afirmar que nos eventos de 2013 e os desdobramentos de 2014 contribuíram no crescimento do "ódio ao PT" e, de tabela, a criminalização a outros movimentos de esquerda (como os já citados PSOL, PCB e PSTU). Mesmos estes partidos que fizeram críticas abertas acerca dos limites e contradições dos governos petistas, acabaram por se enquadrar em um mesmo balaio, sendo taxado de 'petista' tudo aquilo que é de esquerda – aliás, essa é a velha tática e esdrúxula ignorância da classe dominante e conservadora, isto é, a incapacidade de fazer certas distinções e aprofundamentos teóricos. Mas, para uma burguesia autocrática, que se vale de golpes para manter seus interesses de classe e as condições de acumulação do capital em um país periférico e dependente como o Brasil, é certamente tácito gerar o ódio e temor contra qualquer movimento progressista que aponte para alteração da ordem vigente (ou mesmo dentro da própria ordem).

Mesmo reeleita em 2014, as contradições do governo Dilma se tornaram insolúveis. Em linhas gerais, pela crise econômica que atravessava o Brasil, pela disputa intercapitalista, pelo esfacelamento do bloco de alianças que marcou a 'conciliação nacional' e a emergência conservadora nas ruas, avizinhava uma realidade difícil para a classe trabalhadora. De um candidato derrotado nas urnas e apontando uma fraude inexistente (Aécio Neves, do PSDB), mobilizando uma voraz classe média conservadora comprando o discurso do PSDB; do 'Pato da FIESP', na indicação de quem iria pagar com a crise não seria o setor industrial ou financeiro, mas os/as trabalhadores/as – aliás, o próprio Michel Temer já havia articulado com a FIESP, em outubro de 2015, seu programa de governo denominado "Uma ponte para o futuro"; de organizações de direita como o Movimento Brasil Livre (MBL) e a classe média 'verde e amarela', aliada a espetacularização da mídia, deu-se início ao processo de golpe, que assumiria contornos diferentes de 1964[51].

[51] Os elementos aqui apresentados são colocados em linhas gerais, pois reconheço os limites da abordagem frente aos próprios propósitos e objetivos da pesquisa. Porém, indo nas entranhas do processo que levou ao impeachment, desde o governo Lula, Singer (2018) consegue apresentar um panorama muito mais amplo e conjuntural, embora não dê tanto enfoque ao transformismo da consciência de classe do PT presentes em Iasi (2006) e Coelho (2005). Singer (2018) partilha da visão de que um dos motivos para que o PMDB (partido de sustentação dos governos PT) abrisse o processo de impeachment se deu por certo revanchismo, dado a um *ensaio republicano* de Dilma no segundo mandato – com a deposição de políticos investigados por corrupção, inclusive do PMDB, nos cargos de alto escalão do governo (empresas públicas ou ministérios com orçamentos bilionários). Tanto que algumas frações políticas pediam a volta de Lula como candidato em 2014. Entretanto, percebo que a ideia de um ensaio republicano no governo Dilma não deixa de ser uma utopia de um Estado livre dos interesses privados e da corrupção, justamente porque a natureza do Estado capitalista é a organização das condições para a acumulação do capital e não está imune aos interesses privados ou dos aparelhos privados de hegemonia da classe dominante (uma das pontas que explica o caráter corruptivo).

A abertura do impeachment (com suposta ilegalidade em créditos suplementares) foi mais um argumento para travestir de 'legalidade' o que na prática se caracterizava como golpe parlamentar – ou, como defende Antunes (2020), um golpe de novo tipo. Não por muito, quem presidiu o processo com requintes de chantagem foi o então ex-deputado Eduardo Cunha, do PMDB, que meses depois teve seu mandato cassado e condenado por corrupção e lavagem de dinheiro pela deflagração da controversa operação Lava Jato. De acordo com Singer (2018), o próprio PSDB esteve na esteira do pedido de impeachment assinado por Miguel Reale Jr., Hélio Bicudo e Janaína Paschoal, com participação direta de José Serra, que almejava o cargo do Ministério da Fazenda no governo Temer – em um movimento parecido com o que FHC fez no governo Itamar para lançar-se como presidente nas eleições de 1994, porém, no caso de Serra, foi parar no Ministério das Relações Exteriores (SINGER, 2018).

Com a posse ilegítima de Michel Temer (PMDB) em agosto de 2016, tem-se início a radicalidade da agenda neoliberal, despojada do verniz social-liberal ou do fraco reformismo que marcaram os governos petistas. A contrarreforma da previdência, trabalhista, terceirização, o corte de gastos com saúde e educação, a drástica diminuição dos recursos para Reforma Agrária e até uma despudorada Portaria sobre flexibilização das normas de combate ao trabalho escravo deram tom das políticas econômicas e sociais, marcando o início de uma conjuntura ainda mais destrutiva, perversa e antidemocrática, correspondente aos interesses do capital nacional e internacional.

Portanto, das lições que ficam para a classe trabalhadora é que não existe acordo possível com a burguesia, expressa em suas classes e frações de classe. Para garantir a base e a sustentação de seu governo, o PT teve que fazer acordos, concessões, se alinhar aos interesses do capital. É evidente que o processo que levou ao *impeachment* revela as fragilidades e limites da democracia burguesa, e como tal deve ser combatida e denunciada pelos trabalhadores; porém, entendo que houve mais uma continuidade do neoliberalismo e da reestruturação produtiva por meio das contrarreformas estruturais do que efetivamente uma suposta ruptura, tanto do governo PSDB (FHC) para o PT (Lula/Dilma), quanto do PT para o PMDB (Temer). O eixo central ainda é o caráter destrutivo do capital, que agora se apresenta sem as farsantes roupagens social-liberais da terceira via.

1.4.3. A ascensão da extrema direita

As páginas desse capítulo ficariam incompletas sem um breve esboço e esforço analítico da conjuntura que se apresenta a partir da eleição de Jair Bolsonaro, em 2018. Ainda que o processo histórico se apresente em curso (até esta tese), fato é que já sinaliza o tamanho do retrocesso e da derrota para o conjunto da classe trabalhadora, em que se incluem as comunidades quilombolas.

São muitos os aspectos que explicam a ascensão de Bolsonaro. Acredito que a esse período devam surgir novas pesquisas, pois é uma importante chave da história da luta de classes no Brasil. Correndo o risco de alguns equívocos, entendo que o "ódio ao PT", coro entoado pela classe média conservadora nas ruas, generalizou-se para toda e qualquer organização de esquerda ou de cunho progressista. A este ódio se ancorou os partidos de direita e ultraconservadores que, aliada a poderosa ferramenta de "fake news", puderam avançar suas pautas extremamente reacionárias, conservadoras e de ataque ainda mais brutal aos direitos dos/as trabalhadores/as. Concordando com Antunes (2020, p. 293), a partir de um vácuo político, a extrema direita potencializou "o ódio aos comunistas, o horror aos pobres e negros, fazendo apologia da misoginia e do feminicídio, defendendo o extermínio dos LGBT e das comunidades indígenas".

É por este padrão de sociabilidade conservador e violento que Bolsonaro sai dos porões mais escusos do parlamento para se colocar como a grande alternativa, capaz de combater a corrupção, ser o paladino da justiça e da moralidade – como foi nas eleições de 1989, com Collor, o "caçador de marajás". Porém, é evidente que as questões internas por si só não explicam. Para Antunes (2020), a eleição de Bolsonaro veio a reboque das candidaturas de extrema direita no contexto internacional, tais como a vitória de Trump nos Estados Unidos, Macri na Argentina, Piñera no Chile, além da intensa ampliação de partidos neonazistas e fascistas na Europa – em pautas reacionárias como a rejeição e ódio aos imigrantes (xenofobia), supremacia branca (superioridade racial), etc. Além disso, operações como a Lava Jato (na controversa figura de Sérgio Moro, ex-ministro da Justiça do governo Bolsonaro) e as relações com os Estados Unidos, deslocaram Lula do cenário eleitoral e contribuíram para a ofensiva da extrema direita.

A classe burguesa não teve problemas em apoiar Bolsonaro, dada sua "origem senhorial, escravista e colonial", agindo de forma "virulenta e autocrática em relação às classes populares e servil, subordinada e dependente em relação às burguesias centrais"

(ANTUNES, 2020, p. 295). Tanto que as inúmeras falas do então deputado federal sequer causaram indignação ou qualquer sinalização de impugnação nos mais de trinta anos de atuação na política, o que reforça a tese de Fernandes (1976) quanto ao caráter autocrático e autoritário da burguesia brasileira. Por exemplo, em estudo realizado por Nascimento et al. (2018), as principais pautas políticas levantadas por Bolsonaro circundam em torno do ataque aos direitos humanos, apologia a tortura, violência, ditadura militar e a defesa irrestrita dos direitos dos militares. Se junta a isso os discursos homofóbicos contra LGBTs e racistas contra indígenas e quilombolas[52].

Entretanto, para o capital nacional e internacional interessa a continuidade das contrarreformas iniciadas pelo governo Temer. Por isso, entendo que a atual conjuntura de ascensão da extrema direita e seu discurso fascista se colocam como extensão do golpe de 2016. Em uma ofensiva ainda mais ortodoxa do neoliberalismo, dispensa-se qualquer conteúdo democrático e popular, apostando-se na repressão, violência e propagação do discurso de ódio contra as manifestações populares, sobretudo, aquelas organizadas pelos movimentos sociais e partidos de esquerda. Na condução da política econômica, por exemplo, coloca-se a figura do Ministro da Economia Paulo Guedes, apologético da Escola de Chicago e das contrarreformas estruturais realizadas no Chile durante a ditadura Pinochet, fato que levou o respectivo país a mergulhar em uma enorme desigualdade social, piora nas condições de vida e a constantes revoltas populares quanto aos resquícios nocivos da ditadura militar – tais como as lutas contra o fundo de pensão privada (AFP) e por uma nova assembleia constituinte, buscando superar a herança repressiva de Pinochet.

Na toada da reestruturação produtiva do capital, as previsões de Antunes (2020) quanto à precarização total do trabalho já são realidade, a partir da contrarreforma trabalhista, da previdência, terceirização (atividades-meio e atividades-fim), manutenção dos cortes em educação, saúde e serviços públicos essenciais, depreciação do salário mínimo (sem ganho real), o que tem levado a pauperização da classe trabalhadora – realidade ainda mais perversa para os grupos historicamente oprimidos, tais como negros/as e mulheres.

No campo, escancarou-se o avanço da fronteira agrícola pelo agronegócio, respaldado pela flexibilização das leis ambientais e cortes profundos nas políticas de Reforma Agrária, o

[52] Em evento no Clube Hebraica do Rio de Janeiro, em 2017, perante representantes da comunidade judaica, Bolsonaro assim se manifestou quanto a visita a uma comunidade quilombola em Eldorado – SP: "o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriar eles servem mais". A frase, ofensiva e criminatória por si só, foi absolvida do crime de racismo, em decisão da Justiça Federal, em junho de 2019. Ver em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/06/07/quilombolas-que-foram-alvo-de-bolsonaro-criticam-arquivamento-de-processo-de-racismo>. Acesso em 17/10/2020.

que vem potencializando a insegurança e vulnerabilidade das comunidades quilombolas, indígenas e camponesas, ratificando a lógica do genocídio contra os povos e comunidades tradicionais. O INCRA foi desestruturado e a Fundação Cultural Palmares retrocede na figura de Sérgio Camargo, defensor de pautas ultraconservadoras, tais como teses de que não há racismo no Brasil e que a escravidão foi benéfica para negros/as – mistura de alucinação e cinismo tipicamente fascista. Isso sem contar nas condições de trabalho a que estas comunidades estão historicamente submetidas, isto é, sem condições e garantias sobre a terra, lugar de vida e sustento, acabam por estabelecer relações de trabalho degradantes com fazendeiros ou empresas no ramo do agronegócio, reforçando a peonagem, o trabalho sazonal, a meação, etc., com garantias trabalhistas nulas e condições análogas à escravidão. Por outro lado, tem-se a destruição ambiental através das práticas de desmatamento – com graves consequências para a sustentabilidade dos principais biomas brasileiros – e a anistia das multas ambientais de fazendeiros e grandes empresas[53].

Paulatinamente, derruba-se a ideia difundida por Bolsonaro, e comprada por amplas parcelas dos/as trabalhadores/as, de um viés ideológico neutro, anticorrupção, típico discurso que encouraçou os 25 anos de ditadura empresarial-militar no Brasil. O que temos em seu governo é a expressão autocrática da forma com que a burguesia exerce sua hegemonia no Brasil e a aderência e comprometimento total com o capital nacional e internacional, retirando por completo a participação democrática dos/as trabalhadores/as (mesmo em seu molde burguês), ou seja, seu governo tem partido e tem ideologia. Como elemento a mais, o seu constante flerte com o golpismo (ameaçando, inclusive, a realização do pleito eleitoral).

Pari Passu, condenou ampla parcela da classe trabalhadora ao genocídio, fruto de um discurso anticientífico e contra as medidas médico-sanitárias (retardando a compra de vacinas) no combate a pandemia de COVID-19, vitimando mais de 600 mil pessoas (até essa pesquisa). Sem dúvida, esta é a faceta mais perversa, desumana e rude do liberalismo e da burguesia brasileira, afinal, junto a Bolsonaro, reúnem-se um conjunto de entidades e empresários (inclusive, o ministro da economia Paulo Guedes) aderentes ao discurso genocida. Lança-se trabalhadores/as na mais absoluta miséria, com alto índice de

[53] Vide a fala do então Ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles sobre "passar a boiada", em tom de desregulação das leis ambientais. <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-05-22/salles-ve-oportunidade-com-coronavirus-para-passar-de-boiada-desregulacao-da-protecao-ao-meio-ambiente.html>. Acesso em 17/10/2020.

desemprego[54], inflação e condições dramáticas de alimentação – vide a comercialização em supermercados de restos e carcaças ou ossos de boi, peixe ou frango.

Portanto, a atual conjuntura e o avanço neoliberal como etapa histórica do capitalismo, tem produzido e nos levado a uma constante e intensa crise civilizatória, revelando as facetas destrutivas do capital para o conjunto da classe que vive do trabalho. O aumento da concentração de renda global da classe dominante, o arranjo exercido pelo capital nas economias periféricas e dependentes, a precarização do trabalho (no campo e na cidade), trazendo miséria e desemprego aos trabalhadores/as, são indícios mais do que suficientes para reiterar o fracasso do capitalismo como um todo. Porém, como sinaliza Antunes (2020, p. 311), "neste tenso século que estamos vivendo, a busca por um novo projeto socialista se torna um desafio vital", ou seja, ou a classe trabalhadora se refunde em suas lutas ou estaremos fadados a uma destruição nas condições objetivas e subjetivas de vida – que já está entre nós.

Reconhecendo a polêmica de enfrentar esse debate, compreendo que a experiência do PT no governo em muito contribuiu para o atual estágio de refluxo, desarme e fragmentação da classe trabalhadora: pouca mobilização e reação, dificuldade de construir uma frente e bloco social coeso, assim como em lideranças/intelectuais que organizem as massas. Buscar um novo projeto socialista é, sem dúvida, desvendar esse enigma da luta de classes que nos cercou nas últimas décadas no Brasil, reconhecendo as derrotas e propondo algo de tipo novo, isto é, uma esquerda que tenha como horizonte a construção do processo revolucionário, despojada de resquícios burocráticos e econômico-corporativos, que não negocie jamais seus princípios fundamentais, que é a derrubada por completo do capitalismo, do Estado, da divisão entre dominantes e dominados, visando à emancipação humana.

No capítulo III, busco justamente debater como essa esquerda para o capital também não resolveu os problemas enfrentados pelas comunidades quilombolas no Brasil, mesmo ampliando as políticas públicas e sociais de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas. Ao privilegiar também os interesses do agronegócio, colocou a Reforma Agrária como uma verdadeira miragem, ainda que a divisão de terras não signifique nenhuma garantia efetiva dentro do sistema capitalista – sem contar na maneira em que essa divisão é feita, sem considerar aspectos da territorialidade[55] das comunidades quilombolas. Propor algo de tipo

[54] De acordo com o IBGE, o desemprego atingiu 14,1% dos brasileiros no 2° trimestre do ano de 2021. Isso sem contar nos desalentados, isto é, os que desistiram de procurar emprego. Ver em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 15/10/2021.

[55] Para Fernandes (2005, p. 30), o território, por ser "espaço de vida e morte, de liberdade e de resistência" traz "em si sua identidade, que expressa sua territorialidade". Por ocasião da pesquisa de mestrado, pude refletir a

novo passa, sem dúvidas, pelas tarefas políticas e educativas da classe trabalhadora. É sobre esses aspectos que debaterei no próximo capítulo.

territorialidade como formas materiais-simbólicas que expressam o ser e estar desses grupos em seus territórios, e que se modificam ao longo do tempo (RODRIGUES, 2017). Por exemplo, a demarcação de um território quilombola não necessariamente contempla a totalidade de suas territorialidades, pois suas necessidades e relações materiais-simbólicas podem ir muito além do que algo estritamente demarcado ou limitado.

CAPÍTULO II
CLASSE E MOVIMENTOS SOCIAIS POPULARES

Em um artigo publicado em 1924 no *L'ordine Nuovo*, intitulado sobre a "crise italiana", Gramsci (1977b, p. 136) afirma quanto à necessidade de reorganização das grandes massas, para "se tornar um grande partido, o único partido no qual a população trabalhadora veja a expressão de sua vontade política, o local de manifestação de seus interesses imediatos e permanentes na história". Na época em que foi formulado o artigo, o fascismo já havia se consolidado na Itália, abrindo flancos para a repressão dos/as trabalhadores/as e suas formas de organização, piorando as condições objetivas e subjetivas de vida.

Mudam-se as conjunturas, mas não o caráter destrutivo do capital e sua ofensiva contra a classe que vive do trabalho. Quase cem anos após a publicação, as condições acentuadas e agonizantes do pauperismo dos/as trabalhadores/as validam e tornam ainda mais candentes as contribuições traçadas por Gramsci. Reorganizar as grandes massas na especificidade brasileira é, sem dúvida alguma, construir algo de tipo novo, que aponte e reoriente princípios revolucionários fundamentais, realizando balanços críticos para que se avalie no interior da classe trabalhadora os equívocos teóricos, práticos e políticos. Como apontamos no capítulo anterior, apostar na conciliação e no acordo de classes só tem levado ao enfraquecimento das lutas populares, abrindo espaço para a emergência da extrema direita e de uma ofensiva do capital ainda maior.

Neste sentido, a contribuição de Gramsci é decisiva: construir um único partido que seja expressão e unidade dos/as trabalhadores/as, que coloque seus desejos e interesses de forma permanente. Uma construção que tenha como horizonte a disputa pela hegemonia, que articule particularidade-totalidade, mas que para isso se geste no interior da classe sua atividade política e educativa, que supere os resquícios burocráticos e econômico-corporativos e construa o momento ético-político ou a catarse.

Este capítulo se propõe a duas análises. Primeiro, busca-se referenciar e vincular os movimentos sociais populares enquanto expressão da luta de classes, categoria central para compreender os brutais processos de exploração e expropriação dos/as trabalhadores/as, assim como das experiências dos sujeitos individuais e coletivos nos processos de luta e resistência, que envolve a dialética entre ser social e consciência social mediatizada com a realidade material-concreta. Advirto que isso não significa impossibilitar as leituras de raça ou gênero, mas mostrar como o abandono da luta de classes tem nos levado à conformação ao capital,

justamente por perder a centralidade das duas classes fundamentais, constitutivas e antagônicas no modo de produção capitalista (burgueses e proletários), a fragmentação da realidade em detrimento da relação particularidade-totalidade e a dificuldade de dar respostas concretas que superem às diversas formas de opressão.

Assim, pretende-se fundamentar a categoria luta de classes e contextualizar os movimentos sociais populares no processo histórico, sobretudo, a partir da década de 1970, momento crucial de reestruturação produtiva do capital (que leva ao esgotamento do "Estado de Bem-estar social" e o início do neoliberalismo), os golpes militares na América Latina e a violência escancarada contra os movimentos sociais populares, as lutas de libertação nacional, a reorganização das lutas populares e eclosão de movimentos para além daqueles organizados pelos operários em sindicatos ou partidos tradicionais, além das novas teorias para explicar a marcha de homens e mulheres na história.

O segundo ponto abordado estão nas possíveis correlações do pensamento de Gramsci para os movimentos sociais populares. Por sua atividade intelectual, política e militante, uma das maiores contribuições do marxista italiano está no conceito de hegemonia, que está na ampliação do Estado (sociedade política + sociedade civil), no papel do partido e dos intelectuais orgânicos na condução e difusão da ideologia (enquanto concepção de mundo) e aos aspectos políticos, educativos e culturais inerentes para a classe trabalhadora, no processo de elevação do nível de consciência crítica das massas populares e na construção de homens e mulheres de tipo novo, condição fundamental para a emancipação e liberdade humana, não mais conformados à sociabilidade e a ordem do capital.

Portanto, acredito na atualidade e potência das formulações de Gramsci para a análise da realidade brasileira e, no caso dessa pesquisa, da organização coletiva da comunidade quilombola Colônia do Paiol. Especialmente, pelo fato de Gramsci não dissociar a estrutura e a superestrutura; por ser capaz de ir desde os microprocessos sociais, envolvendo questões filosóficas quanto às dimensões objetivas e subjetivas do sujeito em particular, reconhecendo-os como sujeitos ativos e conscientes na história, dotados de uma personalidade que se faz na relação individualidade-coletividade, partilhando de uma determinada sociabilidade (que é sempre conflituosa), até as macroestruturas, que envolve a grande política, a formação dos Estados, as classes sociais em disputa, a difusão da ideologia por meio dos aparelhos privados de cada classe e a consolidação da hegemonia. Sem dúvida, Gramsci é capaz de articular e inserir a particularidade na totalidade, atualizando Marx quanto às complexidades e

desenvolvimento do capitalismo e reiterando o caráter processual, relacional e dialético da história.

2.1. Luta de classes e os movimentos sociais populares

> Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, mas sob aquelas circunstâncias com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado (MARX, 2003, p. 15).

A célebre frase elaborada por Marx no *18 Brumário*, em que analisa as condições conjunturais para a restauração da monarquia por Louis Bonaparte, é fundamental por alguns aspectos. Primeiro, revela como a burguesia expressa seus interesses no Estado, valendo-se de estratégias para solapar a classe trabalhadora, mesmo que isso signifique, no caso específico da história Francesa (1848-1852), cair no bonapartismo, travestido sobre a falsa aparência de representar a todas as classes, mas que serve ao final tão somente aos interesses burgueses. Segundo, sinaliza para o fato de que homens e mulheres fazem e vivem a própria história; e sobre este aspecto que busco ampliar a questão da luta de classes e sua leitura para os movimentos sociais populares.

Contra a via especulativa e idealista, Marx (1998) parte dos sujeitos em sua atividade real, isto é, as condições e a forma com que produzem e reproduzem as condições materiais de sua existência. Todos nós estamos inseridos e compartilhamos de uma determinada sociedade e conformados a uma determinada sociabilidade, que tem processo histórico e relação social – herdada e partilhada em termos de organização social, político-econômica, cultural, etc. Por isso mesmo, não fazemos a história segundo nossa livre vontade, mas isso não significa dizer que não podemos nos defrontar constantemente com as condições objetivas e subjetivas que se apresentam e tentar superá-las dialeticamente. Aqui reside o fato da centralidade que ocupa a luta de classes, encarnadas em sujeitos reais concretos, como o motor da história e das transformações.

Essa é a posição de Thompson (1987) quando afirma que a classe ocorre efetivamente nas relações humanas e demonstra isso na formação da classe operária inglesa no século XVIII. O avanço do capitalismo pela violenta expropriação do camponês (cercamentos) e o disciplinamento imposto pela fábrica, confrontou-se com os costumes dos/as trabalhadores/as, sendo motivo para os motins, agitações, panfletagens e práticas tais como o *ludismo* (quebra das máquinas) e *cartismo* (ampliação dos direitos dos trabalhadores). No século XIX, explode

as revoltas de 1848 e as experiências da Comuna de Paris em 1871; no decurso do século XX, a Revolução Russa de 1917, as guerras de libertação nacional, a organização de operários e camponeses contra a brutal ofensiva do capital.

Marx (2008a, p. 13) afirma que "a burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção, e por conseguinte todas as relações sociais", ou seja, agudiza e complexifica as forças produtivas e as relações sociais de produção como condição estrutural para sobrevivência do sistema capitalista, garantindo a acumulação do capital pela extração de mais-valia. Com isso, engendram-se novos arranjos e conjunturas, que são confrontados permanentemente pela classe trabalhadora. Neste sentido, a questão visceral circunda, para o modo de produção capitalista, para essa sociedade que vivemos (e não outra), no confronto entre capital-trabalho, isto é, entre aqueles detentores e não detentores dos meios de produção. Ilusão seria acreditar, como apresentado no capítulo anterior, que o Estado seja capaz de mediar tal confronto, como algo neutro, o que rechaçamos ao mostrar que ele organiza as condições de exploração e acumulação de capital, apesar da classe trabalhadora em algum momento conseguir atenuar estas condições por meio da luta pela ampliação de seus direitos, por meio das políticas públicas e sociais.

Por esta via que entendemos como se constituem os movimentos sociais populares, desde já justificando o termo 'popular' para expressar um lugar político, econômico e social da classe trabalhadora no capitalismo, pois constituem a massa despossuída dos meios de produção, submetidas a vender a sua própria força de trabalho; vivendo, portanto, situações de opressão e relações de exploração (RIBEIRO, 1999a). Trata-se de sujeitos coletivos que se organizam e encaminham suas lutas quer seja por terra, moradia, educação, saúde, trabalho, apontando os problemas estruturais do capitalismo. Não é um fato novo na história, mas se faz dentro das contradições do capitalismo, por isso está sempre em 'movimento'.

Compreendo, tal como Ribeiro (1999a), a centralidade que ocupa e a potência explicativa da "luta de classes", pois além de referenciar as respectivas situações que se encontram homens e mulheres no modo de produção capitalista – em termos de divisão social do trabalho –, mostra que há um antagonismo histórico de interesses diferenciados e irreconciliáveis, de forma que somente a luta revolucionária, visando à emancipação geral humana, é aquela capaz de superar e derrotar as relações de opressão e exploração.

Thompson (1984) é quem mais esclarece e fornece elementos para compreender a luta de classes, sem incorrer em uma leitura a-histórica ou mecanicista. Para ele, os sujeitos se

enquadram em uma sociedade estruturada em modos determinados de produção, entendendo não só as questões econômicas, mas também culturais (em seu sentido amplo, que envolve os diversos aspectos da vida humana). Nesse processo, as pessoas vivenciam as relações de expropriação, exploração e dominação, mas também partilham de experiências comuns (herdadas e compartilhadas por um grupo ou comunidade), passando a lutar para alterar a realidade – o que não necessariamente desemboca na sua superação. É no processo de luta, nas relações sociais e de poder que se descobrem como classe. Assim, para Thompson (1984, p. 37), a classe e a consciência de classe serão sempre as últimas e não as primeiras fases do processo histórico real.

Daí o destaque dado por Thompson (1987, p. 10) por entender a classe tanto como relação, pela forma com que as pessoas estão distribuídas e interligadas no processo de produção e reprodução da vida material e na divisão social do trabalho, pois não é possível ter duas classes interdependentes, isto é, "não podemos ter amor sem amantes, nem submissão sem senhores rurais e camponeses"; quanto como processo, que só pode ser observado por meio da atividade histórica de homens e mulheres, estando no seu próprio fazer-se. Adverte ainda que classe não é uma coisa, já que "não existe, nem para ter um interesse ou uma consciência ideal, nem para se estender como um paciente na mesa de operações de ajuste" (THOMPSON, 1987, p. 11).

Aliás, concordando com Wood (2011), esta concepção de classe em Thompson está em plena aderência com os princípios do materialismo histórico. Justamente por não compreender a classe nem como coisa, nem como estrutura (modelos pré-concebidos ou economicistas), Thompson (1987) coloca os sujeitos no processo histórico, sendo estes tão antes os que qualificam determinado modo e relações de produção (e não o contrário). Essa crítica é dirigida mais enfaticamente a Althusser em "a miséria da teoria". Nele, Thompson (1981) rejeita um tipo de marxismo formulado por Althusser que desconsidera os sujeitos no processo histórico e da construção da teoria sem realidade social. Além do mais, sinalizo que não faz o menor sentido as críticas dirigidas a Thompson quanto ao fato de negar as estruturas objetivas e dar ênfase a cultura ou na superestrutura. Ora, quando Thompson (1987) analisa a política de cercamentos, a expulsão dos camponeses de suas terras para as indústrias, o aumento no preço do trigo e dos alimentos necessários a reprodução da vida, nas ações imperiosas do parlamento inglês contra os protestos e agitações populares, não são estruturas objetivas, que implicam em questões econômicas ou relações de produção? Não há dissociação nas suas formulações, mas sim a dialética entre estrutura e superestrutura.

Thompson vai ao próprio operar de homens e mulheres, em sua atividade concreta e real, sendo este o verdadeiro motor da história.

O apontamento quanto a uma luta de classes que precede a classe é fundamental, afinal, se não for por meio da própria luta concreta de homens e mulheres que formariam a consciência e a classe, qual seria outro meio? especulativo ou puramente teórico? Este é um dos problemas quanto à acusação dirigida ao marxismo quanto à insuficiência da categoria 'classe social' para explicar os acontecimentos e conflitos sociais. Devo lembrar, como aponta Ribeiro (1999a), que o processo de luta ocorre também dentro da própria classe trabalhadora, quanto as direções e apreensões distintas do movimento do real, que acabam por vezes a enrijecer a categoria classe social. Não se deve imputar a Marx o que fizeram em nome de sua contribuição teórica:

> [...] isso quer dizer que a teoria Marxista tem um núcleo conceitual que a caracteriza como crítica à economia política capitalista, sujeita ao contexto onde foi produzida, e tem, ao mesmo tempo, por ser histórica e dialética, uma **abertura** ao tratamento das contradições e do movimento característicos da totalidade social (RIBEIRO, 1999a, p. 156, grifo nosso).

Ou seja, ter uma abertura significa que em cada realidade, apesar de inserida na totalidade social, tem seus próprios processos sociais, políticos e econômicos. Por exemplo, a forma com que opera a luta de classes no Brasil é diferente de outros países. Por isso, captar e apreender essas características específicas contribui para que não se incorra em abordagens teóricas rígidas ou dogmáticas. De acordo com Coelho (2005), o esforço está em identificar como na luta de classes e nas condições materiais foram se constituindo a classe e a consciência de classe, processo que pode levar a refluxos e a conformação à ordem do capital, ou a provocar rupturas fundamentais, que apontam para a construção do novo.

Portanto, o mover dos movimentos sociais populares nascem de experiências concretas e das contradições objetivas que se apresentam em determinada realidade, pois, concordando com Ribeiro (1999a, p. 156), "a história coloca os problemas que os homens e as mulheres têm condições de responder", sendo um momento da práxis coletiva, de crítica e construção teórica e prática. O fluir da classe também é o fluir da consciência mediatizada com a realidade, que nunca é definitiva – e desvelamos isso no caso das transformações em que passou os intelectuais ligados ao Partido dos Trabalhadores (PT). Apesar de considerar, como adverte Iasi (2006), dos riscos de conferir um caráter ontológico da classe trabalhadora – do ponto de vista de defini-la previamente como revolucionária ou reformista –, isso não significa abster de uma análise quanto aos acertos e equívocos dos movimentos sociais

populares, afinal, é preciso ter como horizonte a perspectiva capital-trabalho, que vem imputando historicamente em pauperismo, exploração e condições das mais degradantes e desumanas possíveis para a massa dos despossuídos dos meios de produção. Não exclui o fato de a classe trabalhadora ter a tarefa de disputar a hegemonia, que implica na construção das condições objetivas e subjetivas para que ela se torne dominante e tome a direção social e político-econômica.

Nos últimos anos, sobretudo, após a reestruturação produtiva do capital na década de 1970, tem ocorrido a perda no referencial da categoria luta de classes como processo central de confronto entre capital e trabalho, entre burguesia e trabalhadores/as para compreender a ação dos movimentos sociais populares. Para Gohn (1997), os estudos sobre os movimentos sociais ganham importância na década de 1970, ainda que não seja um fato novo[56]. Neste primeiro momento, predomina a corrente marxista de análise, fato que acabou por influenciar também as leituras dos movimentos sociais na América Latina.

Uma das hipóteses dessa influência, vinda do paradigma Europeu, estava tanto no contexto de repressão das ditaduras militares, quanto dos movimentos pela redemocratização, potencializada pela teoria da dependência e a crítica à dualidade entre subdesenvolvimento e desenvolvimento (GOHN, 1997). Entretanto, também houve confusão "entre a realidade dos fatos e a teorização da realidade", de forma que "resultou uma certa rigidez do pensamento, que, pretendendo ser crítico, se tornou algumas vezes dogmático" (GOHN, 1997, p. 216-217), o que advertimos anteriormente quanto aos riscos do mecanicismo e das características específicas em determinada realidade social.

No Brasil, com o esgotamento da ditadura empresarial-militar e a intensificação das lutas populares pela redemocratização, eclodem movimentos que emergem a partir da questão ecológica, das mulheres, dos homossexuais, dos negros, dos indígenas, trazendo um novo paradigma e uma nova concepção teórica para estes que são tidos como "novos movimentos sociais". Reivindicam e abrem novas demandas no conjunto da sociedade, muito em virtude da exclusão histórica desses grupos dos processos decisórios e das políticas do Estado. De acordo com Montaño e Duriguetto (2014, p. 264), tais movimentos consolidam-se tanto como complemento, quanto alternativo aos partidos políticos e sindicatos classistas que historicamente organizaram os movimentos sociais populares – e que de fato gestava-se com maior força no interior do operariado, tanto pela industrialização do Brasil no final do século

[56] Gohn (2014) indica, por meio de levantamento bibliográfico, que a construção teórica sobre a ação coletiva remonta o século XIX, especialmente, pelas agitações revolucionárias conduzidas pelos trabalhadores.

XIX e início do XX, quanto pela massa de imigrantes trazidas para compor a força de trabalho no Brasil, mas que traziam suas experiências organizativas e políticas da Europa.

Para Gohn (1997), duas categorias emergem no plano das análises: a de cidadania, do ponto de vista da busca destes movimentos sociais em ampliar a participação social e instituir no Estado as políticas públicas ou sociais; e de exclusão social, pelas disparidades e desigualdades socioeconômicas das diversas camadas populares e a necessidade de traçar estratégias para a inclusão social. Com tais categorias, tem-se o abandono das teorias macroestruturais e sociais e o surgimento das análises microssociais[57], focadas nos "novos atores sociais – mulheres, jovens, negros, índios, etc., e os pobres, os excluídos, apartados socialmente pela nova estruturação do mercado de trabalho" (GOHN, 1997, p. 288).

Para Gohn (2014), os movimentos sociais passam a ter como objetivo central a conquista de direitos imediatos para determinada classe ou categoria, tendo como horizonte as particularidades em detrimento da totalidade. Por outro lado, ocorre a inversão da identidade política para uma política de identidade, isto é, "captura-se o sujeito político e cultural da sociedade civil, antes organizado em movimentos e ações coletivas de protestos, agora parcialmente mobilizados por políticas sociais institucionalizadas" (GOHN, 2014, p. 13). Ou seja, as classes do bloco dominante no Estado cooptaram e institucionalizaram os movimentos sociais populares em torno de políticas públicas focalizadas e compensatórias. A cooptação não só enfraqueceu politicamente o movimento social, como também mudou o próprio discurso dos dirigentes/intelectuais para com as massas populares vinculadas.

Entretanto, os novos paradigmas teóricos para compreender os movimentos sociais populares não estão desconectados da totalidade. O esfacelamento da União Soviética e o fim do "socialismo real" no final dos anos de 1980 abriram espaços para interpretações teóricas acerca do fim da história e da vitória do ocidente sobre o oriente – como aquelas apresentadas por Fukuyama (1992). Isso atingiu os próprios intelectuais da esquerda, que passaram a preconizar que o marxismo não dava mais conta de explicar uma nova realidade, pós-moderna, pautada na fragmentação em detrimento da totalidade. Para Wood (1999, p. 10), estes mesmos intelectuais "ainda repetem que uma época terminou, que estamos vivendo em uma época "pós-moderna", que o "projeto do Iluminismo" está morto, que todas as antigas verdades e ideologias perderam sua relevância" e, com estas perdas, a substituição de importantes categorias (luta de classes, imperialismo, exploração) por outras tais como cidadania, inclusão social, globalização, empoderamento, sustentabilidade, etc.

[57] Souza et al. (2019, p. 184) afirma que estes movimentos sociais tomam outras concepções políticas, sociais e ideológicas pautadas nas leituras de Michel Foucault, Félix Guattari, Giles Deleuze.

Por outro lado, a reestruturação produtiva do capital por meio da agenda neoliberal impôs consequências para a classe trabalhadora, cada vez mais complexa e fragmentada em termos da divisão social do trabalho. Ou seja, as novas categorias de trabalhadores/as (como a do setor de serviços e informais) e a desregulação das leis trabalhistas, respaldada pelo forte discurso individualista e empreendedor, dificultam a solidariedade e organização coletiva da classe. Estes movimentos sociais que reivindicam pautas particulares ou buscam a institucionalização de seus interesses no Estado escancaram suas próprias fragilidades, conforme apontado por Gohn (2014):

> Uma das hipóteses sobre a fragilidade dos movimentos sociais no Brasil, neste novo milênio, é que eles perderam força política como agentes autônomos porque se transformaram em meios de institucionalização de práticas sociais organizadas de cima para baixo, práticas que são formas de controle e regulação da população. Sabe-se que a conquista do poder político por setores que anteriormente estavam na oposição, em importantes aparelhos do Estado, levou à ampliação de políticas sociais voltadas para os excluídos, para criar redes de proteção aos chamados bolsões humanos de vulnerabilidade social. Mas isso não significa que houve fortalecimento das organizações populares. Ao contrário, muitas delas enfraqueceram-se. Seus líderes foram cooptados pelos aparelhos estatais e suas políticas compensatórias. (GOHN, 2014, p. 60)

Já apontei os limites das políticas compensatórias e focais no capítulo anterior, mas cumpre destacar que ao encaminharem tais políticas os movimentos sociais podem contribuir indiretamente para a continuação da miséria, justamente por não irem até as causas estruturais do capitalismo. Por isso, questiona-se em que medida as novas categorias de cidadania e exclusão social conseguem realmente explicar o grau de pauperismo e as brutais desigualdades socioeconômicas dos/as trabalhadores/as; e se a própria apropriação dessas categorias pelos movimentos sociais teria realmente potencial transformador da realidade. Em uma sociedade demarcadamente de classes e com interesses antagônicos, bastaria incluir as parcelas dos vulneráveis em políticas compensatórias? Bastaria apostar na cidadania, por maior representatividade social, em um Estado que se compromete cada vez mais aos interesses burgueses? Cada vez mais o capitalismo agudiza e condena amplas parcelas da população "à não-terra, ao não-teto, à não-instrução, à não-especialização, à não-saúde, à não-habitação, ao não-trabalho, à não-vida" (RIBEIRO, 1999b, p. 130).

Neste sentido, tais categorias, ao buscarem trazer algo novo para a ação concreta dos movimentos sociais populares, acabaram por não resolver as contradições latentes do capitalismo e a não encaminhar uma direção que realmente tenha como referência o projeto e processo revolucionário. É preciso ressaltar que o capital imprime seu caráter civilizatório e

pedagógico, como condição de sobrevivência, pois como sinaliza Ribeiro (1999a), a burguesia tem clareza de que a luta de classes é necessária para que ela mantenha seus privilégios, controle da riqueza e apropriação privada dos meios de produção. Entretanto, como adverte Souza et. al. (2019, p. 184-185), isso não significa excluir as questões postas pelo cotidiano e pelas experiências de homens e mulheres, mas que estas necessitam estar "articuladas dialeticamente a uma constante crítica no terreno macro onde elas se explicitam nas relações contraditórias que se estabelecem entre as classes sociais". Isso nos leva para algumas considerações.

Entendo que reduzir as políticas públicas e sociais ao atendimento meramente focal e compensatório (criando, por consequência, movimentos sociais específicos que cobrem demandas específicas), institucionalizar os movimentos sociais, cacifando o aparato ideológico por meio da falácia do "terceiro setor", de ONG's, instituições filantrópicas, ações solidárias, de caridade e voluntariado, que nascem na sociedade civil com o discurso de responsabilidade social ou cidadã, mas que no fundo só desresponsabiliza o Estado e descompromete o capital quanto à universalidade dos direitos, a desregulação do trabalho e a fragmentação ainda mais intensa dos/as trabalhadores/as, enfim, todas essas questões estão na esteira das estratégias da burguesia e da etapa neoliberal de ocultar a relação capital-trabalho, provocar a conciliação das classes sociais e permitir tão antes a conformação da classe trabalhadora ao capital.

Com isso, apesar de legítima a luta dos movimentos sociais populares pela ampliação de seus direitos, para que os próprios trabalhadores consigam garantir suas condições objetivas de vida, não deveria ser um fim em si mesmo. Por isso, a necessária crítica da realidade e do terreno macroestrutural ou da totalidade das relações imputadas pelo capitalismo é uma tarefa colocada para que, a partir das mediações com a realidade, como um momento intrínseco entre ser social e sua consciência (individual ou coletiva), se possa entender e lutar pela superação do que se apresenta como falso universal no capitalismo. Uma crítica que se vincule a uma prática concreta, isto é, no esforço de homens e mulheres atuarem na dialética do pensamento crítico e a prática/ação na realidade, capaz de alterar e por no curso da história um dever moral, intelectual e político.

Por outro lado, reforça-se a atualidade da categoria "luta de classes" para desvelar o fluir histórico de homens e mulheres, isto é, como constroem as suas experiências, apropriações da realidade e formas de organização coletiva. Por isto, existem tanto movimentos sociais populares que encaminham uma pauta anticapitalista e de transformação

social e político-econômica, trazendo concepções maduras e orgânicas do ponto de vista filosófico, político e educativo – que apontam para a construção de algo novo; quanto aqueles movimentos que atuam ainda no âmbito de reivindicações pontuais, buscando melhorias imediatas sem que aponte para o horizonte da superação do capitalismo. Por isso, reitero a validade da luta de classes, pois ela é um constante "repensar da hegemonia na sociedade" (SOUZA et. al., 2019, p. 188), processo que envolve fluxo e refluxo, avanço e retrocesso, pois estão cravados em um determinado tempo histórico. Não há nada de insuficiente neste pensamento, tampouco desconsidera a diversidade e as relações de opressão além da classe (gênero e raça), mas é uma importante chave para mostrar como vem se dando a organização coletiva de homens e mulheres, que atravessam dimensões econômicas, políticas, sociais, culturais e educativas.

Assim, descolar a análise dos movimentos sociais populares da realidade concreta, pretendendo a explicação através do pensamento puramente teórico (teoria pela teoria) ou reduzindo-o a um caráter fragmentário (tomando somente os particularismos sem acrescer a totalidade) constitui, a meu ver, um erro teórico-metodológico, que não auxilia a captar as questões estruturais do capitalismo. Do mesmo modo são com as leituras que retiram a centralidade do confronto entre capital-trabalho, e do próprio trabalho como fundante da sociabilidade humana, passando a valorar a linguagem, a comunicação, o cognitivo, como se por si só fossem capazes de superar e dar conta de explicar o pauperismo da classe trabalhadora e sua intensa sobreexploração. Ou seja, considero não ser possível oferecer uma análise do significado e sentido da ação dos movimentos sociais populares sem que reconheçamos que vivemos no modo de produção capitalista, com suas determinações e causalidade histórica.

Os movimentos sociais populares, composto por homens e mulheres, daqueles que são oprimidos pelas relações sociais e de poder capitalistas, destituídos dos meios de produção e da terra, à margem da riqueza socialmente produzida, vem nos ensinando e é manifestação concreta do movimento teórico e prático. Dentre avanços e recuos e de distintos graus de maturação, as lutas sociais muito têm a nos ensinar e, do mesmo modo, também precisam avançar se pretendemos e temos como horizonte a construção de outro projeto de sociedade.

Trata-se de organizações que realizam suas lutas, reivindicam suas pautas, educam seus próprios sujeitos, criam sua própria camada de intelectuais, formulam e produzem conhecimentos, portanto, acumulam experiências orgânicas, com ressonância ou não no processo histórico. Como tal, sujeitos de carne e osso também possuem acertos e equívocos,

pois não estão apartados da realidade social. Por isso, a avaliação e balanço crítico são fundamentais para o conjunto da classe trabalhadora, para que ela possa se rearticular em sua base e práxis, colocando-se sempre em uma nova etapa para a luta de classes. As suas próprias contradições, os seus próprios erros e a fragilidade nas articulações populares só tendem a interessar a classe burguesa e a hegemonia capitalista.

Neste sentido, apresento a seguir a contribuição de Gramsci acerca das tarefas políticas e educativas da classe trabalhadora, para vencer qualquer resíduo econômico-corporativo e burocrático no interior dos movimentos e fazer avançar uma classe que quer educar a si mesma para se colocar e construir a hegemonia dos trabalhadores.

2.2. A tarefa política e educativa dos movimentos sociais populares: a contribuição de Gramsci

> A preparação ideológica de massa é uma necessidade da luta revolucionária, uma das condições indispensáveis para a vitória. (Gramsci, 1925)

Não é de meu objetivo apresentar uma linha do tempo de Gramsci, demarcando fases e processos históricos da construção de seu pensamento teórico e revolucionário, ainda que fundamental – e por considerar que já foi devidamente apresentado no capítulo I, quanto a sua contribuição sobre Estado ampliado. Minhas pretensões aqui procuram entender como o pensamento de Gramsci, em seu todo orgânico, contribui para analisar a realidade concreta em que vivem os/as trabalhadores/as, suas experiências organizativas e direções políticas e educativas que revelam o caráter particular de suas lutas, mas tão necessárias para a transformação da sociedade e da derrota do capitalismo e da classe burguesa.

Porém, é preciso antes demarcar algumas questões e reflexões iniciais para justificar a escolha teórico-metodológica em Gramsci e em outros autores do campo marxista: faz sentido apresentar a discussão acerca das tarefas políticas e educativas dos movimentos sociais populares? Quais seriam essas tarefas? Elas se apresentam de forma unívoca para o conjunto popular ou se tratam aqui de estratégias e formas diferenciadas de subversão?

As respostas para tais perguntas estão calcadas em uma realidade concreta, a partir do tempo histórico em que vivemos e sentimos. O atual estágio do modo de produção capitalista é expressão de novas relações sociais e de produção: além da burguesia controlar a propriedade privada da terra e dos meios de produção para garantir a acumulação e reprodução do capital, submetem os trabalhadores a uma nova conformação e sociabilidade.

Sobre o discurso da crise econômica, a classe burguesa estabelece políticas que, aparentemente, sobre as lentes de sua ideologia, parecem ser bons sacrifícios para a classe trabalhadora, mas que escondem a precarização e pulverização ainda maior do trabalho, da diminuição da massa e ganho salarial e das condições objetivas e subjetivas de vida. E mais, conformam para a nova lógica empreendedora e louvam a ação individual, como se a pobreza, a miséria e a desigualdade fossem resultados da preguiça e falta de iniciativa de homens e mulheres, e não uma questão estrutural e estruturante do modo de produção capitalista.

O projeto hegemônico também dissocia toda a ação política na economia, como se ambas estivessem plainando acima da vontade individual e coletiva, como um fato historicamente dado e acabado, portanto, a-processual ou a-histórico. Isso também é parte da conformação, na medida em que se retira a força e vontade dos sujeitos, como se o modo de produção capitalista fosse resultado inevitável ou o curso natural da história, e não constituído pelas relações sociais e de poder encarnadas em homens e mulheres de carne e osso.

Assim, a formulação de Marx (2008a) quanto a uma burguesia que necessita constantemente revolucionar as forças produtivas e as relações de produção, com implicações para o conjunto das relações sociais, é central para entender que nas crises do capitalismo – isto é, da superprodução e da queda nas margens de lucro –, se faz necessário para a classe burguesa impor novas relações sociais e produtivas, atuando no terreno da estrutura e superestrutura. E vivemos a concretude dessa afirmação quando, no contexto brasileiro, se desmontam os direitos da classe trabalhadora, além do teto do gasto público com saúde e educação. No âmbito ambiental e agrário, o enfraquecimento das legislações e resoluções ambientais (permitindo maior abertura às fronteiras agrícolas e a entrada de novos agroquímicos), assim como o descrédito nos órgãos de fiscalização, de denuncia de violação ambiental ou de direitos, permite cada vez mais a exploração de recursos naturais, modificando as dinâmicas socioambientais, suprimindo e expropriando povos e populações do campo – a exemplo dos quilombolas, camponeses e indígenas.

Portanto, acreditando que vivemos uma permanente crise civilizatória do capital, que não se sustenta moralmente e eticamente, e que o processo histórico se constrói pelas relações sociais e de poder, em uma permanente luta de classes, de projetos e visões de mundo diferenciados, o que fazer? Se tivéssemos respostas objetivas e simplistas para tudo, a questão já estaria resolvida. Porém, estamos falando de um tecido social e político-econômico complexo, um emaranhado de classes sociais com interesses distintos. Trata-se de uma

realidade complexa e difícil de ser desvelada, mas que não nos credencia a estar à parte ou que não tenhamos objetivos a cumprir.

É por esta conjuntura que reivindico a experiência dos trabalhadores em uma comunidade quilombola, por acreditar que estamos em um momento histórico em que é preciso recuperar os pressupostos revolucionários, rearticular as lutas populares, tomar a realidade enquanto totalidade, a estrutura particular-universal do modo de produção capitalista e a sua contradição no campo e na cidade. Mais uma vez, usar no título desta pesquisa a expressão experiências dos trabalhadores busca reiterar um lugar político e social ocupado pelos quilombolas no processo histórico, emergindo a categoria trabalho como fundante do ser social, como condição para a existência social e "central na história humana, em seu processo de sociabilidade e mesmo para a sua emancipação" (ANTUNES, 2013, p. 9). Se em uma sociedade serve para manter a opressão, a exploração e as desigualdades sociais e político-econômicas, em outra serve para construir, no terreno material da existência humana, a emancipação e a liberdade.

Aqui está a centralidade desse tópico de análise e a epígrafe que abre o diálogo. A preparação ideológica de massa é uma necessidade e condição para a luta revolucionária, libertação e emancipação dos oprimidos, no conjunto da classe trabalhadora. Uma ideologia que é instrumento de classe e que direciona para uma determinada concepção de mundo. Desse modo, refletir nas tarefas políticas e educativas dos movimentos sociais populares faz sentido na medida em que elas representam e catalisam a função de transformação da sociedade, ainda que possamos discutir e analisar a distinção e problemas quanto aos seus objetivos e fins – o que requer uma análise sistemática e profunda dos diversos movimentos sociais populares.

Como um homem de seu tempo, Gramsci viveu em um contexto de profundas transformações sociais, políticas e econômicas no seio da sociedade italiana e no mundo, no início do século XX. Esteve no centro das experiências das ocupações de fábrica de Turim (entre 1919 e 1920), na formação dos conselhos operários, na sua atividade nos partidos e jornais, além da sua estada na União Soviética após a Revolução de 1917. Estas experiências, pautadas por meio do levante dos trabalhadores contra as contradições expostas pelo capitalismo, foram se contrastando com a ameaça e avanço fascista, sobretudo, com a chegada de Mussolini ao poder na Itália e as sucessivas derrotas dos trabalhadores no encaminhamento do processo revolucionário. Mesmo submetido ao cárcere até a sua morte, Gramsci elabora e desenvolve seu pensamento filosófico, social e político-econômico, nos deixando um rico

material que, mais do que uma chave de compreensão para o tempo em que viveu, é um legado para a posteridade, permitindo criar relações com as questões que vivenciamos no atual tempo histórico.

Dentre os vários temas que poderiam ser abordados aqui, interessa-nos aqueles que se dedicam a pensar os desafios para a condução do processo revolucionário, colocando como centralidade a importância e o papel que a classe trabalhadora exerce na história, sobretudo, na sua atividade política e educativa. Isso requer que reposicionemos o lugar dos subalternos e oprimidos no próprio processo revolucionário, devolvendo a dimensão de que somos sujeitos históricos, com forças e vontades para mudar o curso da história e dos acontecimentos.

Quando me pergunto a respeito de "quais tarefas?", centralizo algumas categorias que considero essenciais em Gramsci e que me ajudam a pensar os movimentos sociais populares que se constroem na atualidade, assim como os sujeitos dessa pesquisa: a questão individual e particular – que se aproxima de uma discussão filosófica acerca do que é o homem – e a relação com o universal; sociabilidade ou conformismo; as classes subalternas e a aliança operário-camponesa; a função do partido e dos intelectuais orgânicos; direção e consenso; disciplina moral e intelectual; filosofia da práxis.

Não se trata com isso de apresentar uma receita ou um passo a passo, pelo contrário, é um esforço teórico e reflexivo com e a partir de Gramsci, para compreender o atual estágio dos movimentos sociais populares em uma realidade concreta e, quando a crítica permitir, traçar as contradições, conflitos ou consensos inerentes a qualquer movimento ou organização coletiva. Por isso, nenhum movimento social apresentará tarefas uniformes e comuns a outros movimentos, pois novas formas de organização e luta surge a partir das contradições do capitalismo e da dinâmica social e político-econômica, apesar de considerar que muitos movimentos sociais abraçaram as particularidades (de sua ação e de suas pautas) como a causa última, perdendo o horizonte universal e revolucionário, isto é, de superar o modo de produção capitalista.

Neste sentido, trazer essas categorias para o presente de forma alguma deve ser interpretada como uma questão utópica ou idealista, pelo contrário, trata-se de uma possibilidade histórica real e concreta, que está inerente a qualquer organização popular, ressaltando que, como vimos, Gramsci não estava a reboque dos acontecimentos históricos, mas analisava e escrevia sempre no calor do momento. O esforço analítico está, portanto, em compreender como cada movimento social estabelece suas estratégias, demandas, pautas, encaminhamentos, sob a ótica processual e dialética.

Portanto, apresento a seguir os elementos que reforçam a posição de homens e mulheres no processo histórico a partir da questão da individualidade e coletividade em Gramsci, traçando, posteriormente, o lugar do subalterno e a necessária preparação ideológica das massas populares (educativa e político-econômica) para a emancipação humana.

2.2.1. O sujeito histórico: individualidade e coletividade

Gramsci (1999, p. 412), na §54 do caderno 10, levanta uma questão fundamental ao afirmar "que o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos". O valor dessa formulação conduz a considerar que a realidade concreta é formada pelo homem assim como forma o homem, e que a mesma não opera de forma vazia no plano da mente e das ideias. Não opera sem reflexão e consciência – sempre instruída por uma ideologia. Colocar o processo histórico estanque aos indivíduos é inverter a equação, como se o sujeito não tivesse interferência direta, fosse a-histórico. Nesta nota, Gramsci já adverte a noção do homem histórico, que opera na realidade por um processo complexo, conflituoso e dialético. A realidade material toma forma nas consciências – ainda que possamos discutir o poder e o centro em que as ordenam.

Desenvolver essa dimensão de sujeito histórico não só os responsabiliza pelos seus atos, como também devolve a sua atuação e poder de transformação no próprio processo histórico. Por isso, mais do que responder a pergunta sobre o que é o homem, é perceber "o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se ele pode "se fazer", se pode criar sua própria vida" (GRAMSCI, 1999, p. 412).

Esta concepção do que 'o homem pode se tornar' afasta as concepções filosóficas centradas na ideia pela ideia, sem a dimensão concreta, bem como combate as teses inatistas de que o homem já nasce com uma personalidade pré-definida, bastando desenvolvê-la ao longo da vida. Da mesma forma, Gramsci também estabelece a crítica de correntes religiosas que relacionam a dimensão do homem "como indivíduo limitado à sua individualidade e o espírito como sendo esta individualidade" (GRAMSCI, 1999, p. 413), isto é, perdendo a dimensão de que também somos formados e transformamos as relações sociais, além de uma própria visão redentora de salvação do indivíduo dentro dos preceitos religiosos, se aproximando de certo fatalismo.

Certo que Gramsci não se limita somente ao sujeito, mas trazer a concepção filosófica de homem histórico é um passo essencial para que os oprimidos e subalternos do modo de

produção capitalista se redefinam na história, tomem eles mesmos o poder e a direção da transformação, pois se a sociedade se organiza de forma excludente, produzindo miséria, exploração e expropriação, podem-se desenvolver consciências individuais e coletivas que permitam a construção de novas bases sociais e político-econômicas. Por isso, Gramsci continua a §54 do caderno 10, ampliando a base individual para a universal, isto é, somos ao mesmo tempo individualidade e coletividade:

> (...) deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. Mas o segundo e o terceiro elementos não são tão simples quanto poderia parecer. (GRAMSCI, 1999, p. 413)

Isto é, o caráter relacional e processual (com outros homens e dos homens com a natureza) mostra uma relação dialética, em que cada indivíduo modifica a si mesmo na medida em que modifica o conjunto das relações sociais. Porém, como afirma Gramsci, essa relação não acontece de forma mecânica ou estática, mas plenamente ativa e consciente. Ragazzini (2005, p. 67), ao discorrer sobre a teoria da personalidade, afirma que Gramsci trabalha com uma dupla temática: "o indivíduo e as classes, a organização do trabalho e as relações sociais; o indivíduo e a história dos macroprocessos, dos microprocessos e dos homens". Ou seja, Gramsci se preocupa em compreender como o conjunto das relações sociais incide sobre os indivíduos, do mesmo modo, como o indivíduo (que não é nada de estático) trabalha este conjunto no âmbito da sua consciência e personalidade, sempre de forma conflituosa e ativa.

É importante fazer aqui as correlações com objeto de pesquisa (a comunidade Colônia do Paiol). Formar uma identidade quilombola e criar condições objetivas e subjetivas para organizar os indivíduos em torno de uma Associação de moradores (que entendo como expressão de um movimento social popular) revela como a questão da individualidade-coletividade, sob o aspecto conceitual do homem histórico, opera na realidade. Diz Gramsci (1999), ainda na §54 do caderno 10, que as relações sociais devem ser tomadas pelo seu processo histórico, já que o indivíduo não é síntese, mas oriundo de todo um passado. Assim, afirma que se "o indivíduo pode associar-se com todos os que querem a mesma modificação; e, se esta modificação é racional, o indivíduo pode multiplicar-se por um elevado número de vezes, obtendo uma modificação bem mais radical do que à primeira vista parecia possível" (GRAMSCI, 1999, p. 414).

Há ainda uma terceira questão a ser compreendida em Gramsci e indissociável: a natureza, por meio do trabalho e da técnica. Essa indissociabilidade individualidade-coletividade-natureza pode ser entendida também como a forma em que as sociedades se organizam. O homem transforma a natureza e por ela também é transformado, se não antes por uma intencionalidade. Ainda que Gramsci (1999) não tenha desenvolvido na §54 do caderno 10 uma concepção da categoria trabalho, embora afirmando que por técnica "deve-se entender não só o conjunto de noções científicas aplicadas na indústria como habitualmente se entende, mas também os instrumentos "mentais", o conhecimento filosófico" (GRAMSCI, 1999, p. 414), afirma-se que o seu pensamento político e filosófico, preocupado com o processo revolucionário e a emancipação dos trabalhadores, compreende o trabalho como categoria central na produção da existência humana.

Assim, podemos entender que o homem é um bloco histórico, que constitui e é constituído pelas relações sociais, se coloca no terreno da produção material e subjetiva da vida. Por isso, podemos avançar um pouco mais no diálogo com Gramsci a partir da citação de Marx no prefácio da contribuição à crítica da economia política:

> Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (Marx, 2008b, p. 47)

Dessa formulação podem ser extraídas diversas interpretações e análises. A nós cabe aqui a compreensão de que na produção da existência humana, dentro da totalidade de relações que constitui a estrutura econômica da sociedade a que Marx se refere (forças produtivas + relações de produção), eleva-se uma superestrutura jurídico-política, mas que também está imbuída de normas sociais, condutas, costumes, culturas, valores éticos e morais, leis, etc. Esta citação coloca um novo elemento indissociável nesta relação entre individualidade-coletividade na acepção gramsciana: os elementos e padrões de sociabilidade que conformam sujeitos a um determinado sistema social.

A sociabilidade é sinônimo de conformismo, ou seja, a forma com que a sociedade se organiza em termos culturais, políticos e econômicos, como também os modos de sentir, agir

e pensar em determinado período histórico. Na §7 do caderno 13, dedicada ao conformismo social e a questão do homem coletivo, Gramsci (2014) apresenta a seguinte reflexão:

> Mas como cada indivíduo singular conseguirá incorporar-se no homem coletivo e como ocorrerá a pressão educativa sobre cada um para obter seu consenso e sua colaboração, transformando em "liberdade" a necessidade e a coerção? Questão do "direito", cujo conceito deverá ser ampliado, nele incluindo aquelas atividades que hoje são compreendidas na fórmula "indiferente jurídico" e que são de domínio da sociedade civil, que atua sem "sanções" e sem "obrigações" taxativas, mas que nem por isso deixa de exercer uma pressão coletiva e de obter resultados objetivos de elaboração nos costumes, nos modos de pensar e atuar, na moralidade, etc. (GRAMSCI, 2014, p. 23-34).

Podemos desenvolver algumas considerações a partir desta formulação. Primeiro, Gramsci centraliza novamente a questão de que somos ao mesmo tempo individualidade e coletividade e que, apesar da compreensão de homem histórico com uma consciência ativa, essa por si só não está apartada da realidade e do conjunto das relações sociais. Como nos mostrou Marx (2008b) anteriormente, não é a consciência dos homens que determina seu ser (consciência pela consciência), mas sim o ser social, em relação e processo com toda a estrutura da sociedade. Segundo, ampliar a questão do direito significa ir muito além da concepção estrita de leis e normas, mas sim está perpetrada nos costumes, nas condutas morais e éticas de uma sociedade.

Entretanto, o expoente dessa formulação está no fato de que a 'necessidade' e a 'coerção' estão indissociáveis do conformismo. Torna-se relevante trazer para essa discussão a questão do Estado ampliado nas sociedades complexas, mostrando que no terreno da sociedade civil há intencionalidades e disputas entre classes e frações de classe com distintas concepções de mundo na busca pela hegemonia.

Ou seja, o Estado é educador e difusor do conformismo, por meio de seus aparelhos, tais como a escola ou o conjunto de instituições e leis, assim como se utiliza do aparato coercitivo (a polícia, o exército) para manter determinada ordem social e político-econômica. Do mesmo modo, na sociedade civil, por meio dos aparelhos privados de cada classe, existem pressões para gerar e garantir determinado consenso, padrões de sociabilidade em torno de uma visão de mundo, que acaba sendo expressa neste Estado e na manutenção da hegemonia.

O exemplo desse processo está no caderno 22, dedicado sobre o fordismo e americanismo, o bloco histórico, isto é, relação dialética entre estrutura e superestrutura. Dado o período histórico entre o final do século XIX e início do século XX, que demarca a passagem do capitalismo concorrencial para o capitalismo monopolista, o Fordismo se

caracteriza como uma fase histórica de organização do modo de produção capitalista. A produção e consumo em massa, a divisão técnica do trabalho pelas linhas de montagem (emergindo a questão do taylorismo) demarcam as mudanças nas relações sociais e de produção no âmbito estrutural. Junto ao fordismo, o americanismo se refere a uma superestrutura jurídico-política que conformava e regulava o trabalhador para essas atividades, através do controle da jornada de trabalho, do salário e até mesmo das famílias, por meio das questões de gênero e sexualidade. Em síntese, tratava-se de educar o novo trabalhador para o modo de produção vigente.

No atual tempo histórico, a reestruturação produtiva do capitalismo pelo viés neoliberal – mostrando ainda mais as facetas de sua barbárie e avanço contra os trabalhadores, permitindo a ascensão de governos ultraconservadores e com preceitos fascistas –, estabelece suas novas estratégias de conformação. Podemos associar com a discussão filosófica apresentada por Konder (2000) acerca do homem burguês, isto é, não só aquele oriundo da classe burguesa, mas toda uma forma de sentir, pensar e agir calcada no conjunto da sociedade capitalista. A adesão de parte das massas populares às contrarreformas trabalhista e previdenciária, a lógica do empreendedorismo, a aceitação da diminuição do investimento público nas áreas sociais, é reflexo de um conformismo à sociabilidade burguesa, que esconde as reais intenções (desemprego, acentuação da exploração e desigualdade, precarização do trabalho, sucateamento dos serviços públicos) em nome de seus interesses e manutenção de sua hegemonia.

Ou seja, a classe burguesa exerce um amplo e potente papel educador, visando o conformismo da classe trabalhadora e das massas populares a uma determinada forma de organização social, com todo seu caráter objetivo, das condições materiais de vida; e subjetivo, difundidos pelos preceitos intelectuais e morais.

Todos nós somos conformistas de algum conformismo, isto é, nossa vida social, política e intelectual está inserida e é constituída pelo modo de produção em que vivemos, o que envolve relações sociais e de poder, luta de classes, concepções de mundo. Nossa personalidade é resultado da conformação ao modelo social vigente (MANACORDA, 2013).

Entretanto, essa relação de que somos conformistas ao conformismo capitalista não é tão direta assim, no sentido de que não podemos interpretar essa formulação como passividade ou como uma fatalidade que não permite transformações, excluindo qualquer possibilidade revolucionária e construção de outra sociedade. Por mais que o modo de produção capitalista condicione a uma determinada super-estrutura, com normas e valores

sociais, isso não significa dizer que os homens e as mulheres não vivam as contradições desse sistema por meio de suas experiências. Quando Marx se refere que é o nosso ser social que determina nossa consciência, está dizendo que os homens e as mulheres, "desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento" (Marx, 1998, p. 20).

Assim, o conformismo está permanentemente em disputa e, se em um sistema social serve para manter as desigualdades, exploração e expropriação humana, por outro pode servir para a construção da emancipação:

> Portanto, a "socialidade", o conformismo é resultado de uma luta cultural (e não apenas cultural), é um dado "objetivo" ou universal, do mesmo modo como não pode deixar de ser objetiva e universal a "necessidade" sobre a qual se eleva o edifício da liberdade. Liberdade e arbítrio, etc. (GRAMSCI, 2002a, p. 249).

Ou seja, no atual tempo histórico, de tantos retrocessos e perdas para a classe trabalhadora, não seria o momento de construir o edifício da liberdade? Não seria o momento da luta cultural, social e político-econômica para a construção de novos padrões de sociabilidade ou conformismo, portanto novo tipo de homens e mulheres? Se a difusão dos padrões burgueses, que condenam grupos sociais às misérias, geram desigualdades e escancaram opressões (nas dimensões de classe, raça e gênero), não seria o momento do conjunto da classe trabalhadora tomar à dianteira e construir um projeto popular de emancipação que tenha capacidade de disputar com a classe burguesa no âmbito da sociedade civil e construir a sua hegemonia?

A transformação passa, sim, pelo entendimento do universal. Mas não se transforma o universal sem que estejam cumpridas no terreno das particularidades as condições históricas objetivas e subjetivas. Ser hegemonia, construir a hegemonia dos trabalhadores, requer a disputa incessante na sociedade civil, nas ideologias que buscam o consenso e a toda reforma intelectual e moral da sociedade, ou seja, é preciso colocar-se permanentemente como classe dirigente.

2.2.2. A subalternidade e a preparação ideológica das massas populares

Dentre as tantas formulações sociais, políticas, educativas e filosóficas desenvolvidas por Gramsci, a questão da subalternidade é, sem dúvida, elementar para refletirmos sobre a realidade e conjuntura atual no Brasil, além de condição chave para analisarmos o lugar social

e político ocupado pelas comunidades quilombolas e da classe trabalhadora em geral, no campo e na cidade. Como vimos anteriormente, Gramsci esteve na dianteira da efervescência revolucionária da classe trabalhadora, como foi no caso da sua aproximação com as ocupações de fábrica e conselhos operários em Turim no contexto do Biennio Rosso (1919-1920), assim como nos desdobramentos e experiências da Revolução Russa, liderada por Lênin, em 1917.

Para Roio (2018), Gramsci, enquanto dirigente do Partido Comunista Italiano (PCI) e deputado comunista, desenvolveu e elaborou um pensamento que pudesse traçar as estratégias para a luta revolucionária no contexto italiano, tendo na aliança operário-camponesa uma questão central para a superação do capitalismo, da classe dominante e construção da hegemonia dos trabalhadores. Destaca que "a fórmula política da frente única foi a chave para que Gramsci não só traduzisse Lenin para a particularidade da Itália, mas que pudesse encontrar um novo lugar para o campesinato na estratégia revolucionária" (ROIO, 2018, p. 175).

Ou seja, dada às condições específicas em que se desencadeou a Revolução Russa – sem que houvesse o pleno desenvolvimento do capitalismo, como verificado em outros países (a exemplo da Inglaterra ou dos Estados Unidos) –, a Itália possuía também suas particularidades, isto é, um norte desenvolvido sob a ótica capitalista e um sul atrasado e a margem deste desenvolvimento – constituído essencialmente por uma massa de camponeses desagregados.

Entretanto, contrário às teses de que é preciso proletarizar o camponês para que se tenham condições objetivas para a revolução socialista ou ainda do desenvolvimento do capitalismo no campo como condição para superar o atraso, o que se aproxima do caráter reformista e certo dualismo[58], Gramsci recentraliza os camponeses como sujeitos revolucionários, fundamentais para a composição com os operários e construção de um bloco social para a luta contra o capitalismo.

Neste sentido, a questão das classes subalternas pode ser tratada a partir daqueles explorados e oprimidos pelo capitalismo e pelos interesses da burguesia. De acordo com Roio (2007, p.67) "havia diferenças culturais valorativas que distinguiam as diversas regiões de

[58] Impera nestas correntes reformistas que o atraso de determinada região se apresenta como dualidade e não complementariedade. No caso brasileiro, por exemplo, regiões que estão à margem da dinâmica do capital (norte e nordeste, por exemplo) muita das vezes reificam teses de que há "dois brasis". Creio que não é pela ótica da dualidade que Gramsci está tratando, mas entender que as relações e processos do capitalismo gera não só combinações entre o que há de moderno e atrasado (permitindo a exploração e expropriação de diversas formas), como também gera contradições e desigualdades inerentes ao seu processo de acumulação e desenvolvimento.

origem dos segregados, o que seria um impeditivo para se colocar a Itália meridional dentro de um mesmo enquadramento", o que fez com que Gramsci trabalhasse com a expressão "grupo subalternos" para buscar analisar tais diferenças e diversidades. Assim, a subalternidade em Gramsci aparece vinculada a questão meridional (sul) da Itália, que se refere ao estado histórico-social e político-econômico dos camponeses. No caderno 25, dedicado a história dos grupos sociais subalternos, Gramsci (2002b) afirma que:

> A história dos grupos sociais subalternos é necessariamente desagregada e episódica. É indubitável que, na atividade histórica destes grupos, existe tendência à unificação, ainda que em termos provisórios, mas esta tendência é continuamente rompida pela iniciativa dos grupos dominantes e, portanto, só pode ser demonstrada com o ciclo histórico encerrado, se este se encerra com sucesso. Os grupos subalternos sofrem sempre a iniciativa dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam e insurgem: só a vitória "permanente" rompe, e não imediatamente, a subordinação. Na realidade, mesmo quando parecem vitoriosos, os grupos subalternos estão apenas em estado de defesa, sob alerta [...]. Por isto, todo traço de iniciativa autônoma por parte dos grupos subalternos deve ser de valor inestimável para o historiador integral [...]. (GRAMSCI, 2002b, p.135).

Dizer que a história dos camponeses é desagregada e episódica, dentro desta formulação, não significa extrair qualquer atividade organizativa ou reivindicatória das massas camponesas, pelo contrário, desagregada e ocasional pelas forças e ação da classe dominante, que exerce sua hegemonia a partir da coerção e consenso dos dominados. Em um artigo publicado em 1919 no L'Ordine Nuovo sobre os operários e camponeses, Gramsci (1977a) apresenta o camponês como 'elemento anárquico' ou 'átomo independente', mas apesar disso identificava a luta de classes que "se confundia com o banditismo, com a ameaça, com o incêndio dos bosques, com a soltura do gado, com o rapto de crianças e mulheres, com assalto à prefeitura" (Gramsci, 1987, p. 70).

O que se tem como pano de fundo da descrição da situação meridional italiana é a reivindicação da necessidade de elevação do nível de consciência e atividade política dos camponeses. Quando Gramsci (1987, p. 70) afirma que a massa camponesa do sul da Itália "não compreendia a organização, não compreendia o Estado, não compreendia a disciplina", o que está por trás desta afirmação é justamente a centralidade que o partido (sentido lato) e os intelectuais orgânicos exercem para a disputa do Estado e para a construção da hegemonia sobre o controle da classe trabalhadora. Ou seja, dar a este estado de 'banditismo', 'desagregado' e 'episódico' a formação de um bloco social operário-camponês que saia dos particularismos e níveis moleculares e atinja o caráter universal, enquanto força histórica capaz de se colocar enquanto hegemonia.

Assim, a vitória permanente que rompe a subordinação infere a necessidade da auto-organização e auto-atividade dos camponeses, tornando-se, junto aos operários, dirigentes e não subordinados a iniciativa das classes dominantes. Concomitante, destaca a figura do historiador integral, que consegue fazer a história junto às classes subalternas e elevar as iniciativas autônomas dos camponeses – isto é, suas formas de organização –, colocando-as em um patamar analítico e, sobretudo, elementar e fundamental na construção do processo revolucionário.

Portanto, embora situado historicamente no contexto italiano, como podemos extrair tais formulações de Gramsci para o nosso tempo histórico? No caso brasileiro, quem são os que estão à margem da história (mas produzindo história) e, por essa condição, subalternos? Como adverte Gramsci (1987, p. 139) "a questão camponesa na Itália está historicamente determinada, não é a "questão camponesa e agrária em geral"", ou seja, cada formação social se desenvolve e se apresenta de uma forma historicamente determinada.

Com essa formulação, Gramsci não só reitera a necessidade de uma metodologia adequada para as diversas sociedades e conjunturas, como adverte para certa precaução em não transferir a questão dos camponeses de forma automática, isto é, como se a questão observada na Itália fosse universal. Isso evita as falsas polêmicas se o termo camponês abarcaria ou não a realidade brasileira. Ora, muito mais do que conceito, imputa em considerar o campesinato como chave para compreender as determinações do contexto brasileiro. Concordo com Martins (1990, p. 22) quando afirma que o termo camponês, assim como o de latifundiário, expressa uma identidade política, dá a "unidade das respectivas situações de classe".

Torna-se evidente que, ao trazer de Gramsci a questão camponesa e da subalternidade para o caso brasileiro, não estamos excluindo quilombolas e indígenas, pelo contrário, buscamos a diversidade na totalidade. Aos quilombolas, por exemplo, não se pode facultar apenas uma leitura de classe – embora central –, já que esses grupos também sofrem com o racismo, como herança colonial-escravocrata, que coloca uma situação ainda mais vulnerável para essas comunidades. Captar essas especificidades, ao passo que as situando e contextualizando historicamente no conjunto da formação social e político-econômica do Brasil constitui o desafio central para este historiador integral a que Gramsci se refere.

Além do mais, cidade e campo se complexificaram, de forma que o capitalismo vivenciado por Gramsci não é o mesmo que vivenciamos no atual tempo histórico, apesar da sua gênese de exploração (mais-valia) e expropriação dos trabalhadores (da terra, dos direitos

sociais) continuarem as mesmas. Isso requer repensar os protagonismos e o lugar que vem ocupando o campesinato e o operário no processo histórico e político.

Percebo que, para o debate agrário brasileiro e frente as nossas especificidades histórico-sociais e político-econômicas, as comunidades quilombolas compõe essa massa de subalternos, explorados e expropriados. Se Gramsci apresenta os camponeses na Itália, no Brasil são os quilombolas, indígenas e camponeses. Por isso, é fundamental traçarmos como se desenvolveu o capitalismo no contexto brasileiro, a nossa questão agrária, as relações sociais e de poder estabelecidas, as classes que compõem o bloco dominante e hegemônico.

O nosso paradigma da aliança operário-camponesa e releitura da questão meridional para a nossa realidade exige desvelar a estrutura agrária brasileira, as classes sociais em disputa e como o capital se reproduz no campo. Entretanto, não é necessário somente desvendar as características e condições históricas, sociais e políticas dos camponeses na formação agrária brasileira. Onde em Gramsci aparecia a questão meridional, estava posta a questão da construção da hegemonia dos trabalhadores. Por certo, essa não aconteceria de forma mecânica sem antes desenvolver um programa político e educador no seio das massas, emergindo a função do Partido e dos intelectuais orgânicos na composição e direção para um novo bloco histórico. A questão, portanto, seria desenvolver aspectos e relações entre essas particularidades das lutas sociais populares que marcam a realidade agrária brasileira e a construção da emancipação pelo retorno ao universal.

Apesar de no modo de produção capitalista a questão dos burgueses e proletários seja visceral e elemento central que o configura, é preciso separar as energias, composições e organizações sociais populares em cada tempo histórico. Apesar dessa centralidade, os partidos ou organizações dos operários conseguiram se colocar de forma dirigente no processo revolucionário, no contexto brasileiro? Conseguiram estabelecer um projeto, uma direção e um bloco social coeso?

No contexto italiano, até pelas experiências e o grau de maturação dos operários, Gramsci os colocava como aqueles que iriam dirigir os camponeses para a revolução socialista – porém, jamais negou a identidade política e iniciativa autônoma dos camponeses[59]. Entretanto, entendo que no contexto brasileiro, sobretudo nas últimas décadas,

[59] As táticas, estratégias, cisões e disputas em torno de distintas concepções do projeto e direção dos partidos para com as massas são bem tratadas por Roio (2019). A nós, cabe compreender aqui que, distante de uma visão reformista, burocrática ou hierárquica, Gramsci traça como estratégia para a Itália a refundação comunista (no processo da ruptura de Gramsci com o PSI e fundação do PCI), tomando de Lênin a tática da frente única (composta por operários e camponeses), para que estas classes dirijam, com base em suas experiências e de maneira autônoma a luta contra o capitalismo, sendo possível assimilar as parcelas social-democrata ou

assistimos no conjunto da classe trabalhadora o burocratismo e aparelhamento no Estado, reduzido a uma concepção reformista, isto é, concessões pontuais do Estado e da classe empresarial/burguesa para pautas e reivindicações imediatas dos trabalhadores, assim como a dificuldade de articulação entre partidos, sindicatos e movimentos sociais populares para superar a fase econômico-corporativista, na acepção gramsciana.

Algumas sinalizações positivas vêm sendo dadas pelos movimentos que se organizam no campo. Por exemplo, o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST), fundado no contexto da década de 1980, em que demarca as profundas transformações no campo e o fortalecimento das lutas sociais populares contra o regime militar, consegue avançar no campo revolucionário, indicando a importância e a centralidade camponesa neste processo. A concepção de um projeto político e educativo trouxeram experiências de luta e organização dos trabalhadores no campo fundamentais para o que Gramsci aponta como a elevação da consciência crítica das massas populares e difusão de novos padrões de sociabilidade, isto é, novo tipo de homens e mulheres. Seja por meio da produção e cultivo de alimentos (agroecologia), dos programas educativos nas Escolas do Campo em assentamentos, das manifestações e ocupações no campo e na cidade, o MST consegue ser a expressão orgânica de um partido, que elabora e difunde uma vontade coletiva.

Neste sentido, sinalizo alguns aspectos que convergem com a epígrafe que abre a discussão acerca das tarefas políticas e educativas dos movimentos sociais populares na preparação ideológica das massas populares. Defendo que preparar é, antes de tudo, dar a estas funções o seu caráter orgânico, capaz de criar uma vontade coletiva em torno de um projeto político, econômico e social. Ao menos duas questões em Gramsci ajudam a refletir sobre os desafios desta preparação ideológica: o papel do partido na formação e direção política e educativa, bem como seu quadro de intelectuais; e a necessária disciplina moral e intelectual para elevação da consciência crítica.

Na formulação das §33 e §21 do Caderno 13, Gramsci aponta que todo partido é expressão de um grupo ou classe social. Entretanto, o partido possui um significado diferente do que habitualmente conhecemos através das legendas partidárias, isto é, em seu sentido estrito. Gramsci o considera de forma ampliada, como uma instância coletiva de elaboração e difusão da ideologia e organização de uma vontade coletiva, atuando na conservação ou

reformista (mais empenhadas com a ideologia burguesa e incorporadas pelo Estado burguês, caso do PSI), mas sem abrir mão dos princípios revolucionários fundamentais. Todavia, ressaltando para um contexto perversamente fascista.

transformação das relações sociais e político-econômicas vigentes. Por isso, considero o partido como a classe em ação:

> [...] numa determinada sociedade, ninguém é desorganizado e sem partido, desde que se entendam organização e partido num sentido amplo, e não formal. Nesta multiplicidade de sociedades particulares, de caráter duplo – natural e contratual ou voluntário –, uma ou mais prevalecem relativa ou absolutamente, constituindo o aparelho hegemônico de um grupo social sobre o resto da população (ou sociedade civil), base do Estado compreendido estritamente como aparelho governamental-coercitivo. (GRAMSCI, 2014, p. 257).

Essa §136 dos cadernos miscelâneos explicita bem a questão do partido, tanto do ponto de vista de ser expressão de uma classe social – e Gramsci reivindica que todos nós pertencemos e partilhamos de uma determinada concepção de mundo –, quanto da capacidade de um partido se colocar hegemônico e dirigente de toda a sociedade. Tem-se aqui novamente a concepção do Estado ampliado, ou seja, o consenso e disputa na sociedade civil elevam para a sociedade política (Estado estrito) a dominação de determinada classe social ou, na formulação de Gramsci (2014, p. 121), "o Estado pede o consenso, mas também "educa" este consenso através das associações políticas e sindicais, que, porém, são organismos privados, deixados à iniciativa privada da classe dirigente".

Dizer, por exemplo, que um Estado é burguês, significa compreender que a burguesia possui uma capacidade de criar e elaborar no âmbito da sociedade civil uma vontade coletiva em torno de seu projeto político-econômico, social e educativo, o que não quer dizer que não haja conflitos e contradições dentro do conjunto do bloco burguês, mas este, sempre quando está em crise, se rearticula para manter a hegemonia sobre as massas populares.

Em outra passagem, na §17 do caderno 13, há uma formulação ainda mais clara quando Gramsci indica para os diversos graus "de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais" (GRAMSCI, 2014, p. 41). O primeiro estágio seria a fase econômico-corporativista, em que determinado grupo social atua para si, ou seja, tomando a analogia em Marx (2003), seria a "classe em si". Tratam-se de grupos que vivenciam a exploração e expropriação do capitalismo, mas que não conseguem se reconhecer enquanto unidade e totalidade da classe trabalhadora. Certo que um operário da fábrica ou um assalariado no campo assumem posições diferentes no terreno da produção; porém, ambos são explorados pelo empresário dono da fábrica/indústria e dos meios de produção, e do fazendeiro proprietário de terra. O segundo estágio estaria centrado na unidade de interesses entre grupos; por exemplo, o operário e o assalariado no campo articulam suas reivindicações, porém no terreno meramente econômico, aproximando-se de um viés reformista, isto é,

conseguindo determinado direito social sem que com isso altere a estrutura político-econômica vigente, embora já esteja colocada a questão do Estado.

Já o terceiro estágio demarca a superação das fases anteriores, em que determinado grupo social adquire uma consciência política, isto é, um momento ético-político. De acordo com Gramsci (2014, p. 41) "é a fase em que as ideologias geradas anteriormente se transformam em partido, entram em confrontação e lutam até que uma delas [...] tenda a prevalecer", ou seja, irradia no conjunto da sociedade tanto a unidade político-econômica, quanto intelectual e moral de determinado grupo – daí a formulação de que o partido organiza uma vontade coletiva em torno da elaboração de uma ideologia, do consenso e da conformação (GRAMSCI, 2014).

A nota §6 do caderno 10 indica que a superação do momento econômico-corporativo gera a catarse, isto é, "a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens [...]; o processo catártico coincide com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento dialético" (GRAMSCI, 1999, p. 314). Nesta nota, a preocupação vem com a organização dos trabalhadores para a superação do capitalismo, especialmente, por Gramsci formular que o ponto de partida da catarse é a filosofia da práxis, a emancipação humana por meio da elevação da consciência crítica que irradie na luta por uma nova concepção de mundo.

Portanto, a questão do partido em uma perspectiva universal, de conquista da hegemonia e alteração/conservação das relações sociais e político-econômicas existentes é essencial no pensamento gramsciano. Entretanto, isso não exclui que se desenvolvam na sociedade civil, no complexo tecido social, experiências históricas e particulares que assumem ou cumprem a função de partido. É esse desvendamento que busco ao centralizar a Associação da Colônia do Paiol, abordando os elementos histórico-sociais de sua formação, a atuação no conjunto da comunidade, a luta pelo território e de classes, a afirmação e disputa perante seus antagonistas. Por isso, busco no conceito de partido a questão particular-universal, valorizando o que se produz em uma realidade específica, ao passo que inserindo nas relações com a totalidade.

No atual estágio de complexificação da nossa sociedade, a questão dos movimentos sociais populares, que emergem a partir das desigualdades e contradições na cidade e no campo, colocando-se de maneira orgânica para com as massas populares, podem ser identificados como partidos, pois são instruídos por uma ideologia (que educa o sentir, pensar e agir dos sujeitos que o compõem). São portadores de uma pauta social de ruptura com a

estrutura social, política e econômica vigente, de uma nova concepção de mundo e de um novo projeto de sociedade.

O Movimento dos Trabalhadores Sem-terra (MST), a Via Campesina, o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), Movimento dos Trabalhadores sem-teto (MTST), entre outros que se estabelecem na cidade e no campo, são exemplos de movimentos que organizam homens e mulheres, trabalhadores e trabalhadoras, em torno de uma direção política e educativa, seja na luta pela Reforma Agrária, pelo direito à moradia, pela denúncia da expropriação de terras causadas pela mineração ou pelo agronegócio.

Entretanto, algumas cautelas são necessárias quando recorremos a essa afirmação. De fato, o partido – sinalizando para aqueles organizados pelos trabalhadores – possui uma força histórica de transformação das estruturas vigentes. Mas, essa força histórica deve ser orgânica, isto é, que não se restrinja a um momento ou período específico, mas que possa ser identificado em outras conjunturas sociais, políticas e econômicas. Somente por uma análise acerca do processo histórico que conseguiremos compreender se este partido é orgânico ou se foi superado pelo próprio processo histórico (como um movimento de conjuntura).

Do mesmo modo, quando valorizamos as experiências particulares, estas precisam estar articuladas com a totalidade, para evitar reducionismos e nulidades da ação popular em determinado contexto ou escala; ou seja, tomando a questão da Associação da Colônia do Paiol, as experiências ali desenvolvidas por homens e mulheres são importantes, mas poderiam se tornar ainda mais potentes e qualificadas quando articuladas aos movimentos regionais, estaduais e nacionais dos quilombolas.

Explicitada a questão do partido em Gramsci e defendendo a sua concepção ampliada, indago acerca da questão política e educativa: afinal, qual a direção e para qual transformação? Ou, de acordo com Ragazzini (2005, p. 93) “qual deve ser a direção da práxis crítica do indivíduo?”. Penso que a elaboração da direção política e educativa não deve ser algo prefigurado ou prescrito, como um receituário mecânico comum a todos os movimentos populares, pelo contrário, deve-se identificar no interior do movimento social como vem se elaborando a construção de sua organização e ação, ou seja, “do quanto ela contribui para a solução das contradições (que nunca é definitiva)” (RAGAZZINI, 2005, p. 93).

Os movimentos sociais populares se organizam mediante a um aspecto contraditório e conflitivo da realidade, é expressão concreta de sujeitos que vivem situações reais. Por mais que aparentemente estejamos condicionados a aceitar a realidade atual como natural – demonstrando as faces do conformismo difundido pela classe hegemônica burguesa – isso não

significa subjugar as possíveis subversões ou retirar a força histórica de homens e mulheres. Assim, pensar em 'qual transformação' está ligada às estratégias de organização, mobilização e luta que nascem no terreno popular, nas mediações e das relações sociais inseridas em uma totalidade e realidade concreta.

Contudo, Gramsci reivindica um programa político e educativo que seja conduzido e oriundo da própria classe subalterna, pelos próprios trabalhadores, capaz de criar novos padrões de sociabilidade, novo conformismo, outros valores simbólicos, morais e intelectuais, isto é, novas formas de agir, pensar e sentir. Por isso, a centralidade da transformação ou da práxis crítica deve ser capaz de gerar um espírito de cisão, como afirma Gramsci (2001) na nota §49 dos cadernos miscelâneos:

> O que se pode contrapor, por parte de uma classe inovadora, a este complexo formidável de trincheiras e fortificações da classe dominante? O espírito de cisão, isto é, a conquista progressiva da consciência da própria personalidade histórica, espírito de cisão que deve tender a se ampliar da classe protagonista às classes aliadas potenciais: tudo isto requer um complexo trabalho ideológico, cuja primeira condição é o exato conhecimento do campo a ser esvaziado de seu elemento de massa humana. (GRAMSCI, 2001, p. 79).

Apesar dessa nota Gramsci se referir aos estratos educativos da classe dominante por meio de seus materiais ideológicos, que se referem aos elementos de imprensa, tais como jornais, editoriais, revistas científicas e literárias, assim como bibliotecas, escolas, arquitetura ou até mesmo disposição e nome de ruas – enquanto formadores de opinião, do conformismo ou sociabilidade –, a questão se amplia para a necessidade da classe trabalhadora romper com todo o aparato dominante e criar ela mesma sua própria ideologia.

Neste sentido, concordo com Manacorda (2013) quando identifica em Gramsci a necessidade de uma educação intercambiável, recíproca, autônoma e de controle dos trabalhadores para justificar a preparação ideológica das massas populares. Em seu sentido ampliado, o partido da classe trabalhadora deve atuar na formação e direção política e educativa, tendo como princípio a base, o terreno material da produção da existência humana, onde se insere os sujeitos que vivem e experienciam seus conflitos, seus sentimentos e as contradições de uma sociedade de classes. Esta é uma advertência presente na §1 do caderno 12, quando Gramsci (2001, p. 25) afirma que independente do grau e a composição (mais alta ou mais baixa) de um partido, "importa a função, que é diretiva e organizativa, isto é, intelectual".

Ou seja, não se derrota o capitalismo e a classe burguesa se não houver, na acepção Gramsciana, uma reforma intelectual e moral da sociedade, capaz de propiciar a consciência

crítica das massas populares para compreender sua própria condição subalterna, portanto inserida na luta de classes. Essa é uma tarefa que passa pelas instituições educativas, quer seja nas escolas, nos jornais, nos partidos, nos movimentos sociais; ou nas manifestações, ocupações e agitações. Mas, acompanhada a reforma intelectual e moral, tem-se a ruptura econômica, isto é, construir novas bases para a produção material da existência humana.

Construir um programa político e educativo autônomo e controlado pela classe trabalhadora passa pelo importante papel dos intelectuais orgânicos, para dar coesão e direção ao bloco social.

> Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político [...]. (Gramsci, 2001, p.15).

Esta §1, presente no caderno 12, dedicado aos intelectuais e ao princípio educativo, é fundamental pela superação de certa filosofia idealista, que tanto reifica a capacidade intelectual destinada a uma camada de indivíduos, formando assim um grupo, casta à parte ou independente, quanto nas compreensões de que só pela ideia (produto do pensamento) se pode transformar o mundo. Gramsci supera essa forma de entender a filosofia e o papel dos intelectuais ao coloca-los no conjunto das relações sociais e de produção.

Neste sentido, a formulação de Gramsci de que não se pode excluir de toda a atividade humana a intervenção intelectual revela que todos nós somos intelectuais, partilhamos de uma determinada concepção de mundo. Entretanto, no terreno da produção material da vida e no modo de produção que estamos inseridos, nem todos cumprem a função de intelectual, no sentido de que se formam historicamente "categorias especializadas para o exercício da função intelectual" (GRAMSCI, 2001, p. 18)

Dizer que cada grupo social cria uma ou mais camadas de intelectuais já nos traz um primeiro elemento: afirmação da posição de classe. Como nos mostra Gramsci (2001, p. 15), "o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito", ou seja, o intelectual orgânico é aquele que organiza a cultura (modo de vida) em torno de um projeto de sociedade (social e político-econômico), dá coesão e direção ao bloco social, partilha e busca o consenso em torno de uma concepção de mundo (valores morais, éticos, culturais, etc.) à classe em que pertence.

A relação dos intelectuais orgânicos para dar homogeneidade ao grupo social está ligado à questão da hegemonia, na manutenção da classe social dominante. Gramsci (2001, p. 20) não desconsidera esse fator fundamental, mostrando que os intelectuais orgânicos atuam tanto na sociedade civil – "conjunto de organismos designados vulgarmente como "privados", isto é, os aparelhos privados de hegemonia de cada classe –, quanto na sociedade política, de forma que a classe dominante "exerce em toda a sociedade e àquela de "domínio direto" ou de comando, que se expressa no Estado e no governo "jurídico" (GRAMSCI, 2001, p. 21). Ou seja, a dimensão do Estado ampliado e hegemonia (consenso + coerção) se colocam para que não facultemos aos intelectuais orgânicos apenas uma função de organização do consenso à classe em que pertence.

Entretanto, não é somente sobre este tipo de intelectual (nascido no seio de um grupo social) que Gramsci elabora. Há também os intelectuais tradicionais, que são herdados do modo de produção anterior. A maior expressão do tipo tradicional são os representantes do clero, entendendo que a Igreja exerce a função de partido, elabora seus intelectuais e difunde seu conformismo, sua concepção de mundo através da "ideologia religiosa, isto é, a filosofia e a ciência da época, com a escola, a instrução, a moral, a justiça, a beneficência, a assistência, etc." (GRAMSCI, 2001, p. 16).

É importante notar como a burguesia incorpora os intelectuais tradicionais para a manutenção da sua hegemonia. A conformação a certa resiliência frente às desigualdades no capitalismo; a responsabilização individual (como condição para salvação do espírito); o conjunto de valores morais e éticos ou até mesmo a concepção de trabalho (como aquele que dignifica o homem) são exemplos de preceitos difundidos pela Igreja que, em suma, tratam da conformação ao capitalismo. Entretanto, o intelectual tradicional pode servir para a conservação ou ruptura da estrutura social e político-econômica vigente.

Por isso, a organicidade de um partido que pretenda se colocar enquanto dirigente e hegemônico no conjunto da sociedade se faz pela sua capacidade de articulação, coesão e consenso com outros blocos sociais, assim como a adesão ou assimilação dos intelectuais tradicionais herdados do modo de produção anterior.

Portanto, nessa relação entre partido e intelectuais orgânicos, Gramsci (2001, p. 104) sinaliza que "não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas "especializados" na elaboração conceitual e filosófica". A partir dessa formulação pergunto-me como a classe subalterna vem elaborando e criando seus intelectuais,

isto é, quem são seus dirigentes que fazem essa ligação teoria-prática, dão homogeneidade e consciência ao grupo em que pertencem, sejam eles dentro dos movimentos sociais populares, sindicatos, entidades ou associações?

Certo que esta elaboração não ocorre de forma mecânica, tampouco se apresenta uniforme para todas as classes sociais; neste processo de criação de uma camada de intelectuais há contradições, avanços e recuos, aderência e dissenso, ou seja, não deixa de passar por um processo de maturação dependendo das próprias conjunturas históricas, sociais, políticas, econômicas ou até mesmo na elaboração intelectual que os indivíduos fazem a partir das suas experiências.

Mesmo em movimentos populares que se organizam em contextos específicos, muita das vezes com capacidade de ação e mobilização reduzida a uma determinada localidade, torna-se um exercício importante identificar quem são os sujeitos, individuais ou coletivos, que exercem influência a todo um conjunto social (comunitário) no sentido de modificar uma determinada concepção ou conduta política, social, etc.

Gramsci não escrevia de forma panfletária (agitação sem organização), pois sabia da necessidade de se pensar uma formação intelectual para a classe subalterna, para que ela tivesse condições de ser uma classe dirigente, criando condições históricas para ser hegemônica. Por isso, Gramsci reitera que os intelectuais interessam enquanto massa, ativos e orgânicos com as camadas populares e subalternas, e não indivíduos cristalizados e fechados, que seriam conservadores e reacionários. Uma importante passagem se coloca na §12 do caderno 11, acerca desta relação dos intelectuais-massa, para que avancemos um pouco acerca da elevação da consciência crítica e disciplina moral e intelectual:

> O processo de desenvolvimento está ligado a uma dialética intelectuais-massa; o estrato dos intelectuais se desenvolve quantitativa e qualitativamente, mas todo o progresso para uma nova "amplitude" e complexidade do estrato dos intelectuais está ligado a um movimento análogo da massa dos simples, que se eleva a níveis superiores da cultura e amplia simultaneamente o seu círculo de influência [...]. (GRAMSCI, 1999, p. 104).

Ou seja, o que temos com essa formulação é a necessidade dos intelectuais estarem comprometido às massas populares, no sentido de elevar a consciência crítica, provocar um espírito de cisão com a classe dominante, elaborando uma nova concepção de mundo. É o elemento que Gramsci também apresenta na §12 do caderno 11 acerca da passagem do senso comum para o bom senso, ou seja, transformar o pensamento desagregado, a passividade às iniciativas impostas pela classe dominante, em uma "concepção de mundo de uma maneira

consciente e crítica e, portanto, em ligação com este trabalho do próprio cérebro" (GRAMSCI, 1999, p. 94).

É importante que se faça as relações com o início deste capítulo, especialmente na compreensão gramsciana acerca 'do que é o homem'. Elevar a consciência crítica nasce de uma relação individual-coletiva com a realidade concreta, de maneira dialética, mas que opera sobre sujeitos históricos, que de forma alguma estão inertes ou passivos diante dos acontecimentos. Toda a compreensão filosófica de Gramsci é para transformação, não se incrustando em modelos idealistas.

Percebo que no conjunto da classe subalterna, onde se situam os movimentos sociais populares, o desenvolvimento de um projeto e programa educativo e político tornam-se fundamentais para que se gere este bom senso, permita que homens e mulheres compreendam a realidade em que vivem e experienciam, entendam o seu lugar na produção material da vida, sua condição subalterna de explorado e expropriado no sistema capitalista.

Em um artigo do L'Ordine Nuovo, publicado em 1925 acerca da 'escola de partido', Gramsci completa e sinaliza acerca dessas tarefas em torno de um programa político e educativo:

> É a vanguarda do proletariado que forma e instrui os seus quadros, que acrescenta uma arma – sua consciência teórica e a doutrina revolucionária – àquelas com as quais ela se prepara para enfrentar seus inimigos ou travar suas batalhas. Sem essa arma, o partido não existe e sem partido nenhuma vitória é possível. (GRAMSCI, 1978, p. 19).

Apesar da centralidade assumida pelos operários nas lutas travadas no contexto italiano e mundial, no tempo histórico vivido por Gramsci, utilizar-se do termo 'vanguarda do proletariado' amplia para todo o conjunto da classe trabalhadora e dos subalternos. Essa formulação reforça o papel conferido aos intelectuais para educar o partido (classe). Do mesmo modo, a 'arma' – consciência teórica e a doutrina revolucionária – indica para os aspectos da disciplina moral e intelectual para elevação da consciência crítica. Gramsci alerta que uma consciência teórica não se adquire de forma espontânea – como algo desestruturado no âmbito do pensamento; ou de forma inata, rejeitando as teses de que o homem nasce com algo adquirido e que precisa ser desenvolvido ao longo da vida (ao invés de considerá-lo como um todo histórico, formado por mediações e processos sociais).

Mas, afinal, do que se trata disciplina moral e intelectual? Gramsci não estava pensando na sociabilidade da classe burguesa, mas sim na própria tarefa da classe trabalhadora em construir uma nova sociabilidade, uma nova concepção de mundo, novo tipo

de homens e mulheres. Percebo a disciplina como um compromisso individual-coletivo em torno de um projeto de sociedade, que não deixa de imputar novas concepções filosóficas, morais, éticas, etc. Como destaca Manacorda (2013, p. 36), gerar essa autonomia da classe subalterna frente à classe dominante, para criar condições históricas de ela ser hegemonia, implica em "formar homens diferentes, que não sejam homens de caos específicos, de uma única atividade, mas que sejam completos".

Ou seja, o homem integral emancipado da alienação e da vontade da classe burguesa no modo de produção capitalista, de forma que exerça e cumpra suas funções na produção material da vida, ao passo que tenha pleno acesso aos estratos e elaborações superiores de uma compreensão filosófica e cultural, tornando-se também um ser dirigente, eticamente e moralmente implicado com todo o conjunto social[60].

> A disciplina, portanto, não anula a personalidade e a liberdade; a questão da 'personalidade e liberdade' não deve ser examinada tendo como referência a disciplina, mas a 'origem do poder que ordena a disciplina', isto é, se a autoridade é uma função técnica especializada e não 'arbítrio' ou uma imposição extrínseca e exterior, a disciplina é um elemento necessário de ordem democrática, de liberdade. (GRAMSCI, 2014, p. 313).

A liberdade e a personalidade, quando aliada às ações democráticas e horizontais, são aspectos também da moral, na medida em que se criam valores de solidariedade, de responsabilidade com o grupo, e não de exploração e destruição tal como se verifica no modo capitalista e burguês. Como afirma Manacorda (2013, p. 236), "em uma revolução das classes oprimidas, que transforme toda a sociedade e obrigue o indivíduo a fazer escolhas responsáveis, fazendo da liberdade individual um aspecto da liberdade coletiva". Concomitante e indissociável, a disciplina intelectual é crucial para sair da própria condição subalterna e oprimida, especialmente, como sinaliza Gramsci, quando a origem do poder que ordena a disciplina for democrática e nascer no chão, no terreno da própria classe subalterna.

Neste sentido, o que essa pesquisa buscou foi dar atenção para as experiências que vem sendo construídas e desenvolvidas pelos movimentos sociais populares, identificando não modelos ou pretendendo imposições mecânicas, mas correlacionar como esses pressupostos gramscianos contribuem para qualificar ainda mais a análise dessas experiências.

[60] Essa dualidade entre homens de uma única atividade e homens completos ou integrais marca toda uma elaboração do princípio educativo em Gramsci. Em suma, Gramsci apresentava a crítica quanto aos rumos do sistema escolar italiano, que separava o ensino técnico destinado aos trabalhadores, do ensino humanista destinado à pequena burguesia, "cujo objetivo era o de compor os diversos escalões da administração pública do Estado liberal burguês" (ROIO, 2006, p. 312). O sentido de homem integral é entendido como a indissociabilidade entre o trabalho manual com a atividade intelectual (que a burguesia tanto dissocia pela alienação e divisão do trabalho).

Contudo, a expressão política e educativa deve ser entendida de forma ampliada, ou seja, estão presentes na disputa pela educação escolar, no conhecimento, na arte, na literatura ou produção científica, na cultura, nos jornais, revistas, espaços públicos, nos espaços de discussão dos próprios movimentos populares, dentre outros.

Afinal, o que nos ensina os trabalhadores organizados naquele contexto? O que o movimento quilombola vem revelando nos seus processos educativos e políticos? Como fazem da disciplina moral e intelectual um aspecto desta liberdade e da criação de uma vontade coletiva (para conectar com o conceito de Gramsci sobre partido)? Como percebem sua condição subalterna, nas dimensões de classe e raça, e passam a lutar para sair desta condição, adquirindo consciência e criticidade histórica?

Por isso, de forma embrionária ou consolidada, estas experiências demonstram que a atividade educativa de um movimento popular organiza a cultura e o modo de vida, cria um novo conformismo, uma nova sociabilidade – que precisa estar conectada ao entendimento do universal ou da totalidade. Do mesmo modo, tais experiências colocam a indissociabilidade com o conteúdo político, já que avançar em um programa educativo nascido no terreno comunitário – historicamente oprimida pela classe dominante – escancara conflitos, disputas com os antagonistas, processos de violência física e simbólica, pois a classe dominante também exerce seu poder coercitivo e consensual para manter o status quo.

Formar ou consolidar um quadro intelectual na comunidade não deixa de ser um desafio processual, com fluxos e refluxos, avanços e recuos:

> O problema da criação de uma nova camada intelectual, portanto, consiste em elaborar criticamente a atividade intelectual que cada um possui em determinado grau de desenvolvimento, modificando sua relação com o esforço muscular-nervoso no sentido de um novo equilíbrio e fazendo com que o próprio esforço muscular-nervoso, enquanto elemento de uma atividade prática em geral, que inova perpetuamente o mundo físico e social, torne-se o fundamento de uma nova e integral concepção do mundo. (GRAMSCI, 2001, p. 53).

Em síntese, dessa formulação se entende a necessidade da elevação do nível de consciência crítica, modificando o esforço muscular-nervoso (hábito que se adquire com esforço) no sentido de um novo equilíbrio, isto é, formar homens e mulheres de novo tipo, integrais, e não de única atividade ou inseridos à vontade da classe dominante. Elaborar e fundamentar uma nova e integral concepção de mundo tem por horizonte a superação do modo de produção capitalista e a construção do socialismo. Que homens e mulheres atuem na produção e reprodução material da vida não pelo viés da alienação, opressão e exploração, mas sim da emancipação e liberdade individual-coletiva. Do mesmo modo, que não se

dissocie a atividade manual da intelectual, pois é essa organicidade e indissociabilidade que confere uma compreensão da posição histórica ocupada pelos sujeitos, da sua autonomia em participar, decidir e criar responsabilidade com o conjunto social, não aceitando algo imposto mecanicamente.

Discorrer sobre alguns aspectos e elementos do pensamento de Gramsci nos coloca, sobretudo, um horizonte que é possível ser construído, que permita a construção da justiça social, política, econômica, consolidando de fato uma democracia e projeto popular, uma concepção de mundo superior, que não faculte indivíduos ao cerceamento de suas escolhas, não os aliene no trabalho e não os coloquem alheios no processo histórico, excluindo a sua capacidade de intervenção e modificação. Esta é uma questão central no pensamento Gramsciano, quando formula sobre a filosofia da práxis.

2.2.3. Filosofia da práxis: possibilidade histórico-concreta da revolução

Nas Teses sobre Feurbach, Marx (2012b, p. 163) afirma que o pensar humano para uma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas sim de prática: "é na práxis que o ser humano tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensar". Quando se desvincula o pensar da realidade concreta, como um momento contraditório e conflitivo, a questão se torna puramente escolástica – ou, poderíamos dizer, idealista. Por outro lado, dizer somente da consciência crítica torna-se um limite se a ela não se vincule uma prática concreta, que leve até as últimas consequências um determinado projeto ou direção social e político-econômica. Se os homens e as mulheres fazem a história, mas não da maneira como querem e sim pelas circunstâncias transmitidas e herdadas do passado, é possível pensarmos na superação dialética da realidade.

Em sua formulação, Kosik (1969, p. 9) afirma que a "a dialética trata da "coisa em si". Mas a "coisa em si" não se manifesta imediatamente ao homem". Assim, trata o mundo da pseudoconcreticidade, a partir do par fenômeno-essência, isto é, as "coisas em si" que se apresentam imediatamente ao homem guarda uma essência ocultada. Descobrir o que há por de trás da aparência imediata é tarefa do pensamento dialético e crítico, "que se propõe a compreender a "coisa em si" e sistematicamente se pergunta como é possível chegar à compreensão da realidade" (KOSIK, 1969, p. 15).

Contudo, adverte-se: não se trata da oposição de uma realidade real a ser desvendada *versus* uma realidade irreal que se apresenta, pois ambas são produtos da práxis humana.

Também não se pode pensar que a realidade que se apresenta está dissociada da essência, pois assim não haveria necessidade da ciência, nem da filosofia. Aqui, vale o diálogo com Marx (1998), para quem os homens e as mulheres produzem e reproduzem as suas condições materiais de existência através das relações sociais e da natureza (o homem transforma a natureza e, por consequente, a sua própria natureza).

Neste sentido, Kosik (1969) mostra que o mundo da pseudoconcreticidade na sociedade capitalista e burguesa é o mundo fetichizado pelo por da práxis humana, justamente porque são homens e mulheres, em sua atividade material real, que produzem a realidade (do contrário, teremos a via especulativa). Ressalta que a gênese evolutiva do capitalismo pauta-se na divisão social e territorial do trabalho, na exploração de classe, do fetiche da mercadoria que esconde as relações de trabalho embutida. O fetiche também é fruto da ideologia, de uma concepção de mundo que faz das relações aparentes um fato natural.

Para Kosik (1969, p. 18-19), o mundo da realidade que destrói dialeticamente a pseudoconcreticidade "não é uma variante secularizada do paraíso, de um estado já realizado e fora do tempo; é um processo no curso do qual a humanidade e o indivíduo realizam a própria verdade, operam a humanização do homem", ou seja, é o *vir-a-ser* do homem que dissolve o mundo fetichizado. Como salienta Marx (2010a), é o retorno do reconhecimento das forças próprias do homem como forças sociais, para que não haja subsunção nem exploração, mas que o homem se reconheça plenamente em sua atividade real, não naturalizando ou se alienando nas coisas em si ou no mundo concreto.

Isso, evidente, retorna nas tarefas políticas e educativas da classe trabalhadora, na necessária disputa pela hegemonia, que requer desmontar todas às verdades colocadas pela classe burguesa, tanto material, quanto subjetiva. Como formula Gramsci (1999, p. 387), as ideologias não são arbitrárias, "são fatos históricos reais", por isso devem ser combatidas e "revelados em sua natureza de instrumentos de domínio", mostrando que a ideologia da burguesia é inorgânica, pois além de buscar a conciliação de interesses distintos, apresenta-se como falso universal. Entretanto, a ideologia, como aquela que educa o sentir, pensar e agir das massas são lutas políticas necessárias para que se destrua uma hegemonia (a da classe burguesa) e substitua por outra (a dos/as trabalhadores/as).

Concordo com Semeraro (2006, p. 18) quando identifica uma teoria do conhecimento e uma tarefa epistemológica em Gramsci, pois é no caráter processual e relacional da auto-atividade e auto-organização da classe trabalhadora que permite com que se construa, por meio de suas próprias experiências e métodos, "os nexos existentes entre as coisas, as

contradições entre a condição desumana em que vivem e os discursos encobridores do poder". A filosofia da práxis não é um ato puro, mas impuro (SEMERARO, 2006), pois não pretende ser um receituário, tampouco se destina a uma casta de intelectuais que se distanciam das massas populares e se dizem portadores de uma teoria revolucionária. Gramsci rejeita essa perspectiva ao salientar que os intelectuais nos interessam enquanto organicamente vinculados às massas, enfatizando sempre a necessidade de auto-organização dos/as trabalhadores/as. Na §41, do caderno 10, tem-se a seguinte formulação quanto ao que Gramsci compreende como Filosofia da Práxis:

> A filosofia da práxis, ao contrário, não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na história e na sociedade, ou melhor, ela é a própria teoria de tais contradições; não é instrumento de governo de grupos dominantes para obter o consentimento e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; é a expressão destas classes subalternas, que querem educar a si mesmas na arte de governo e que têm interesse em conhecer todas as verdades, inclusive as desagradáveis, e em evitar os enganos (impossíveis) da classe superior e, ainda mais, de si mesmas" (GRAMSCI, 1999, p. 388).

Ou seja, uma filosofia que seja ativa e direcionada para a transformação, para uma nova concepção de mundo, uma práxis que efetivamente articule teoria e prática, eleve o nível de consciência crítica individual-coletiva para uma função de hegemonia, construindo novas bases sociais e político-econômicas, o que implica na formação de novo tipo de homens e mulheres, novos padrões de sociabilidade que possibilite a emancipação e liberdade humana. Surge, como aponta Semeraro (2006, p. 33), da "atividade concreta, histórica, fundada em relações abertas, dinâmicas, dialéticas do homem com a natureza, da vontade humana com as estruturas econômicas, dos projetos políticos com as cristalizações culturais". Ou seja, trata-se de respostas concretas para as contradições reais concretas, que nunca é definitiva.

Por outro lado, entendo que a emancipação humana – e Marx (2010a) já nos advertia ao perguntar de que 'tipo de emancipação' se trata – retoma a uma concepção tanto de superação da subsunção do trabalhador ao capital, abolindo a propriedade privada dos meios de produção, quanto de homem integral ou omnilateral, em que a relação entre trabalho manual e intelectual estejam indissociáveis, recuperando a relação homem-natureza para as necessidades reais humanas, em todos os aspectos da vida e sociabilidade humana, que implica questões da ética, moral, cultura, filosofia, arte, educação, etc. Que não sejam oprimidos ou estigmatizados nas dimensões de raça e gênero, que a liberdade individual se articule à coletiva, de maneira que os sujeitos possam fazer escolhas responsáveis e conscientes, comprometidas com a sociedade em que está inserido.

A filosofia da práxis centraliza um sujeito que é histórico, consciente e ativo, capaz de dar respostas aos processos opressivos e destrutivos do capital. Trata-se de reconhecer que o projeto revolucionário, como possibilidade histórico-concreta real, não está morto, mas requer processo e conquista gradativa do pensar, agir e sentir das massas populares. Portanto, ela faz e refaz, constrói e reconstrói dentro das condições e contradições objetivas e subjetivas reais e concretas. Surge aderente e é produto dos anseios das massas e da classe trabalhadora em geral, que quer educar a si mesma para ser dirigente e dominante, portanto, hegemônica. Além do mais, ressalta-se o seu caráter dialético, pois exige um processo de "identificar, com esforço, gradualmente, as contradições concretas e as mediações específicas que constituem o "tecido" de cada totalidade, que "dão vida" a cada totalidade" (KONDER, 1985, p. 46). Ou seja, a Filosofia da Práxis não tem um fim em si mesmo, justamente pelo fato de que a história está sempre em processo. Por isso, mesmo em uma sociedade comunista, isso não significa que não haverá contradições a serem postas e superadas constantemente – e esse foi um dos erros que levou a própria derrocada da União Soviética e do "socialismo real".

Por isso, o atual tempo histórico é propício e decisivo para a reflexão e ação. Gramsci sempre adverte e sinaliza, na sua atividade política nos partidos e jornais ou nos escritos carcerários, sua crítica e postura contrária ao burocratismo e aparelhamento dos movimentos populares, sindicatos ou associações com o Estado ou com o bloco empresarial/burguês, assentando em pequenas concessões de caráter reformista. E a história nos ensina que não há conciliação possível com a burguesia e que, nos períodos de crise do capitalismo, a rearticulação das bases sociais e político-econômicas escancaram as faces mais perversas da classe burguesa, diluindo todas as conquistas dos trabalhadores em nome da manutenção de seus privilégios, da mais-valia, da acumulação e reprodução do capital.

Portanto, o momento é de rearticular as estratégias, traçar novamente um projeto e direção, constituir um bloco coeso com todo o conjunto popular, criando algo de tipo novo. Ou seja, é o momento de vencer a fase econômico-corporativista, em que sujeitos individuais e coletivos possam desenvolver uma consciência que vá além das necessidades ou reivindicações da classe em que está inserida, isto é, que entenda e seja solidário a outras classes também subalternas, especialmente pelo fato de que a lógica do modo de produção capitalista é a exploração e opressão (material e subjetiva), não importando a função produtiva cumprida pelos/as trabalhadores/as.

Por conseguinte, valorizar aqueles que subvertem a ordem imposta, nascidos no terreno das desigualdades e contradições, isto é, toda a massa de explorados e expropriados no

conjunto da classe trabalhadora, na cidade e no campo. Como algo em movimento, é evidenciar o que vem sendo construído por quilombolas, assim como camponeses, indígenas, operários, enfim, um conjunto diverso e amplo de trabalhadores/as, com distintos graus de consciência, mas carregados de experiências, quer seja nas dimensões da luta concreta, das formulações políticas, filosóficas, educação popular ou outras formas de se colocarem diante das contradições e limites do capitalismo.

CAPÍTULO III
A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS

Este capítulo centra em duas questões principais. Primeiro, pretendo traçar um panorama acerca da questão agrária brasileira, definida por Stédile (2011, p.15) como um "conjunto de interpretações e análises da realidade agrária, que procura explicar como se organiza a posse, a propriedade, o uso e a utilização das terras na sociedade brasileira", realidade que implica luta de classes e distintos projetos para o campo. Não se pode avançar muito na compreensão do significado histórico da luta dos movimentos sociais populares no campo (que incluem os quilombolas, camponeses e indígenas) sem revelar a profunda desigualdade da estrutura fundiária brasileira, marcada historicamente pelos interesses da classe ruralista, obedecendo ao arranjo de uma economia agrário-exportadora e dependente, valendo-se da herança colonial-escravocrata para explorar de forma mais intensa os/as trabalhadores/as do campo.

Trazer o debate da questão agrária contribui para esclarecer o segundo ponto a ser abordado: o processo de reconhecimento dos territórios quilombolas pelo Estado, a partir da Constituição Federal (C.F.) de 1988. É evidente que a existência dos quilombos se faz desde a diáspora africana e nas formas de existência e resistência nos mais de três séculos de escravidão no Brasil, fato que pretendo abordar para mostrar que a história dos quilombos se faz no processo de formação social e político-econômica do território brasileiro. Entretanto, a ascensão das lutas populares na década de 1980 frente ao esgotamento da ditadura empresarial-militar e a perspectiva da redemocratização, acirraram a luta de classes durante a etapa da Assembleia Nacional Constituinte. A incorporação do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), a função social da propriedade e os art. 215 e 216 da C.F., apresentaram mais pontos problemáticos do que propriamente uma ampla conquista para os quilombolas, afinal, a discussão desses dispositivos e artigos constitucionais sofreram um intenso *lobby* parlamentar e modificações por parte de frações da classe ruralista, caso da União Democrática Ruralista (UDR).

Do que se seguiu a partir de 1988 foi a dificuldade em definir os parâmetros e procedimentos para demarcação e titulação do território quilombola, só efetivamente esclarecido com o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, durante o governo Lula. Contudo, pela realidade estrutural agrária e pelo fraco reformismo conduzido pelos governos

petistas, a construção de uma Reforma Agrária popular e a titulação de territórios quilombolas pelo Estado tornou-se cada vez mais uma miragem. Isso é reflexo daquilo que temos defendido, sobretudo, no capítulo anterior: o Estado corresponde aos interesses da classe burguesa, que se vale de suas instituições e aparelhos para obter seus interesses de classe.

Neste sentido, o que se viu foi à continuidade dos conflitos por terra, da violência, dos assassinatos, dos despejos, da exploração do trabalho em condições análogas a escravidão, do avanço da fronteira agrícola expropriando comunidades e povos tradicionais, com alto custo socioambiental. Após o golpe no ano de 2016, além da intensificação dos conflitos, tem-se o esvaziamento das mínimas políticas conquistadas em prol das comunidades quilombolas. Por meio dos governos de Michel Temer e Bolsonaro, tem-se a drástica redução nos recursos para a Reforma Agrária, desmontando por completo a Fundação Cultural Palmares (FCP), o INCRA e outras secretarias essenciais para a condução das políticas públicas e sociais para os quilombos, a exemplo da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e Secretaria de Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI) – ambas criadas em função das mobilizações dos movimentos populares durante o governo PT.

3. A Questão Agrária no Brasil

Há uma importante questão de fundo quanto à afirmação de um arranjo ou vocação agrário-exportadora do Brasil e sua posição no processo de acumulação do capital. Analisar o processo histórico político-econômico e social fornece a chave para compreendermos os motivos pelos quais há uma profunda desigualdade agrária, marcada pela expansão do latifúndio, especulação e concentração fundiária, amparadas na grilagem e na violência como forma de expropriação do campesinato.

Fernandes (1976) oferece bons elementos quanto à natureza histórica da classe dominante brasileira, a partir da sua investigação sociológica sobre a revolução burguesa no Brasil, que começa a se construir no pós-independência. Para o autor, a nossa burguesia não foi capaz de romper com os laços de uma economia dependente e primário-exportadora do regime colonial, pois isso requereria alterar as relações de poder internas e externas. Ao contrário das revoluções clássicas burguesas, em que se rompe com a ordem social e político-econômica anterior, a especificidade brasileira centra-se em uma revolução passiva ou revolução sem revolução, ou seja, além de não contar com o elemento popular – excluindo as massas na construção do Estado Nacional – esta burguesia reassenta seu poder com base nos

resquícios pré-capitalistas, pautado nos elementos mandonistas e autocráticos, herdados do período colonial e aristocrático, mantendo, assim, o *status quo*. A mudança poderia ocorrer, mas sempre dentro da ordem e dos privilégios da elite dominante.

A burguesia brasileira não enfrentou, por sua própria escolha, a relação de dependência com as nações hegemônicas, fato que provoca graves consequências para o tipo de exploração aqui estabelecido. Para Fernandes (1976), a burguesia vale-se da autocracia e de uma limitada democracia para garantir a acumulação e apropriação dual do excedente econômico, destinado tanto para os interesses da burguesia nacional, quanto internacional. Entretanto, para que esse tipo de exploração ocorra, é necessária a sobreexploração do trabalhador, utilizando de relações arcaicas e análogas à escravidão[61].

Portanto, o primeiro aspecto a ser considerado é que a vocação agrário-exportadora do Brasil se forma nos parâmetros da dependência ou, como afirma Oliveira (2005, p. 468), "a lógica do desenvolvimento capitalista na agricultura se faz no interior do processo de internacionalização da economia brasileira". Essa advertência é importante para que compreendamos os motivos da irresolução da questão agrária nos moldes capitalistas e do Estado burguês; e como o avanço do capital no campo tem se mostrado destrutivo para a sustentabilidade do sujeito camponês e das comunidades e povos tradicionais. A condição periférica do Brasil no sistema capitalista aumenta o grau de exploração e expropriação, de maneira que fases históricas como a atual conjuntura, de avanço da extrema direita, são reflexos dos interesses internacionais, mas tão antes do caráter autocrático da nossa burguesia.

Nas relações de poder no âmbito agrário, no que se referem aos propalados ruralistas, que tomaremos aqui como um bloco agrário composto pelas classes e frações da classe dominante, Mendonça (1997) contribui para o debate acerca de como os seus interesses pautaram historicamente as políticas de Estado e mantiveram uma estrutura agrária excludente para as massas populares. No bojo das transformações da Revolução Industrial na Inglaterra e no início da industrialização brasileira no último quarto do século XIX – que se consolida nos anos 1930 com o protagonismo hegemônico da classe burguesa urbano-industrial, em virtude da crise de 1929 e a substituição de importação –, cresce a demanda por matérias primas e abastecimento interno e externo, exigindo a ampliação e diversificação da produção agrícola.

Não só a burguesia cafeeira despontava como a única que pautava seus interesses no Estado, mas sim diversos outros setores e frações da classe ruralista que buscavam elevar seus

[61] Essa questão será retomada no capítulo IV, quando se dedica a debater como o racismo é elemento estrutural do capitalismo dependente que se formou no Brasil, de forma que não seja possível encaminhar uma luta antirracista que não esteja articulada com a luta de classes, visando sempre a dissolução do capitalismo.

interesses quanto aos polos produtivos alternativos ao café para rearfimar a vocação predominantemente agrícola do Brasil (MENDONÇA, 1997). Associações de classe como a Sociedade Nacional de Agricultura (SNA), fundada em 1897, é expressão de como os interesses da fração da classe ruralista se pautaram no Estado, colocando as demandas da agricultura em pasta ministerial, como foi com a criação no ano de 1909 do "Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio" (MAIC), atual Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA)[62].

Dentro dos diversos interesses do bloco ruralista, fato é que as políticas agrárias privilegiaram historicamente esta classe, até mesmo no sentido da modernização, que deveria ser, nos dizeres de Mendonça (1997, p. 97), "o bastante para garantir a produção de excedentes suficientes para o atendimento a um mercado amplo – tanto interna quanto externamente –, porém com o mínimo de alterações na estrutura fundiária". A mecanização e o aparato tecnológico, a educação agrícola ou extensionismo rural, a figura do agrônomo, são ações que marcaram historicamente essa modernização. Concomitante, desde o pós-abolição, criou-se o imaginário de que era necessário 'educar' o camponês para as novas relações de trabalho e de produção. Os estereótipos do sujeito camponês como atrasado, sem cultura e ocioso, são construções subjetivas construídas segundo os interesses dos ruralistas. Por outro lado, defender o mínimo de alteração na estrutura fundiária tem efeitos ao longo do processo histórico e está no cerne das questões que pretendemos levantar quanto aos desdobramentos para as comunidades quilombolas.

No Brasil colônia ou na independência (império e república), a estrutura agrária se baseou na consolidação do latifúndio. A Lei de sesmarias, no século XVI, com a concessão de extensas porções de terras a um donatário e a Lei de Terras de 1850, que estabelecia um contrato de compra e venda, regularizando o latifúndio e elevando os preços para a aquisição de terras, cacifaram a política em prol das propriedades monocultoras voltadas para o abastecimento externo (PANINI, 1990). Porém, ambas as leis não estavam desconexas, mas fazia parte do conjunto de transformações no mundo (a já citada Revolução Industrial e a

[62] Em sua investigação, Mendonça (1997) apresenta as disputas entre classe e frações de classe do bloco ruralista, entre setores da burguesia cafeeira e de outros à margem das políticas que beneficiavam o café. A SNA foi expressão de organização da fração dominada da classe dominante rural para fazer valer seus interesses no Estado, de modo que "longe de significar uma proposta alternativa à economia agro-exportadora, tal reação veio a representar segmentos agrários que procuravam abrir maior espaço para acumulação interna, até porque vinculavam-se à produção de gêneros com menor possibilidade de colocação no mercado mundial" (MENDONÇA, 1997, p. 27).

demanda do abastecimento interno e externo) e nas estratégias de se manter a exclusão das camadas populares do acesso à terra[63].

A Lei de Terras de 1850 correspondia a um momento de transição do regime escravocrata para o trabalho livre, transferindo a "renda capitalizada na pessoa do escravo" para a "renda territorial" (MARTINS, 2010, p. 48), ou seja, se no regime escravocrata o próprio escravo tornava-se mercadoria, pois o capital do fazendeiro se investia no escravo e na capacidade deste de gerar riqueza, com o trabalho livre liberam-se os custos de reprodução do escravo, tornando possível "a conversão de parte da renda capitalizada na pessoa do escravo em capital constante e capital variável, ou seja, em plantações, equipamentos e instalações, de um lado, remuneração de trabalho, de outro" (MARTINS, 2010, p. 50). Operou-se, portanto, tanto no afastamento das camadas mais pobres do acesso à terra, como recriou-se a sujeição do trabalhador ao capital por meio da figura do colono ou arrendatário, do meeiro, itinerante etc. – escancarando condições análogas à escravidão, como pretendo abordar no caso da comunidade Colônia do Paiol.

Outra importante política verificada nesse processo foi o Estatuto da Terra, de 1964, aprovado durante a ditadura empresarial-militar e que ratificou a política agrária em prol dos interesses patronais[64], arrefecendo por meio da repressão e violência as organizações camponesas e as áreas de conflitos sociais. Apesar do Estatuto já vir de uma pressão popular por Reforma Agrária durante o governo João Goulart, este tomou um caráter extremamente contrário aos anseios populares, pois como ressalta Martins (1985, p. 33) "o destinatário do Estatuto é o empresário, o produtor dotado do espírito capitalista, que organiza a sua atividade econômica segundo critérios da racionalidade do capital". Cabe lembrar que a lógica da ditadura para o campo pautava-se na ampliação do processo de colonização para o interior do território brasileiro, dentro da lógica nacional-desenvolvimentista. Entendia-se que a Reforma Agrária, muito longe dos interesses dos camponeses, deveria ser conduzida como um problema técnico e militar, eliminando as mediações com as camadas populares (MARTINS, 1985).

[63] Exclusão que não aconteceu sem conflitos e das emblemáticas revoltas populares: Cangaço (1870), Canudos (1896), Contestado (1912), e a formação dos primeiros quilombos, tendo o Quilombo dos Palmares, originado na Serra da Barriga, no Estado de Alagoas, a maior expressão de resistência.

[64] Tomando a disputa entre classe e frações da classe dominante, Dreifuss (1981) sinaliza que o Estatuto da Terra acabou por ser supervisionado, nas diretrizes e fundamentos da Lei, pelo Instituto de Pesquisa Econômico Sociais (IPES), um bloco de empresários nacionais, estrangeiros e associados que esteve na esteira do golpe de 1964 e na alteração dos rumos tomados no governo Goulart e nas pressões populares no campo e na cidade pela ampliação dos direitos, Reforma Agrária, etc. Atuou na formulação da Lei a Confederação Brasileira Rural (CBR), transformada posteriormente na Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA).

Por outro lado, além da racionalidade e da colonização do território nacional, os governos militares tiveram uma ação decisiva para aprofundar as desigualdades no campo e favorecer a ampliação das empresas capitalistas. Vale ressaltar que o processo nas décadas de 1960 e 1970 é marcado por um conjunto de transformações ou modernizações que, na prática, privilegiavam os interesses patronais por meio da mecanização no campo, uso de fertilizantes, agroquímicos e ampliação de créditos ou subsídios do governo militar. Para Mendonça (2010):

> [...] além de colonizar as fronteiras em favor do grande capital – nacional e estrangeiro –, abrindo brechas para a expansão do latifúndio improdutivo em maior escala que os projetos agropecuários de colonização, a política de "modernização" da agricultura brasileira, perpetrada pelos governos militares a partir dos anos de 1960, pautar-se-ia por mais uma diretriz: a farta concessão estatal de créditos e subsídios seletivamente direcionados para a agricultura patronal, tendo em vista disseminar tecnologia e privilegiar os produtos de exportação ou vinculados a programas energéticos (Proálcool, por exemplo). (MENDONÇA, 2010, p. 73).

Tais políticas e diretrizes também são abordadas por Palmeira (1989), ao apontar outros facilitadores ao grande capital durante a ditadura. Além do crédito subsidiado, concentrado nas mãos de poucos tomadores, se acresce a política de transferência de terras da União para os interesses privados por meio de leilões ou licitações, fato que permitiu ceder as terras públicas aos interesses nacionais e estrangeiros, acompanhado "de um crescente envolvimento das Forças Armadas com o problema fundiário e com a questão da terra" (PALMEIRA, 1989, p. 98). A criação da SUDAM, acompanhada da então SUDENE, com o objetivo de favorecer as empresas privadas por meio de incentivos fiscais, também significou na transferência de recursos da União para os interesses privados, mas que, de acordo com Palmeira (1989), tornaram-se fracassados do ponto de vista da rentabilidade e do não cumprimento dos objetivos de geração de empregos e distribuição de renda de ambos os programas. Embora não relacionada diretamente ao setor da agricultura, grandes obras tais como as hidrelétricas (a exemplo de Itapu), abertura de rodovias (transamazônica), estiveram no cerne do favorecimento à infraestrutura necessária para a acumulação do capital, aliado ao estímulo da especulação fundiária.

Entretanto, as políticas agrárias da ditadura trouxeram consequências brutais para os camponeses e rearranjos na relação campo-cidade, afinal, a expropriação/expulsão levou ao êxodo rural e a marginalização dessas pessoas nas periferias das grandes cidades, ao passo que os projetos de colonização, com transferência das pessoas para outras regiões do Brasil acirraram os conflitos com fazendeiros ou especuladores de terras. Além disso, foi um período

de institucionalização da violência e perseguição a grupos e movimentos contrários a ditadura, com repressão das lutas populares, com graves violações dos direitos humanas e assassinatos no campo e na cidade (que se arrastam ainda hoje na Comissão Nacional da Verdade).

Ademais, para o/a trabalhador/a do campo, se impôs um controle ainda maior, a partir do Estatuto do Trabalhador Rural, de 1963. Aqui, muito longe de contemplar as garantias e proteções ao camponês/a, estava a sua proletarização e sujeição ao capital (IANNI, 2019). Isso não só imputava na transformação do modo de vida do campesinato, como também o submetia ao controle de sindicatos rurais burocráticos e patronais, como forma de garantir o controle da ditadura empresarial-militar sobre as massas camponesas. Para Houtzager (2004), o objetivo era estender o controle do Estado para o campo, confrontando com oligarquias rurais locais, ao passo que atuando na "despolitização do trabalho", especialmente na substituição do termo campesinato – tido como algo comunista – por trabalhador assalariado.

Foi neste contexto de ditadura empresarial-militar que surgiu o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), criado pelo Decreto n°1.110, de 9 de Julho de 1970, mais com intuito de ratificar ações pró ruralistas, mediante o Estatuto da Terra, do que efetivamente resolver as desigualdades históricas da estrutura agrária. E é a partir dele que vamos analisar as políticas agrárias subsequentes, pois atualmente é este aparelho de Estado que se responsabiliza pela titulação das comunidades quilombolas e exerce centralidade na luta do movimento quilombola pela demarcação de suas terras.

Inicialmente, para tratar da resolução da questão fundiária, o Estatuto da Terra cria o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA). Para Dreifuss (1981, p. 435), o IBRA recebeu o status de superministério, captando amplos recursos e fazendo frente ao Ministério da Agricultura, "onde os interesses tradicionais ainda tinham um ponto de apoio". Como vimos, uma vez que as políticas agrárias favoreciam a expansão da empresa agrícola e dos setores modernizantes, "o IBRA foi útil ao esvaziar o controle que a oligarquia e a burguesia cafeeira tinham sobre as políticas agrárias" (DREIFUSS, 1981, p. 435). Ainda de acordo com o autor, o argumento central era tratar de uma melhor distribuição das terras, alterando formas arcaicas de posse, visando o aumento da produção e de todas as questões debatidas como facilitadoras para tais políticas (mecanização, obras de infraestrutura e créditos agrícolas).

Contudo, durante governo Médici, transfere-se a questão agrária para o Ministério da Agricultura, de maneira que se tem a extinção do IBRA e a criação do INCRA, em 1970 (ver

apêndice: tabela 1)[65]. Como explica Martins (1985, p. 44), o INCRA passa a estar subordinado ao Ministério da Agricultura, tornando a questão agrária como algo menor, ao passo que permitindo "liberar as propostas de desenvolvimento econômico de terem em conta a questão social dos trabalhadores sem terra". Porém, é importante ressaltar que o que estava em jogo era a destruição de qualquer promoção da Reforma Agrária. Apesar das disputas das classes e frações da classe ruralista, o objetivo central continuava a ser a modernização do campo, a expansão da fronteira agrícola, garantindo as condições objetivas para a acumulação do capital e aderente aos interesses dominantes nacionais e internacionais.

Com o esgotamento da ditadura empresarial-militar, recolocou-se na arena de disputas e da luta os movimentos sociais populares, após anos de repressão, violência e torturas. Em certa medida, o processo e debate da Assembleia Nacional Constituinte (ANC) entre 1987 e 1988, que culminou com a aprovação da Constituição Federal de 1988, expressa o embate e resultado da luta entre interesses da classe trabalhadora, em que inclui camponeses/as, e os interesses da classe burguesa, incluindo ruralistas. Fernandes (2012, p. 497) destaca que, quanto a Reforma Agrária, "os ruralistas conseguiram retirar o princípio da eliminação do latifúndio e o condicionarem a ser produtivo ou não", ou seja, na Constituição de 1988, da mesma forma que determinou-se o cumprimento da função social da propriedade (dispositivo importante para a luta dos/as trabalhadores/as sem-terra no campo e também para os trabalhadores sem teto, no caso das cidades), manteve a garantia da propriedade privada, inclusive, do latifúndio.

O INCRA, que no governo Sarney (1985-1990) chegou a ser extinto e, posteriormente, paralisado por falta de recursos no governo Collor, é retomado no governo Fernando Henrique Cardoso (1994-2002). Na década de 1990, em meio as contrarreformas neoliberais, os movimentos de luta pela terra recolocam suas pautas quanto à necessária Reforma Agrária, assim como de políticas públicas que vão além do acesso à terra. A Marcha Nacional por Reforma Agrária, em 1997, o movimento "Por uma Educação do Campo", em 1998, que culminaram anos depois com a aprovação do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), a Marcha Zumbi dos Palmares, em 1995, para avançar no Estatuto da Igualdade Racial e também lutar pelos direitos a demarcação das terras quilombolas (que ganhou maior consistência com a aprovação do Decreto 4.887, de 2003), são exemplos de

[65] É possível visualizar, no quadro expresso no apêndice 1, a vinculação do INCRA aos Ministérios desde sua criação, em 1970, até a data desta pesquisa. Nela também é possível verificar os respectivos ministros e suas vinculações políticas na sociedade civil.

encaminhamentos e lutas fundamentais dos movimentos sociais populares quanto aos direitos dos povos do campo.

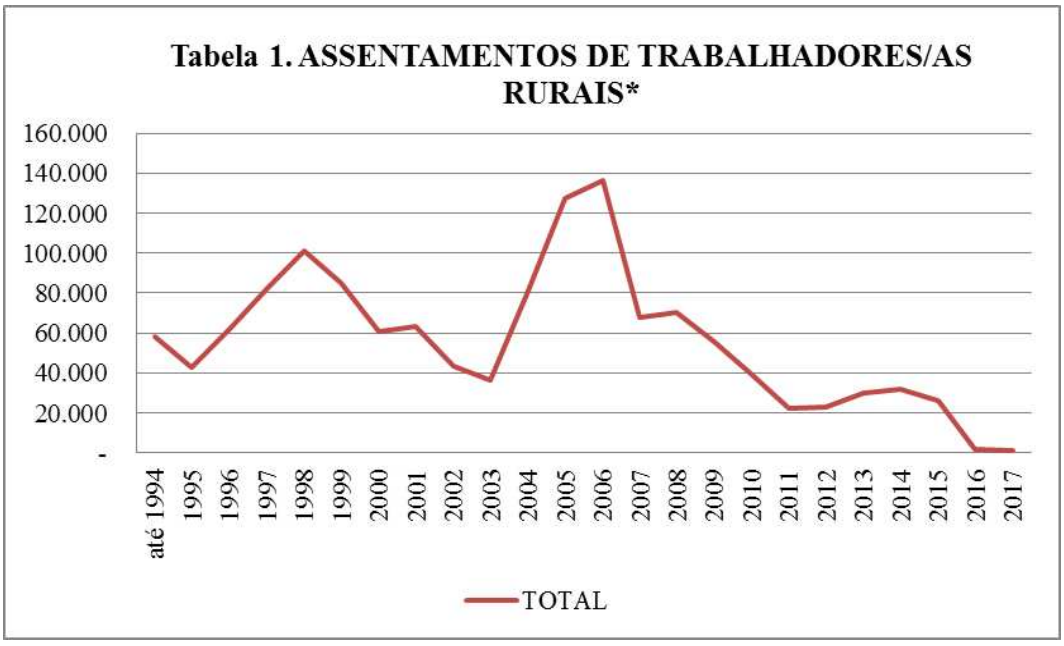
Esse processo de luta dos/as trabalhadores/as do campo forçou o governo FHC a criar áreas de assentamentos rurais em meio à repressão por parte do Estado, como a que ocorrera no Município de Corumbiara, em Rondônia, no ano de 1995, na ocupação da fazenda Santa Elina; e em Eldorado do Carajás, no Pará, em 1996, que vitimou e violentou centenas de trabalhadores/as por lutarem pela desapropriação da fazenda Macaxeira. Ambas as ocupações legítimas pelo direito expresso da função social da propriedade e pela própria denúncia da irresolução da estrutura agrária brasileira excludente e desigual.

Aliás, Branford (2010, p. 410) relata o descrédito dado por FHC quanto a situação dos/as camponeses/as, considerando "a pequena lavoura como uma atividade econômica moribunda, que seria varrida do mapa pelo agronegócio". Tal postura também foi compartilhada pelo então ministro do Ministério Extraordinário de Política Fundiária (MEPF) e, posteriormente, do Ministério do Desenvolvimento Agrária (MDA), Raul Jungmann, ao afirmar em entrevista que "(...) não éramos arrogantes a ponto de achar que conseguiríamos reverter uma tendência do capitalismo" (Branford, 2010, p. 410), isto é, se ancorando em uma leitura mecanista de que o desenvolvimento do capitalismo iria dissolver o campesinato, transformando-os em assalariados. Muito além de uma visão mecanicista, já que no Brasil ainda persiste a produção capitalista com base em relações não capitalistas de produção, o ex pecebista e pemedebista mostrava sua aversão aos movimentos de luta pela terra.

Apesar do ligeiro aumento no número de assentamentos criados entre 1997 e 1998 (conforme verificado na tabela 1, a seguir), Branford (2010) explica que fez parte da estratégia de Jungmann de assentar famílias em regiões distantes, pulverizando as tentativas de agitações ou manifestações populares, especialmente, pelo principal movimento de luta pela terra, o MST. Foi nesse período que o ministro sancionou o programa Banco da Terra, apoiado pelo Banco Mundial. Previa-se a concessão de empréstimos do Banco do Brasil para aqueles trabalhadores interessados em adquirir terra, negociando diretamente com o proprietário rural. Ou seja, aderente ao neoliberalismo, mantinha-se a perspectiva da terra como mercadoria/negócio, distante dos reais interesses dos trabalhadores do campo quanto a uma Reforma Agrária popular.

Mesmo com a chegada do Partido dos Trabalhadores (PT) ao governo, em 2003, a realidade e estrutura agrária pouco se alteraram. Os anseios dos movimentos camponeses quanto ao compromisso com a Reforma Agrária se arrefeceram com Lula (2003-2010) e,

posteriormente, Dilma (2011-2015). Como abordado no capítulo anterior, o PT que chega ao poder não é mais aquele vinculado as lutas populares na década de 1980, do projeto revolucionário e da não aliança ou acordos com a burguesia. Na esteira da conciliação de classes, Lula/Dilma privilegiaram os interesses da agroindústria (que se inserem o agronegócio, mineração, extrativismo e outros ramos) e da exportação de *commodities* (reguladas pelo mercado internacional), legalizaram o uso de transgênicos, privilegiaram o capital financeiro por meio dos vultosos lucros dos bancos e das fartas concessões de créditos para a agricultura patronal. Porém, o INCRA, que a partir do governo Lula passou a estar vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), abarcando as reivindicações dos camponeses, conseguiu em determinados períodos (sobretudo, entre os anos de 2005 e 2006) assentar mais famílias do que o governo anterior, como mostra a tabela 1[66]:



*Execução anual – Famílias homologadas por exercício
Fonte: INCRA. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/pt/n%C3%BAmeros-da-reforma-agr%C3%A1ria.html>. Acesso em: 03/07/2020.

Branford (2010) narra a relação (um tanto constrangedora) de Lula com os movimentos de luta pela terra. No início de seu governo, houve a elaboração da proposta de

[66] Tomamos aqui o exemplo dos assentados como um dos aspectos possíveis de análise. Lutar pelos assentamentos é uma das pautas de mobilizações e reivindicações do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), um dos movimentos de maior expressão orgânica junto aos trabalhadores/as do campo. Porém, sinalizamos que a questão da demarcação dos territórios de povos indígenas e quilombolas também são essenciais, afinal, são portadores de outras territorialidades, outras formas e vínculos com o território em que ocupam. Ter o território violado e violentado pelos interesses dos ruralistas significa, para estes povos, implicar nas condições materiais e subjetivas de sua existência étnica e do seu modo de vida. O panorama dos quilombos, questão central dessa pesquisa, será apresentado no próximo subtópico.

Plínio de Arruda Sampaio de assentar 1 milhão de famílias entre 2004 e 2007, capaz de diminuir tanto a concentração de terras e fortalecer o campesinato, quanto a produção de alimentos e seu direcionamento para o mercado interno, podendo ser escoado (por meio da compra pelo governo) para programas como o então Fome Zero (BRANFORD, 2010), posteriormente transformado no Bolsa Família. Contudo, sob a justificativa de falta de recursos e sucateamento do INCRA, além de ter que atender ao compromisso firmado do PT com o FMI, quanto as garantias de manter o superávit primário, Plínio foi dispensado pelo então Ministro do MDA, Miguel Rosseto. A ampla Reforma Agrária ficou, assim, engavetada. Até mesmo programas como o Crédito Fundiário, recriação do Banco da Terra, com taxas aparentemente menos abusivas, foram propostas por Rosseto para se esquivar do problema central. A ele se junta o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) e o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), recursos financeiros que tinham por pretensão melhorar as condições de vida da agricultura familiar, mas sem tocar na concentração fundiária e na proposição da Reforma Agrária.

Neste sentido, privilegiar os interesses dos ruralistas e de políticas destrutivas para o campo, expulsando os povos do campo e avançando com as cercas (com alto custo socioambiental), choca-se sem dúvida quanto aos próprios limites da Reforma Agrária, afinal, ter o direito a terra ou ao território não significa romper com os conflitos e as pressões no entorno. Ou seja, camponeses/as, assentados/as, quilombolas e indígenas ainda assim continuam inseridos em uma totalidade pautada pelos interesses do grande capital, sujeitos a ameaças, invasões, despejos, grilagem, especulação imobiliária e fundiária. Tanto que, de acordo com os dados da CPT – desde quando começou o levantamento dos conflitos no campo, em 1985 –, o número de conflitos pela terra vem aumentando, inclusive, com recordes durante os governos PT (em 2005, chegou-se a 1.881), conforme a tabela 2:



*Em uma mesma área, pode ter a ocorrência de um ou mais conflitos
Fonte: adapt. Comissão Pastoral da Terra (CPT)

A variação quanto a natureza dos conflitos engloba a luta pela terra, água, por questões trabalhistas, sindicais, política agrícola, agrotóxicos, garimpo, dentre outros. Alguns conflitos emblemáticos podem ser exemplificados, tais como a construção da Usina de Belo Monte, na bacia do Rio Xingu (PA), causando conflitos e impactos socioambientais com indígenas, assim como da Usina de Jirau e de Santo Antônio, no Rio Madeira (RO), ambas dentro do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), lançado durante governo Lula. Os crimes ambientais em Mariana-MG e Brumadinho-MG, causadas pela SAMARCO e Vale S.A. (privatizada no governo FHC) também causaram impactos e deixaram milhares de pessoas desalojadas, mostrando o caráter devastador da mineração.

A radicalidade e ofensiva da classe dominante na manutenção da estrutura fundiária se intensificaram a partir do golpe jurídico-parlamentar em 2016. Como podemos verificar na tabela 1, a criação de assentamentos rurais foi ínfima a partir desse período, assim como o reconhecimento dos territórios quilombolas e indígenas, o que gera ainda mais insegurança para os povos do campo. Quando tomou posse, Temer extinguiu o MDA e, por meio do Decreto n° 8.865, de 29 de setembro de 2016, transferiu o INCRA para a Casa Civil, do então ex-ministro pemedebista Eliseu Padilha. Objetivamente, já era um indício quanto à paralisia e desmonte, estrutural e financeiro, do principal aparelho de Estado destinado a Reforma Agrária (vide anexo a tabela 1, com a dotação orçamentária para aquisição de terras para Reforma Agrária no período de 2003 a 2020).

A grande violência e violação de direitos para camponeses/as, quilombolas e indígenas veio com a eleição de Jair Bolsonaro, em 2018. Assim que assumiu, Bolsonaro transferiu a estrutura do INCRA para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) – como foi em sua origem, na ditadura empresarial-militar –, por meio do Decreto n° 9.660, de 1° de Janeiro de 2019. Colocar o INCRA no MAPA é permitir o seu controle pelos ruralistas e classes patronais, ao passo que sinaliza diretamente para os movimentos sociais populares que não será por meio desse governo em que se dará a construção do diálogo em torno da Reforma Agrária – e nem poderia, afinal, a extrema direita em diversos momentos mostrou sua aversão aos povos do campo, com discursos aderentes a prática do genocídio. Tanto que, para o ano de 2020, o número de ocorrências de conflitos chegou em 2.054 – o maior quantitativo desde 1985 (CPT, 2021).

A ministra escolhida para dirigir o MAPA, Tereza Cristina, é ex-presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), um bloco político-partidário, cujo embrião nasce na Assembleia Nacional Constituinte, entre 1987 e 1988, para fazer garantir os direitos da propriedade privada da terra. O objetivo da FPA é "estimular a ampliação de políticas públicas para o desenvolvimento do agronegócio nacional"[67], tendo como prioridade questões como as contrarreformas trabalhistas, fundiária e tributária, além de prever a regulamentação de terras indígenas e quilombolas – o que não deixa de ser uma falsa roupagem democrática.

Este bloco de parlamentares, conhecido como a bancada ruralista, apoiado por associações de classe e frações da classe ruralista[68], empresas no ramo do agronegócio e mineração, exercem o *lobby* no Congresso Nacional e Senado para materializar no Estado seus interesses de classe, por meio das políticas públicas. Não só votaram em prol da contrarreforma trabalhista e da previdência, flexibilizando encargos trabalhistas e aumentando o pauperismo da classe trabalhadora, como são autores e defensores de projetos tais como a PEC 215/2000, que prevê delegar ao Congresso Nacional a demarcação de terras indígenas e quilombolas. Isso mostra que o objetivo da FPA com a regulamentação das terras dos povos tradicionais se coloca contrário aos interesses de indígenas e quilombolas, afinal, a aprovação

[67] Ver em: <https://fpagropecuaria.org.br/historia-da-fpa/>. Acesso em: 06/07/2020.

[68] Tais associações são entendidas aqui como aparelhos privados de hegemonia, atuando como partidos (no sentido de Gramsci) na sociedade civil e sociedade política. Além das já citadas FPA e SNA, tem-se também a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), Sociedade Rural Brasileira (SRB), Associação Brasileira do Agronegócio (ABAG), Instituto Brasileiro de Mineração (IBRAM), dentre outras. Estas organizações de classe não só atuam por meio da formulação de políticas do Estado, disputando os recursos públicos, como também difundem sua ideologia de classe por meio de propagandas, jornais, escolas, etc., educando sujeitos acerca das dimensões positivas do agronegócio, da mineração, especialmente em temas como geração de renda, empreendedorismo ou sustentabilidade. Ver a importante tese de Lamosa (2014) quanto a pesquisa sobre a ação da ABAG, verdadeiro partido do agronegócio.

da PEC 215 ratificaria a bancada ruralista o poder de decidir sobre a demarcação, já que possui um número expressivo de parlamentares[69].

Portanto, com o governo Bolsonaro, a ofensiva neoliberal e ruralista se amplifica, tanto nas condições objetivas, por meio do desmonte dos aparelhos de Estado destinados a Reforma Agrária, entregue à vontade exclusiva dos ruralistas, quanto no próprio caráter discursivo que reitera constantemente o ódio e a aversão aos povos do campo. Se nos governos anteriores, especialmente Lula e Dilma, havia possibilidade de disputa nas políticas do INCRA, ainda que sobre uma fraca tendência social-liberal, a atual conjuntura afasta os movimentos sociais populares, o que requer outras estratégias de luta e enfrentamento.

De acordo com a CPT (2021), em 2020 foram registrados 2.054 conflitos, envolvendo pouco mais de 77 milhões de hectares e aproximadamente 914 mil pessoas, com conflitos que se referem a ordens de despejo ou expulsão, bens destruídos, ameaças de mortes e assassinatos, trabalhistas, água, dentre outros (CPT, 2021). Tendo em vista a paralisia da Reforma Agrária, a CPT (2021) também apontou para a alteração no caráter de reivindicação dos movimentos de luta pela terra. Em 2020, foram realizadas 29 ocupações (ações em terras que não cumprem sua função social), contra 46 no ano de 2019 e 157 no ano de 2018. Entretanto, o número de manifestações (protesto contra violência e violação de direitos) aumentou de 538 em 2018 para 1.301 em 2019. Em 2020, chegou a 1.348, envolvendo pouco mais de 408 mil pessoas, sendo que 71,6% se referem a ações de solidariedade, tais como doação de alimentos para trabalhadores/as em situação de vulnerabilidade, na cidade e no campo – especialmente, após a deflagração da pandemia de COVID-19 (CPT, 2020). Ou seja, diante da ofensiva da extrema direita, os movimentos sociais populares vêm conseguindo rearticular suas estratégias de luta e resistência.

O resultado histórico de tais ações (ainda em curso), não poderia ser outro que não uma alta desigualdade no acesso e distribuição de terras no Brasil. O avanço da fronteira agrícola para atividades como o agronegócio, sem contar a mineração, extrativismo predatório, abertura de vias de acesso (rodovias) ou de hidrelétricas, trouxeram a concentração de terras, como aponta o Censo Agropecuário (2019): em 2017, 51.203 estabelecimentos com mais de 1.000 hectares (ha) ocupavam uma área de pouco mais de 167 milhões de ha; em contrapartida, pouco mais de 2,5 milhões de estabelecimentos com menos de 10 ha concentravam aproximadamente 8 milhões de ha.

[69] Em 2019, reunia 257 deputados e senadores. Ver em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2019/03/22/nova-frente-parlamentar-da-agropecuaria-reune-257-deputados-e-senadores-com-25-psl-de-bolsonaro-so-fica-atras-de-pp-e-psd/>. Acesso em: 06/07/2020

Por outro lado, concordo com Oliveira (2016) quanto à mundialização da agricultura brasileira, assentada no sistema global do capitalismo monopolista dentro dos marcos da dependência e de uma economia agrário-exportadora. Para o autor, a agricultura na mundialização do capital opera-se por uma tríade. Primeiro, a produção de *commodities* (por exemplo, os complexos da soja, trigo, milho, assim como da cana de açúcar para a produção de etanol e da agropecuária para exportação de carnes, com alta utilização de fertilizantes e agrotóxicos) reguladas pelo mercado internacional e sujeitas a variação de preços ou dos ditames da Organização Mundial do Comércio (OMC). Segundo, a tabulação dos preços das *commodities* pelas bolsas de valores ou instituições financeiras. Com isso, "a lógica neoliberal atua no sentido de tentar converter todo alimento produzido em mercadoria, não para ser consumido pelos que produziram, mas para ser adquirido por quem tenha dinheiro" (OLIVEIRA, 2016, p. 123), ou seja, a produção de alimentos pelo setor do agronegócio não é para atender as reais necessidades humanas, daí a irresolução com a questão da fome – apesar de, contraditoriamente, reunirmos condições técnicas e tecnológicas para superá-la –, e do papel fundamental exercido pela agricultura familiar camponesa para o abastecimento interno.

O terceiro elemento estaria no papel exercido pelas grandes multinacionais e monopólios, por meio das fusões e controle de uma empresa nos diversos ramos produtivos, tais como a Bunge Alimentos S/A, JBS, Cargill, Bayern etc. Para Oliveira (2016, p. 127), essas empresas são ao mesmo tempo proprietárias da terra, do capital e do capital industrial, de maneira que "a territorialização dos monopólios atua simultaneamente, no controle da propriedade privada da terra, do processo produtivo no campo e do processamento industrial da produção agropecuária e florestal (silvicultura)". Territorialização que envolve expropriação do/a camponês/a, trabalho em condições análogas à escravidão e manutenção da concentração fundiária.

Porém, é diante dessa estrutura agrária de privilégios aos interesses do capital e da classe dominante, que nascem os processos de luta e resistência dos/as trabalhadores/as do campo. Em que pese o desenvolvimento do capitalismo no campo, isso não quer dizer que, no Brasil, se coloque como tendência da expropriação a dissolução completa do campesinato e sua transformação em assalariados ou proprietários de terra, dotados de espírito capitalista.

Quando analisa essa tendência, Marx (2017) situa tal processo condicionado a Inglaterra, pela via clássica ou radical-jacobina (no sentido de Gramsci) em que se rompe com resquícios herdados de modos de produção anteriores. Tanto que na carta à Vera Zasulitch – a partir de uma solicitação desta para que se analisasse a questão da Rússia e a comuna rural –,

Marx (2017, p. 850) afirma que “a “fatalidade histórica” desse processo está expressamente restrita aos países da Europa Ocidental” e que a comuna seria a “alavanca da regeneração social da Rússia”. Ou seja, existem condições específicas que precisam ser analisadas, não como algo mecânico e de simples transposição teórica, mas encontrar os elementos historicamente determinados em uma determinada realidade. Tanto que, ao contrário da visão teleológica de que é necessário tornar os/as camponeses/as em proletários para que se tenham as condições revolucionárias, a Rússia entrou no processo revolucionário sem ter o completo desenvolvimento do capitalismo.

Para Ianni (2016), “na medida em que a revolução burguesa não provoca maiores transformações no mundo agrário, (ela) preserva ou recria um campesinato descontente”, ou seja, mesmo que haja expulsão e proletarização (e o consequente processo de êxodo para as cidades), este campesinato resiste e encaminha suas lutas pela terra, como espaço de produção e organização da vida de forma integral (nas diversas formas e expressões do trabalho, da educação e cultura), tomando como referência a visão de comunidade e uso coletivo das terras. Por isso, concordando com Ianni (2016, p. 62), “esse campesinato é um fermento à história, é um ingrediente das lutas sociais”, pois se constitui como classe potencialmente revolucionária, no sentido de se confrontar e ser um obstáculo aos interesses do capital – mesmo que as questões da totalidade, Estado ou de hegemonia ainda não estejam colocadas para os/as camponeses/as.

Sem dúvida, apesar da triste realidade agrária brasileira, quando a CPT apresenta os dados dos conflitos no campo (conforme apresentamos) indica que há sujeitos, individuais e coletivos, homens e mulheres, que se colocam em marcha e confronto contra os interesses capitalistas, isto é, do agronegócio, da mineração ou de outras formas de extrativismo, da exploração, da violência ou violação de direitos fundamentais. Não estão passivos, não são reacionários, não constituem uma massa sem história, mas se afirmam e se organizam por meio dos movimentos sociais, de maneira em que, historicamente, diversas foram/são as experiências da luta camponesa no Brasil: as ligas camponesas, o MST, os atingidos por barragens, os caiçaras, os ribeirinhos, pescadores, os apanhadores de flores, indígenas, quilombolas, enfim, uma ampla diversidade de sujeitos individuais e coletivos.

A essa contra tendência a expropriação que apresento, no próximo tópico, como as comunidades quilombolas encaminharam suas lutas e afirmaram suas identidades e existência étnica no presente, a partir, sobretudo, da Constituição Federal de 1988. Porém, isso é fruto de uma experiência construída historicamente pelo campesinato negro, desde o período colonial

e nos mais de três séculos em que vigorou a escravidão no Brasil. Situar essa construção do movimento quilombola ajuda a esclarecer e analisar o lugar político e social em que emerge a Colônia do Paiol, fato que será analisado no último capítulo.

3.1. Trajetória do movimento social quilombola: aspectos históricos

Dizer da trajetória do movimento quilombola envolve duas advertências. Primeiro, não se trata de um fenômeno ou fato recente, isto é, a questão quilombola se faz no interior do processo de formação política, econômica e social do Brasil, quando se inicia a diáspora africana dentro do sistema colonial-escravocrata. Segundo, verifica-se nas últimas décadas, no conjunto das comunidades quilombolas, maior efervescência de sujeitos coletivos que se organizam e encaminham o debate acerca de temas que lhe são fundamentais, desde a questão da demarcação e titulação do território a outras políticas públicas que permitem com que essas comunidades garantam condições objetivas de vida. Porém, para ambas as advertências, requer contextualizá-las historicamente.

Reis e Silva (1989) apontam que onde houve escravidão, houve processos de resistência. Entretanto, a perspectiva de resistência não deve ser tomada de forma enrijecida, como se fosse uma característica comum e única a todo escravizado, tampouco deve ser tomada pela ideia estrita de fuga e isolamento – o que se aproxima de uma ideia pejorativa de quilombo como algo afastado da formação social, política e econômica do Brasil. Como destaca Gomes (2015, p. 12) "nem toda fuga gerava um quilombo e nem todo fugitivo planejava ir em direção àqueles já existentes. Fugir era uma ação muitas vezes planejada, não significando um simples ato de desespero diante dos castigos". Ou seja, havia diferentes formas e atos (planejados ou não pelos cativos) de contestação à ordem social e político-econômica estabelecida no período escravocrata. Por exemplo, em alguns casos, as fugas eram sucedidas de reivindicações ou manifestos aos senhores, de forma a garantir condições mínimas de vida e trabalho para regressarem às atividades nas fazendas ou nas áreas de exploração:

> Em determinados períodos e locais, as formas de se aquilombar adquiriam novos significados. Coexistiram quilombos que procuravam constituir comunidades independentes com atividades camponesas integradas à economia local. Havia ainda os caracterizados pelo protesto reivindicatório dos escravos para com seus senhores. Sem falar dos pequenos grupos de quilombolas que se dedicavam aos assaltos às fazendas próximas. Embora diferentes, podiam possuir significados semelhantes tanto para os quilombolas como para os que permaneciam nas senzalas. (GOMES, 2015, p. 75).

Entender essas relações e processos sociais de maneira alguma deve caminhar para visões oportunistas que visam enfraquecer o sistema escravocrata, pois se tinha a opressão, a perseguição, os castigos e a repressão dentro de uma ordem juridicamente e socialmente aceita. Muitos quilombos que se formavam e surgiam também eram duramente combatidos por emboscadas ou envio de tropas a mando do regime colonial.

Porém, a relevância de compreender a formação dos quilombos pela via do conflito e da negociação coloca para a historiografia brasileira uma nova perspectiva teórico-metodológica, especialmente pelos estudos que apontam os aquilombados como sujeitos ativos, e não como objetos passíveis dentro do sistema colonial-escravocrata. Isso nos ajuda a compor a trajetória do movimento quilombola, afinal, por todo o território formou-se comunidades com modos específicos de organização social, política e econômica, com experiências que atravessam tempos históricos distintos e auxiliam na análise da questão quilombola no presente.

Em seu estudo, Gomes (2015, p. 20) apresenta as bases da economia e da face camponesa quilombola, que não só produziam alimentos – em regiões e períodos diversos –, como "mantinham trocas econômicas com variados setores da população colonial, que incluíam taberneiros, lavradores, faiscadores, garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates e quitandeiras, tanto escravos como livre", ou seja, havia uma mercantilização da produção, através das trocas, feiras, tanto nas cidades, quanto entre os próprios quilombos. Em momentos de crise ou escassez de alimentos, não só esses quilombos mantinham suas produções e trocas, garantindo o abastecimento da sociedade, como se tornava estratégico para a elite colonial confiscar – pelo uso da violência e repressão – os alimentos produzidos nos quilombos, assim como capturar os fugitivos (GOMES, 2015).

Esta face camponesa quilombola é um elemento essencial que atravessa passado e presente. Concordo com Cardoso (2004) quando aponta para a formação de um protocampesinato negro por meio da "brecha camponesa", isto é, um sistema dentro da ordem colonial-escravocrata em que o escravizado tinha acesso a terra para o plantio e cultivo de alimentos. De acordo com o autor, três elementos explicam sua hipótese: primeiro, ceder este espaço de tempo ao escravo significava para os senhores atenuar o custo de manutenção e reprodução da força de trabalho; segundo, existiam situações de diminuição de tempo para as atividades de subsistência em favor das épocas de maior exploração para colheita ou preparação de produtos para a exportação; terceiro, a "brecha camponesa" fazia parte de um

acordo entre senhores e escravos, entre classe dominante e classe explorada, em que a ruptura desse trato poderia abrir espaço para contestação e revolta.

A "brecha camponesa", enquanto um direito costumeiro, indicava que havia uma auto-atividade dos cativos, no sentido de não se submeterem passivamente à ordem estabelecida. Formava-se também na consciência dos senhores que ceder um espaço de tempo para as atividades de subsistência dos cativos significava a possibilidade de permanência e contenção das fugas. Esta dimensão é fundamental para a historiografia deste período, já que, como aponta Cardoso (2004, p. 59), é preciso entender sociedades escravistas como verdadeiras sociedades e não como "uma espécie de campo de concentração generalizado".

Portanto, o que estou querendo indicar e afirmar é que as bases histórico-sociais e políticas do movimento quilombola foram se formando a partir da consolidação do campesinato negro, que tem suas raízes desde os processos de resistência e formação dos primeiros quilombos. Evidente que a questão da economia quilombola e da "brecha camponesa" por si só não explicam a complexidade de relações sociais e de poder estabelecidas, mas são bons indicativos que apontam para a diversidade de outros elementos que podem surgir, afinal:

> Em torno dessas roças, os escravos reelaboravam modos de vida autônomos e alternativos, forjando experiências profundas que marcaram o período da pós-emancipação. A organização social escrava em torno do sistema de roças, mais do que simplesmente se reduzir a meras práticas econômicas, estava relacionada a importantes aspectos simbólicos e culturais do modus vivendi reinventados pelos cativos. (GOMES, 2015, p. 31).

O que percebo com essa formulação é a construção gradativa de uma experiência e identidade camponesa quilombola, isto é, seja na produção da existência material desses grupos ou dos aspectos simbólicos (tais como seus costumes e práticas culturais), estes sujeitos, em sua organização social, herdaram e articularam interesses entre si, mesmo que em um primeiro momento tenha sido ocasional ou sem que se desenvolvesse uma consciência de classe.

Chama atenção o diálogo com Gramsci (1987) acerca da questão camponesa (meridional, no caso italiano). Mesmo sendo um 'átomo independente' ou 'elemento anárquico', é preciso reconhecer que o conflito entre escravos e senhores, quilombolas e fazendeiros, se faziam presentes e se identificava como luta de classes. Mesmo findada a escravidão, estes quilombos, que foram se consolidando como comunidades camponesas, "continuaram se reproduzindo, migrando, desaparecendo, emergindo e se dissolvendo no

emaranhado das formas camponesas do Brasil de norte a sul" (GOMES, 2015, p. 31). Ou seja, formou-se no interior do território brasileiro uma massa de camponeses e comunidades negras, oriundas do processo colonial-escravocrata.

Esta experiência e identidade camponesa, construída historicamente por estes grupos, também lhe conferem características próprias. De acordo com Cardoso (2004), quatro elementos formam a estrutura camponesa do ponto de vista econômico: acesso estável a terra, por meio da propriedade ou usufruto; trabalho familiar, podendo ser usado a força de trabalho externa ao núcleo da família; economia de auto-subsistência, o que não exclui a possibilidade dela estar vinculada ao mercado; e autonomia nas atividades agrícolas (escolha do que plantar e a gestão do excedente). Contudo, o acesso estável a terra e autonomia produtiva dependem de condicionantes que escapam da organização interna dos camponeses, tais como as pressões de latifundiários sobre as terras ou as relações econômicas hierárquicas, pressionando o camponês a exercer determinada atividade agrícola para vender a intermediários ou pequenas indústrias no entorno.

Embora não esgotado, todo este debate fornece alguns elementos históricos acerca da formação dos quilombos e a sua composição no campesinato brasileiro. Certo que as comunidades quilombolas também se fazem presentes nos centros urbanos, porém, esta pesquisa busca – como debatemos na introdução e no primeiro capítulo – a valorizar e desvendar a questão quilombola enquanto totalidade camponesa, assim como analisar o lugar político e social ocupado por essas comunidades no processo revolucionário, por meio das suas múltiplas formas e expressões de organização e luta coletiva.

Alguns aspectos macrossociais e políticos podem ser indicados para explicar os incentivos históricos para a emergência do movimento social quilombola. Além da resistência contra a opressão e subalternização como herança colonial-escravocrata, as comunidades quilombolas buscam lutar pela terra e pelo território. Mesmo no pós-abolição, escravos, libertos ou camponeses pobres, tiveram restrições quanto ao acesso e a posse da terra, tanto pelas leis[70], que privilegiava o latifúndio sobre controle da classe ruralista, quanto pelas relações sociais e de poder que imputaram em novas formas de exploração do trabalho.

Neste sentido, cumpre destacar que este campesinato negro foi refém das diversas formas de expropriação ao longo do processo histórico: a violência direta, por meio da destruição de suas bases materiais para reprodução de sua existência e das mortes; a grilagem, através da falsificação de documentos da posse da terra, o que levou a saída de muitos

[70] Refiro-me as já citadas políticas das Sesmarias, a Lei de Terras de 1850 e o Estatuto da Terra de 1964.

camponeses por medo de sanções jurídicas, ameaça ou coação; a pressão dos setores ligados à mineração, agronegócio ou extrativismo, pela expansão das fronteiras agrícolas e impactos socioambientais. Por outro lado, mesmo quando o camponês tinha acesso ou a posse da terra, poderia estar vinculado a uma relação de trabalho e exploração com as fazendas no entorno, como é o caso do colono, meeiro, parceiro ou trabalhador sazonal.

Existem ainda situações específicas, como os processos de doação de terras, que poderiam ser feitas por fazendeiros como agradecimento da lealdade por parte de seus ex-escravos – como aconteceu na comunidade Colônia do Paiol, objeto desta pesquisa, entre os anos de 1891 e 1893. Entretanto, essa leitura precisa ir além de uma suposta e aparente benevolência. Em regiões de conflito ou de escassez de mão de obra, doar a terra aos libertos constituía na garantia, ao menos, de camponeses livres para as novas relações de trabalho. Este foi o caso da Colônia do Paiol que, embora tendo o direito legítimo sobre suas terras, se viu reestabelecendo uma relação de trabalho (muita das vezes em situações análogas à escravidão) com as fazendas no entorno: a meação, o trabalho nas sedes nas fazendas (casas de família) e o trabalho sazonal ou temporário.

Portanto, são entre negociações, conflitos, subversões e resistências, que se faz a história do campesinato negro e dos quilombos. A perspectiva do 'movimento' está inerente e permanentemente colocada ao longo desta trajetória, pois trata-se de sujeitos históricos e ativos, que acumularam experiências herdadas e partilhadas do passado para afirmarem suas existências no presente. Só conseguimos analisar a emergência do movimento social quilombola no cenário brasileiro se buscarmos as raízes históricas de sua formação, até mesmo para compreender suas pautas e demandas na sociedade civil e no Estado:

> Se detemos a história num determinado ponto, não há classes, mas simplesmente uma multidão de indivíduos com um amontoado de experiências. Mas se examinarmos esses homens durante um período adequado de mudanças sociais, observaremos padrões em suas relações, suas idéias e instituições. A classe é definida pelos homens enquanto vivem sua própria história e, ao final, esta é sua única definição. (THOMPSON, 1987, p.12).

Essa formulação, de ordem teórico-metodológica, elucida bem a minha pretensão. Do ponto de vista histórico, a efervescência do movimento social quilombola ganha maior notoriedade durante a década de 1980, em que o campesinato negro passa a se colocar de forma mais decisiva no cenário político-social. O contexto de mudanças na década de 1980 tornou-se também propício para a eclosão do movimento quilombola. O esgotamento da ditadura civil-militar, o processo de redemocratização, assim como dos movimentos de

reivindicação e luta no mundo desde a década de 1960 – a exemplo dos processos de libertação nacional nos países africanos e da contestação da estrutura racial na África do Sul e Estados Unidos –, são fatores que impulsionaram a organização quilombola.

Percebe-se que essa emergência não vem ao acaso, justamente pelas experiências acumuladas desde a formação dos primeiros quilombos, das contradições e desigualdades estruturais na questão agrária (que levou a processos de exploração e expropriação, mesmo no pós-abolição), e dos conflitos inerentes ao avanço do capitalismo no campo, além das próprias mudanças sociais, políticas e econômicas no contexto brasileiro. Como afirma Gohn (2012, p. 23) as "experiências vivenciadas no passado, como opressão, negação de direitos, etc., são resgatadas no imaginário coletivo do grupo de forma a fornecer elementos para a leitura do presente"; ou seja, gesta no interior desse campesinato negro – presente em todo território nacional –, uma militância que discute, do ponto de vista dos conflitos vivenciados e também do avanço teórico, o seu lugar social e a necessidade de defender e encaminhar suas reivindicações políticas.

Dessa mobilização nascem experiências orgânicas do movimento quilombola. Reconhecidas enquanto sujeitos de direitos na Constituição Federal de 1988 (por meio do art.68° do ADCT), as comunidades quilombolas passam a enfrentar novos desafios: garantir a demarcação e titulação dos territórios e encaminhar o debate da identidade quilombola no interior das comunidades negras, atravessando aspectos políticos e educativos. Neste sentido, apresento a seguir um panorama de como se deu o processo de reconhecimento dos territórios quilombolas.

3.2. O processo histórico de reconhecimento dos territórios quilombolas

O grande marco e conquista do direito à demarcação e titulação dos territórios quilombolas se deu fundamentalmente a partir da Constituição Federal de 1988, no art.68° do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), estabelecendo que "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos". Esta formulação foi fruto das disputas e das relações sociais e de poder instituídas no Estado no processo de redemocratização brasileira.

Contudo, duas questões precisam ser esclarecidas e que se referem ao processo que levou a incorporação do art.68º na Constituição Federal: primeiro, ela demarca a luta e

encaminhamento dos movimentos sociais populares, com acúmulo anterior de experiências políticas, além do longo debate conceitual de quilombo (ainda em curso); segundo, a própria Constituição de 1988 não foi um processo a-histórico, isto é, correspondiam as transformações sociais e político-econômicas do capitalismo tanto no Brasil, quanto no mundo. Por isso, foi fruto de embates políticos e da luta de classes.

No primeiro aspecto, Arruti (2009) traça um panorama histórico de como o conceito de quilombo se modificou. No período colonial-escravocrata, a redação do ano de 1740 do Conselho Ultramarino, definiu quilombo como "toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele"[71] – ressaltando aqui o cunho pejorativo e repressivo para com a formação dos quilombos, especialmente pela perspectiva de isolamento geográfico (o que não ocorreu, isto é, muitas comunidades quilombolas estabeleciam contatos umas com as outras ou com os núcleos urbanos, como focos de disputas e contestações dentro da ordem estabelecida).

Já no período republicano, três fases são demarcadas pelo autor a despeito das formulações teóricas do conceito de quilombo. A primeira, no início do século XX, a relação do quilombo com a de resistência cultural, buscando compreender em que medida a resistência quilombola se associava e reproduzia os Estados africanos. O sentido atribuído era a reprodução direta do modo de vida africano nos quilombos. A segunda, que marca mais incisivamente os anos de 1950 e 1960, se vincularia a uma perspectiva de quilombo como resistência política, emergindo uma leitura de classe, como destaca Arruti (2009, p. 106), essa interpretação classista está associada "à ascensão dos movimentos de esquerda e à difusão do arcabouço marxista na historiografia e ciências sociais brasileiras". Por fim, a terceira fase é conferida pela politização do Movimento Negro, compreendendo quilombo tanto pelo aspecto cultural e racial, quanto político, alcunhando a perspectiva de resistência negra.

Se por um lado essas ressemantizações do conceito de quilombo fornecem uma ordem cronológica do ponto de vista histórico e teórico, por outro, Arruti (2009) destaca a influência da militância agrária e dos estudos sociológicos na reinvindicação do direito ao acesso a terra. De acordo com o autor, "essa militância havia tentado fazer com que a Constituição de 1988 avançasse não só na direção de mecanismos gerais de Reforma Agrária, mas também no reconhecimento destas modalidades específicas de direito à terra [...]" (ARRUTI, 2009, p. 109). Emergem aqui as experiências de organizações das comunidades negras rurais durante a década de 1980, principalmente, nos Estados do Maranhão e Pará, dada a forte presença do

[71] Almeida (2002) é outro autor que resgata de forma mais ampliada o tratamento dado aos quilombos durante o período colonial-escravocrata.

campesinato negro. Apesar dessas experiências que vinham se construindo e irradiando por outros Estados, "não houve entre eles e os propositores do artigo 68 (ADCT/CF-88) qualquer colaboração efetiva" (ARRUTI, 2009, p. 110).

Esta ausência de colaboração é explicada por Silva (1997), quando traz uma importante discussão a respeito dos bastidores da aprovação do art.68° do ADCT, que correspondeu ao processo da Assembleia Nacional Constituinte (ANC). Parece consensual que a Constituição Federal de 1988 significou em avanços acerca dos direitos humanos e sociais, especialmente, pela experiência repressiva e violenta que marcou os mais de vinte anos de ditadura empresarial-militar. De acordo com Silva (1997, p. 13), foi um momento em que "a população foi às ruas catar assinaturas para emendas populares que ela própria elaborou nos sindicatos patronais e dos trabalhadores, associações comunitárias, movimentos indígenas, feministas, estudantis, empresariais, dentre outros".

O movimento negro também entrou nesse embate e arena política, reivindicando seus direitos, de forma que "cada grupo de pressão, enfim, levou como resultado concreto o que suas energias e poder de mobilização representaram" (SILVA, 1997, p. 13). Ainda que a questão do direito a terra pelas comunidades quilombolas acabasse por ser encaminhada por um deputado[72], através de emenda popular, a formulação que levou ao texto final do art.68° passou por intensas modificações e disputas, principalmente pela pressão de setores conservadores ligados aos ruralistas.

Arruti (2009) destaca como a questão quilombola, que já vinha sendo discutida na teoria e no campo da militância, sofreu um tratamento indiscriminado e raso na Constituição Federal, isto é, a formulação final do art.68° do ADCT não representou os anseios do movimento negro. Um dos exemplos foi a separação do art.68° do ADCT dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal – artigos destinados sobre a cultura –, tratando da valorização e respeito às manifestações e patrimônio (material e imaterial) cultural dos afro-brasileiros e indígenas, bem como as suas contribuições para o processo civilizatório nacional. Ou seja, é como se a questão da demarcação e titulação do território quilombola estivesse apartada dos próprios elementos e matrizes que constituem e formam a identidade e afirmação quilombola, com trajetória histórica e cultural específica.

[72] Silva (1997, p. 13-14) destaca que "no processo constituinte, as emendas populares que não alcançavam o número mínimo de assinaturas (algo em torno de cem mil) podiam, como de fato aconteceu, ser subscritas e apresentadas por qualquer parlamentar como se suas fossem (...). A primeira iniciativa concernente à matéria pôde ser encontrada nos arquivos da Câmara dos Deputados, sob a rubrica de EMENDA POPULAR de autoria do Dep. Carlos Alberto Caó – PDT – RJ, em 20/08/1987".

Silva (1997) explica que esta separação e tratamento indiscriminado do art.68° do ADCT foi causado pelo bloco parlamentar conhecido como 'centrão', isto é, um bloco político-partidário de cunho conservador, de maioria ruralista e com forte influência da União Democrática Ruralista (UDR). Este bloco foi responsável por alterar as regras e normas regimentais da Constituinte, de forma que as matérias que tinham sido aprovadas não poderiam ser modificadas ou voltadas para a discussão, caso do capítulo da Cultura e dos seus respectivos artigos 215 e 216. Neste sentido, o art.68° "passou a ter uma configuração de dispositivo transitório atípico, vez que só pôde ser aprovado no apagar das luzes dos trabalhos de feitura da nova Constituição" (SILVA, 1997, p. 23).

Recuperar o histórico da UDR, seus membros e suas ações político-econômicas caracterizaria uma nova pesquisa, o que escaparia de minhas pretensões. Entretanto, essa análise é feita por Mendonça (2010) que, por meio do conceito de Estado ampliado em Gramsci (2014), é capaz de mostrar como a UDR, enquanto um aparelho privado de hegemonia surgiu no âmbito da sociedade civil e exerceu forte influência durante o processo Constituinte. De acordo com a sua pesquisa, "a agremiação teria nascido em junho de 1985, a partir de reuniões promovidas com destacados pecuaristas do Estado de Goiás, marginalizados do processo de "modernização conservadora" da agricultura brasileira" (MENDONÇA, 2010, p. 125). Teve como principal liderança Ronaldo Caiado, atualmente vinculado ao partido DEM e governador do Estado de Goiás para o exercício do mandato de 2019 a 2022. Como destaca Oliveira (2017, p. 217), a ação da UDR "era baseada na violência física explícita e coerção simbólica", cuja radicalização aderiu-se a "entidades regionais formadas por proprietários de terras que pegavam em armas para enfrentar as ocupações realizadas pelos assentamentos do MST e dos demais movimentos sociais estaduais", sob o argumento da defesa da propriedade privada da terra.

Tratou-se de uma organização que vinha a combater e inviabilizar o I Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA), lançado pelo governo Sarney em 1985. Uma das propostas do PNRA era a desapropriação das terras que não cumprissem a sua função social. Como explica Mendonça (2010), os membros da UDR não estavam integrados aos setores modernizados da agroindústria brasileira, podendo ser afetados pelo PNRA. Essa reação da fração dominada da classe dominante foi consolidando e ganhando terreno ao longo dos anos subsequentes, adquirindo e formando um bloco social coeso, inclusive, com pequenos e médios produtores rurais. A culminância da ação da UDR se deu nos bastidores do processo da Constituição de 1988, quando exerceu um *lobby* político por meio de um quadro expressivo de parlamentares.

Neste sentido, pelo segundo aspecto levantado anteriormente, não podemos descolar o processo que marcou a Constituição Federal e a redemocratização das transformações sociais, políticas e econômicas. Como já abordado no primeiro capítulo, o Brasil saia de um esgotamento do modelo desenvolvimentista da ditadura, com alto custo político-econômico e social, como, por exemplo, endividamento externo, inflação e congelamento salarial (SOARES, 2000). Fazia parte também da reorganização da classe burguesa, com disputas e conflitos acerca da direção hegemônica. Apesar das conquistas encaminhadas pelos movimentos sociais populares na Constituição Federal, o seu processo foi marcado intensamente por um caráter conservador, freando temáticas que ameaçariam os interesses, neste caso, da classe e fração da classe ruralista, como foi no processo de discussão da Reforma Agrária e a função social da terra, o que colocaria em risco a propriedade privada e o latifúndio.

Evidente que um tema que trata sobre o avanço dos direitos às populações historicamente marginalizadas e violentadas, sobretudo, por reconhecer o direito a terra e avançar no âmbito da Reforma Agrária, sofreria interpelações da bancada ruralista. A questão agrária ainda é um tabu a ser enfrentado, por confrontar projetos político-econômicos distintos, ou seja, de classes ligadas à inserção do Brasil a um modelo agrário-exportador dependente, emergindo a abertura de fronteiras agrícolas para o agronegócio, mineração, ou grandes projetos desenvolvimentistas, caso das hidrelétricas, por exemplo; com classes sociais que defendem projetos de Reforma Agrária popular e democrática, de combate ao latifúndio, ao modo de produção capitalista no campo e as injustiças sociais e ambientais.

Portanto, é neste contexto histórico, de amadurecimento e construções políticas em torno do conceito de quilombo, do encaminhamento das demandas populares por meio dos movimentos sociais, com avanços e recuos, e a luta de classes instituídas no processo da Constituição Federal e das políticas públicas, que se sustenta e explica historicamente a incorporação do art.68° e o marco essencial para demarcação e titulação do território quilombola, historicamente negado.

Porém, pelo tratamento e acordo político em torno do art. 68° do ADCT, muitas lacunas e incertezas ainda precisavam ser preenchidas. Primeiro, porque não estava claro qual era o conceito de “remanescentes das comunidades dos quilombos” adotado pelo Estado, ou seja, a formulação no texto constitucional não veio acompanhada de fundamentações. A ideia de remanescente se vinculava a uma compreensão de quilombo como “resquício” ou “arqueológico”, preso e estático nos elementos culturais, dificultando entender a sua

existência pelo que é no presente (O'DWYER, 2002). Segundo, estava em aberto acerca de quais seriam os critérios adotados pelo Estado para demarcação e titulação dos territórios quilombolas.

Carvalho (2016) apresenta um panorama acerca das políticas subsequentes ao art.68° do ADCT, que buscou, em síntese, resolver tanto a questão das regulamentações e procedimentos de identificação, delimitação e titulação de território quilombola, quanto dos órgãos do Estado responsáveis por este processo. Embora não sendo foco direto deste estudo, e também por acreditar que este panorama histórico por si só conferiria uma nova pesquisa, destaco dois Decretos[73] que ilustram as disputas entre movimentos sociais populares e Estado, em diferentes contextos políticos: o Decreto n°3.912, de 10 de setembro de 2001, aprovado durante o governo de FHC; e o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, durante o governo Lula.

O Decreto 3.912, na contramão dos anseios do movimento quilombola e movimento negro, estabelecia um marco temporal, isto é, que só fossem reconhecidas e tituladas as terras que eram ocupadas por quilombos em 1888 e que estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988 (data da promulgação da Constituição). Ou seja, um Decreto extremamente seletivo e vago, especialmente, por duas questões: primeiro, pelo fato das comunidades quilombolas terem que comprovar a ocupação de suas terras por um período de cem anos (de 1888 a outubro de 1988) em uma estrutura agrária marcada por conflitos, violência e grilagem; segundo, acabava por trabalhar com um conceito arqueológico e colonial de quilombo, como se essas comunidades fossem réplicas de um passado, negando as transformações culturais, políticas, econômicas e sociais e a existência étnica dos quilombos no presente.

Por sua vez, o Decreto 4.887, de 2003, faz parte das mobilizações e encaminhamento da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ)[74] ao então presidente eleito (Lula), reivindicando a revogação do Decreto 3.912 e

[73] Arruti (2009) apresenta um importante quadro em que demarca as principais ocorrências e desdobramentos do art.68° do ADCT. Para fins desta pesquisa, cabe destacar que a primeira normatização para estabelecer os procedimentos de titulação de um território quilombola vem da Portaria n°25, no ano de 1995, da Fundação Cultural Palmares (criada pela Lei n° 7.668, de 22 de agosto de 1988). Entretanto, no mesmo ano, o INCRA emitiu a Portaria 307, que o autorizava para o processo de titularização. Nos anos subsequentes, destaca-se a Medida Provisória (MP) n° 1.911-11, do ano de 1999, que atribuía ao então Ministério da Cultura o cumprimento do art.68° do ADCT, retirando a função do INCRA; a Portaria n°447, também de 1999, em que o Ministério da Cultura transferia a competência para a Fundação Cultural Palmares o processo titulação dos quilombos; e a Portaria n° 40, que regulamentava a titulação por meio de relatório técnico e parecer conclusivo prévio (CARVALHO, 2016).

[74] A CONAQ surge a partir do I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em Brasília- DF, no ano de 1995. De acordo com o site da CONAQ, este encontro acontece durante a Marcha Zumbi

sugerindo a criação de uma secretaria específica para tratar da questão quilombola. Fruto disso foi a Lei n°10.678, de 23 de maio de 2003, que criava a Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR) e a aprovação, em 20 de novembro de 2003, do Decreto n° 4.887, regulamentando o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação dos quilombos de que trata o art.68° do ADCT (BRASIL, 2003).

Tal Decreto aprimorou questões fundamentais para as comunidades quilombolas, por formular a definição de quilombo como "grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção da ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida" (BRASIL, 2003). Quem define quem é ou não quilombola são os próprios sujeitos, a partir da autoatribuição, isto é, dos elementos materiais, simbólicos, culturais, sociais e econômicos, considerados relevantes e específicos para cada grupo, e que fazem parte do processo histórico de resistência e existência negra. Também se define o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) como responsável pela condução do processo de titulação[75].

Podemos inferir, em certa medida, que o período entre 1988-2003 foi de encaminhamento e institucionalização das políticas de reconhecimento do território para as comunidades quilombolas, direito historicamente negado pelo Estado. A partir de 2003, outras políticas públicas surgiram a partir de novas mobilizações e demandas: o Decreto n°5051/2004, acatando a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) acerca do direito à autodeterminação de povos e comunidades tradicionais; o Decreto n°6.040/2007, que institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais; o Programa Brasil Quilombola, lançado em 2004, bem como o Decreto n°6.261/2007, que dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da agenda social quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola; a Lei 10.639, de 9 de Janeiro de 2003, estabelecendo a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação Básica, modificando o art. 26-A da LDB; e a posterior Resolução n° 8,

---

dos Palmares, onde é criada a Comissão Nacional Provisória das Comunidades Rurais Negras Quilombolas. Entretanto, todo este movimento e organização acontecem com acúmulo de experiências históricas em anos anteriores à da criação da CONAQ, caso das experiências no Estado do Maranhão, Pará e Bahia. Ver em: <http://conaq.org.br/nossa-historia/>. Atualmente, a CONAQ se divide também nas coordenações estaduais, caso da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais (N'Golo).

[75] De acordo com Carvalho (2016), o INCRA emitiu, entre 2004 e 2009, cinco Instruções Normativas (IN) para estabelecer critérios de procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, desintrusão, demarcação e titulação dos territórios quilombolas: a IN 16/2004, 20/2005, 49/2008, 56/2009 e 57/2009.

de 20 de novembro de 2012, que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

Apesar deste histórico de mobilizações e conquistas, não se resolve a questão do direito a demarcação do território e das políticas públicas para as comunidades quilombolas, pois a pressão exercida pela classe ruralista opera tanto na violação dos territórios quilombolas, escancarando os conflitos de terra, quanto na materialização de políticas públicas no âmbito do Estado, favorecendo os interesses dos ruralistas. É o que tem indicado, por exemplo, projetos de leis (PL) que restringem a demarcação de terras dos povos tradicionais, permitem a ação de mineradoras em territórios indígenas, flexibilização das leis ambientais (tais como o licenciamento ambiental), legalização de terras invadidas (o grande latifúndio), dentre outros[76].

Assim, apesar da garantia prevista na Constituição Federal, a realidade concreta nos mostra uma situação dramática: a Reforma Agrária, reivindicada pelos movimentos de luta popular pela terra, parece um horizonte cada vez mais difícil dentro do modo de produção capitalista. Ou seja, não basta ter somente território se a ótica do capital exige a exploração e expropriação constante da terra ocupada por camponeses/as. Não por muito, grande parte das comunidades quilombolas – mesmo aquelas já tituladas – se colocam na arena política para denunciar as violações e violências causadas por seus antagonistas: as pressões no território para retirar recursos naturais; cooptação de lideranças comunitárias; penetração dos aparelhos de hegemonia da classe ruralista em escolas comunitárias e nas secretarias de educação com programas educativos favoráveis ao agronegócio ou mineração; presença de ruralistas nos conselhos consultivos de parques e unidades de conservação; ameaças direta e indireta a membros das comunidades; relações de exploração de trabalho em condições análogas a escravidão[77].

A publicação organizada pela Terra de Direitos, em conjunto com a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), apresenta um importante panorama acerca das inúmeras situações de conflito e violência sofridas pelas comunidades quilombolas. Apesar da metodologia adotada, selecionando 71 localidades das cinco regiões brasileiras, torna-se uma fonte de consulta quantitativa e qualitativa

[76] No que tem sido intitulado de "combo da morte". Ver em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2021/08/25/combo-da-morte-entenda-por-que-5-projetos-de-lei-no-congresso-sao-apontados-como-ameacas-ao-meio-ambiente-quilombolas-e-indigenas.ghtml>. Acesso em: 18/10/2021.

[77] Pude vivenciar todas essas situações em visitas e pesquisas com as comunidades quilombolas da Zona da Mata e Vale do Jequitinhonha, no Estado de Minas Gerais. O conflito com fazendeiros e mineradoras são os que mais aparecem nos relatos dos moradores das comunidades.

fundamental para pensarmos nas tipologias dos conflitos, violências e os antagonistas que ameaçam os territórios quilombolas. De acordo com o documento, no período de 2008 a 2017, foram levantados cerca de 38 assassinatos contra quilombolas, sendo que entre o ano de 2016 (com 4 assassinatos) e 2017 (com 18 assassinatos) houve um aumento de 450%[78]. Também detectou-se 113 ocorrências de violações de direitos no ano de 2017: 11,8% causada por especulação imobiliária; 24,8% por latifúndio (grandes proprietários); 20,8% por megaprojetos-socioambiental (mineração, agronegócio, hidrelétricas, projetos portuários, rodoviários, etc.); 1,6% por violência de gênero; 2,4% por milícia; 0,8% através de racismo religioso; 2,4% por tráfico de drogas; 32,8% por racismo institucional; além de 3,2% em que não foi possível identificar a natureza da ocorrência por não se conhecer o contexto ou a motivação do conflito (TERRA DE DIREITOS, CONAQ, 2018).

Estes dados revelam que mesmo com a institucionalização no Estado do direito ao território para as comunidades quilombolas, a violência contra os quilombos continua acontecendo, pois, a lógica do agronegócio, da mineração, das hidrelétricas, da especulação imobiliária ou de outros projetos no contexto agrário brasileiro é a expropriação de territórios tradicionais para a acumulação capitalista. Essas estratégias de desarticulação dos ruralistas não se encerram nos inúmeros contextos sociais e políticos em que as comunidades quilombolas estão inseridas. Há uma forte atuação no Estado para aprovar políticas que facilitem a atuação dos ruralistas. Para as comunidades quilombolas, desde a Constituição Federal de 1988 e o Decreto 4.887/03, houve tentativas de contestação da legitimidade do direito a terra e os procedimentos para demarcação e titulação do território. Um dos casos de maior apelo foi a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n°3239, de 2005, apresentada pelo então PFL, atual Democratas, objetivando a inconstitucionalidade do Decreto 4.887/03. Entretanto, no dia 08/02/2018 o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou procedente e legítimo o Decreto n°4887/03, caracterizando a derrota para a classe ruralista.

Desde o golpe de 2016, o bloco no poder vem desmontando e esvaziando ainda mais os recursos destinados à demarcação e titulação dos quilombos, que envolve indenização aos proprietários das terras a serem desapropriadas. Com o início do governo Bolsonaro, em 2019, acentua-se ainda mais esse retrocesso pela vinculação do INCRA ao Ministério da Agricultura (MAPA) – tal como na ditadura empresarial-militar. O orçamento para indenização de territórios quilombolas diminuiu de R$ 54,2 milhões no ano de 2010 para R$

[78] De acordo com o documento, no ano de 2017 duas comunidades sofreram com chacinas, o que explica a elevação do número dentro das 71 localidades pesquisadas. No Estado da Bahia, foram vitimadas 6 pessoas no quilombo Iúna e, no quilombo Lagoa do Algodão, no Estado do Alagoas, 4 vítimas.

735 mil em 2020. Se considerarmos as políticas após o impeachment de Dilma Rousseff, os recursos caíram de R$ 25 milhões em 2015 para R$ 5 milhões em 2016, apesar do orçamento disponibilizado se distinguir do limite autorizado pelo governo federal (ver anexo: tabela 2). Já o orçamento para que o INCRA pudesse conduzir as atividades de reconhecimento de territórios quilombolas, que envolve o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID)[79], passou de R$ 10 milhões em 2010, para R$ 1,3 milhões em 2018 (TERRA DE DIREITOS, CONAQ, 2018).

O resultado é a dificuldade e lentidão no processo de demarcação e titulação de territórios, colocando as comunidades em situação de vulnerabilidade, principalmente, aquelas que estão envolvidas diretamente em conflitos de terra. Para termos uma compreensão objetiva desta realidade, somente no ano de 1995 que ocorre a titulação da primeira comunidade quilombola do Brasil – o quilombo Boa Vista, em Oriximiná-PA. Entre 2005 e 2018, o INCRA contabilizou 124 titulações emitidas[80], o que revela que a morosidade do INCRA (enquanto aparelho de Estado) para a resolução da questão agrária é reflexo do seu controle histórico por parte dos interesses dos ruralistas, apesar das disputas e encaminhamentos do movimento quilombola. Além do mais, o número de territórios quilombolas titulados é ínfimo perto das mais de 6 mil comunidades quilombolas presentes no Brasil, conforme estimativa da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).

Esta breve contextualização acerca da realidade vivenciada pelos quilombos, bem como as relações sociais e de poder entre Estado e a classe ruralista, reflexo da extrema desigualdade da estrutura fundiária brasileira, me faz perguntar como essas comunidades quilombolas vem encaminhando e se apropriando da análise acerca dessa realidade e quais as suas estratégias de organização, mobilização e atuação coletiva a partir dos movimentos sociais. Percebo que há um duplo desafio, não excludentes, para as comunidades quilombolas: assim como são afetadas diretamente pelas políticas nacionais, estão estabelecidas em realidades sócio geográficas distintas, em contextos municipais com conjunturas e arranjos políticos específicos, muita das vezes com uma cultura política pautada nas velhas relações oligárquicas e clientelistas.

---

[79] Refiro-me ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), etapa obrigatória para iniciar o processo de titulação do território, conforme a Instrução Normativa n°57, de 20 de outubro de 2009. O RTID envolve estudos técnicos e científicos, elaborado por uma equipe multidisciplinar do INCRA, para o levantamento de informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas, etnográficas e antropológicas.

[80] Disponível para consulta em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf>. Acesso em: 10/10/2020.

Isso me faz crer que, muito mais do que lutar pelo território quilombola, está em derrotar uma forma de organização social, política e econômica pautada pelo capitalismo. Ribeiro (2013), ao tratar sobre o lugar do campesinato no processo revolucionário – e se utiliza do termo campesinato para traçar a diversidade na totalidade dos povos do campo – afirma que "não há como separar terra e capital, do que podemos concluir que a luta do campesinato precisa superar a mera reivindicação por uma Reforma Agrária produtivista para ser uma luta pela dissolução das relações capitalistas de produção" (RIBEIRO, 2013, p. 121). Ou seja, apesar dos avanços das comunidades quilombolas, fruto de uma luta histórica, a questão e referência central deveria ser a luta anticapitalista, pois assim se superaria a divisão de classes e a apropriação da propriedade privada da terra e dos meios de produção pela burguesia. Isso exige, sem dúvida, construir e gestar no interior dos movimentos sociais populares condições objetivas e subjetivas que superem o mero reformismo e proponha algo de tipo novo, que tenha o processo revolucionário como horizonte.

CAPÍTULO IV:
O NEGRO NA SOCIEDADE DE CLASSES

Ao longo do capítulo anterior, busquei apresentar os elementos históricos e político-sociais que figuraram o processo de reconhecimento dos territórios quilombolas, os desafios e as disputas que ainda se colocam e, sobretudo, da realidade em que vivem e resistem: uma estrutura agrária desigual, que explora e expropria as populações quilombolas, escancarando conflitos e violências em função do modo de produção capitalista.

Contudo, considero importante, calcado no referencial teórico-metodológico, trazer outras dimensões que são fundamentais para qualificar ou contribuir a análise das comunidades quilombolas na atualidade e no decorrer do processo histórico. Assim, defender uma abordagem teórica sobre Estado, classe social e políticas sociais permitiu com que apontasse os motivos de tais conflitos e violências ainda continuarem a existir para com os quilombos, dos limites das políticas públicas e sociais construídas para as comunidades e sujeitos quilombolas nas últimas décadas, sobretudo, a partir da Constituição Federal de 1988. Mesmo em um governo eleito por uma ampla massa popular, caso do Partido dos Trabalhadores (PT) – e que se colocou discursivamente como um governo comprometido com os mais pobres e vulneráveis –, tiveram as contradições que não encerraram os conflitos agrários.

Paulatinamente, as conquistas das comunidades quilombolas foram sofrendo com o amorfismo e paralisia na condução das políticas pelo Estado, tais como Reforma Agrária, demarcação e titulação das terras quilombolas, até serem pulverizadas quando ocorre o golpe político-parlamentar no ano de 2016 e, com a emergência do discurso da extrema-direita e fascista, definitivamente encerradas pela ascensão de Jair Bolsonaro à presidência em 2019. Não nos causa estranheza tal movimento e retrocesso quando analisamos a conjuntura nessas últimas duas décadas e o comprometimento dos governos com a agenda neoliberal.

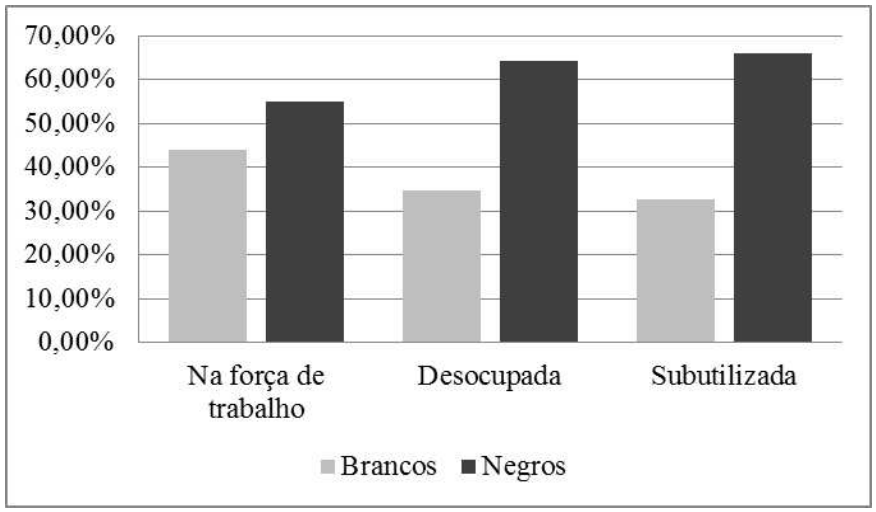
A questão quilombola propriamente dita, apesar de ser um objeto central dessa pesquisa, carrega outro debate que é estrutural na organização social e político-econômica da sociedade brasileira: a situação e a realidade da população negra. De fato, acredito que as comunidades quilombolas encontram ai um duplo desafio: marginalizadas pela condição enquanto quilombo e povo tradicional, que nunca encontrou apoio efetivo do Estado, isto é, seja na segurança dos territórios em que vivem e na resolução das carências de infraestrutura (educação, saúde, saneamento etc.); ao passo que oprimidos por um racismo que é estrutural e

constitutivo do Brasil, estigmatizados e violentados nas dimensões corporais, estéticas, culturais, assim como relegados ao pauperismo socioeconômico.

As evidências dessas desigualdades de classes e entre brancos e negros na sociedade brasileira são justificadas também em uma análise quantitativa, com base nos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Aqui, selecionamos algumas variáveis[81], mas que são elucidativas por permitir articular com as desigualdades históricas entre raça e classe no Brasil.

De acordo com o IBGE (2019a), dos 99% da população brasileira – excluindo os que se autodeclaram indígenas e amarelos –, 43,1% se autodeclaravam brancos e 55,8% negros (considerando a soma dos pardos, 46,5%, e dos negros, 9,3%). Deste contingente, cerca de 57,7 milhões de negros constituíam a força de trabalho no Brasil, contra 46,1 milhões de brancos. Porém, o IBGE (2019a) destaca que cerca de 2/3 da população negra formavam a massa de desocupados e subocupados da força de trabalho[82], como podemos verificar na tabela abaixo:

Tabela 3. População na força de trabalho, desocupada e subutilizada (%) - 2018



Fonte: adapt. IBGE (2019)

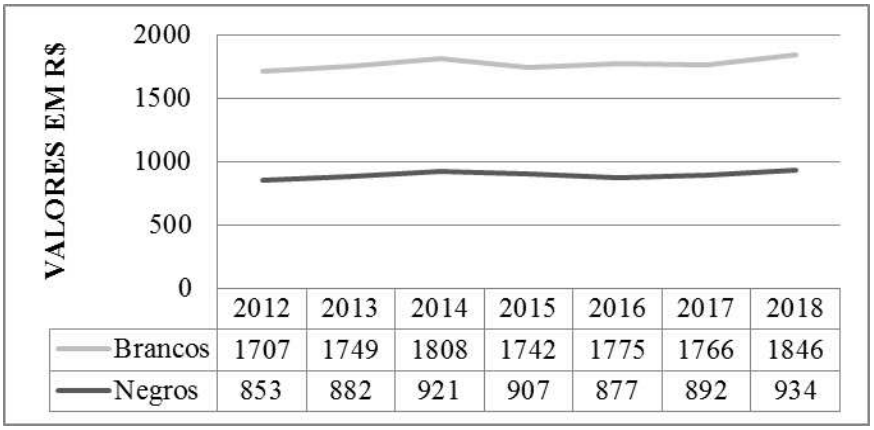
[81] Essa pesquisa, realizada nos interregnos do Censo Demográfico Brasileiro, trazem dados acerca das desigualdades raciais no Brasil, com base em categorias tais como trabalho, educação, moradia, dentre outros. Optamos aqui pela categoria trabalho, não só por implicar nas condições objetivas de vida, mas por mostrar o grau de pauperismo, sobreexploração e expropriação em que se encontra a classe trabalhadora no Brasil.

[82] Nos critérios do IBGE, a população na força de trabalho constitui as pessoas ocupadas e desocupadas (desempregadas). Para facilitar a compreensão, organizamos nos anexos o organograma das divisões do mercado de trabalho com base no IBGE. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/explica/desemprego.php>. Acesso em: 14/05/2020.

A taxa da população desocupada (desempregada) para negros chegou aos 64,2% e 34,6% entre os brancos, apesar do IBGE não ter divulgado no relatório sobre qual quantitativo de pessoas incide esta porcentagem. Entretanto, se a taxa de desemprego até o 4° semestre de 2019 afetava 11,6 milhões de trabalhadores, pode-se inferir que pouco mais de 7,4 milhões deste quantitativo são constituídos por negros. Já a população subutilizada ou subocupada, que trabalha em uma jornada de menos de 40 horas semanais, correspondia a 66,1% para os negros e 32,7% para os brancos. Ou seja, o que se tem nessa massa de trabalhadores desempregados ou subocupados são as baixas ou precárias condições de vida e salariais, que tende a ser ainda pior para a população negra.

Outra questão problemática a despeito desses dados é a taxa de informalidade dos trabalhadores, já que pelos critérios do IBGE ela não se caracteriza como população desempregada. Entretanto, de acordo com os dados – a partir dos critérios adotados pela ocupação do trabalhador[83] – levantou-se que pouco mais de 38 milhões dos brasileiros estariam até o ano de 2018 na informalidade (41,5% da força de trabalho), contra 54 milhões no setor formal (58,5%). Ora, se a população negra constituí a maior parte dos desempregados e da força subutilizada, isso impacta diretamente no rendimento mensal dos trabalhadores. Os dados da tabela 4 mostram como a renda per capita para os negros ficam em uma média próxima a 50% da renda dos brancos entre os anos de 2012 a 2018:

Tabela 4. Rendimento mensal domiciliar per capita médio, por cor ou raça*



	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Brancos	1707	1749	1808	1742	1775	1766	1846
Negros	853	882	921	907	877	892	934

*exclui pensionistas, empregado doméstico ou parente do empregado doméstico.

Fonte: adapt. IBGE (2019b)

[83] O IBGE (2019b) considerou as seguintes categorias para os informais: empregado sem carteira, trabalhador doméstico sem carteira, trabalhador por conta própria não contribuinte, empregador não contribuinte e trabalhador familiar auxiliar. Já para os formais, foram as seguintes categorias: empregado com carteira, trabalhador doméstico com carteira, militar ou funcionário público, trabalhador por conta própria contribuinte, empregador contribuinte.

Para além das desigualdades históricas e socioeconômicas entre negros e brancos no Brasil, algumas ressalvas precisam ser feitas. Primeiro, não se trata de colocar uma dualidade nos dados por cor ou raça (dissociando-a do conjunto da classe trabalhadora), mas mostrar como as taxas salariais entre trabalhadores negros nunca se aproximou do limiar dos trabalhadores brancos[84], o que rechaça teses pautadas na meritocracia (como se a condição de pauperismo do negro fosse correspondente a uma falta de iniciativa própria) e na negação do racismo como elemento estrutural e determinante dos aspectos sociais, políticos e econômicos da sociedade brasileira. Segundo, e concomitante, as diferenças observadas a partir dos dados mostra que a totalidade da classe que vive do trabalho (brancos e negros) ocupam elevadas taxas de informalidade, com médias salariais paupérrimas, o que implica diretamente nas condições objetivas e subjetivas de vida do trabalhador brasileiro.

Os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD contínua)[85] revelam esse grau de pobreza entre a classe trabalhadora. No ano de 2018, 50% da população com menores rendimentos recebiam em média R$ 820,00, para um salário mínimo de R$ 954,00 no ano corrente. Isso representou cerca de 33,8 vezes menos que o rendimento de 1% da população com rendimentos mais elevados, que era de R$ 27.744,00. Em termos da massa de rendimento médio mensal, o Brasil alcançou os R$ 277,7 bilhões em 2018; porém, 43,3% desse valor ficaram concentrados nos 10% da população com os maiores rendimentos, enquanto que os 10% da população com os menores rendimentos detinha 0,8% dessa massa.

A realidade desigual e de pauperismo reflete diretamente nos custos de reprodução de vida do trabalhador. De acordo com o DIEESE[86], em março de 2020, os valores da cesta básica em capitais como Rio de Janeiro e São Paulo chegaram, respectivamente, em torno de R$ 533,65 e R$ 518,50. Isso demandou, para o Rio de Janeiro, uma porcentagem de 55,21% sobre o salário mínimo líquido vigente para o ano (R$1045,00) e 112h 21min de tempo de trabalho para adquirir a cesta básica. Já em São Paulo, essa porcentagem chegou a 53,64% com 109h 10min. Ou seja, se considerarmos que metade da população brasileira na força de trabalho vive menos que 1 salário mínimo, o mesmo é insuficiente para garantir outras

[84] Nos anexos (gráfico 1 e 2), conseguimos justificar essa formulação com base em uma maior elasticidade de tempo, que compreende o ano de 1992 a 2013, com base nos dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA – igualdade racial). Também incorporamos, para o mesmo período de tempo, os dados acerca da relação do desemprego entre brancos e negros. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/igualdaderacial/>. Acesso em: 16/05/2020.

[85] Consultar em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101673_informativo.pdf>. Acesso em: 16/05/2020.

[86] Consultar em: <https://www.dieese.org.br/analisecestabasica/2020/202003cestabasica.pdf>. Acesso em: 17/05/2020. Neste levantamento, é possível consultar o valor da cesta básica em outras capitais brasileiras. Entretanto, tomamos as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro por representarem as duas maiores capitais com contingentes populacionais no Brasil.

necessidades básicas, para além da cesta básica: moradia, saúde, educação, transporte, previdência, lazer, sendo estas cada vez mais transferidas para o setor privado, configurando no roubo de tudo o que deveria ser público e universal para a classe trabalhadora. Concomitante, os trabalhadores que se encontram subocupados e informalizados (sem garantias trabalhistas e com horas de trabalho insuficientes) enfrentam uma realidade ainda mais precária, ora por não garantir condições objetivas mínimas de vida, ora se submetendo a exaustão física e mental, aumentando a sua carga diária de trabalho para ter condições de garantir sua reprodução de vida.

Todo este levantamento quantitativo e digressão teve por intuito situar a realidade vivenciada pela classe trabalhadora no Brasil, além de ponderar a realidade dramática em que vive a população negra, com um consistente desnivelamento salarial em relação aos brancos. Não queremos dizer, com isso, que o aumento da massa salarial por si só resolveria todos os problemas da classe trabalhadora, já que em um modo de produção capitalista e de classes, a expropriação e exploração dos trabalhadores para garantir a mais-valia e acumulação de capital da classe burguesa são constitutivas e fundamentais para a manutenção do sistema capitalista, continuando os trabalhadores despossuídos dos meios de produção a ter que vender a única coisa que lhe resta: a sua força de trabalho.

Em O capital, Marx (2017, p. 610) se dedica a explicar como "a forma-salário extingue, portanto, todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e mais-trabalho, em trabalho pago e trabalho não pago". Para isso, se utiliza do exemplo de uma jornada de trabalho de 12 horas pagas por um valor de 3 xelins (moeda corrente à sua época). Se para produzir uma determinada mercadoria (trabalho socialmente necessário) se demora em média 6 horas, ocorre então que o "valor de 3 xelins, em que se representa a parte paga da jornada de trabalho, isto é, o trabalho de 6 horas, aparece como valor ou preço da jornada de trabalho de 12 horas, que contém 6 horas não pagas" (MARX, 2017, p. 610). Portanto, o salário (que adquire a forma monetária) é pago pela força de trabalho apropriada pelo capitalista na esfera da produção – com uma determinada jornada de horas, que se diferencia pela divisão do trabalho, processos e relações perpetradas em determinada realidade social –, que assume a forma alienada por nele conter o trabalho não pago, o excedente de horas de trabalho (mais-trabalho) que é a base do lucro e acumulação do capitalista.

Sem ter garantias de uma jornada de trabalho fixa e expropriado de seus direitos sociais, o trabalhador não só deixa de obter o produto do trabalho pago, como não terá condições para reproduzir e manter sua própria força de trabalho. Neste sentido, o

subemprego ou a informalidade expõe uma realidade dramática e exaustiva, já que o trabalhador muita das vezes se submete a amplas jornadas diárias de trabalho com baixo nível salarial. Se pensamos essa realidade nos centros urbanos, os trabalhadores que estão no meio rural também agonizam no pauperismo. A meação, a peonagem ou trabalhador sazonal, também revelam relações sociais e de produção precarizadas, em que o fazendeiro ou a grande indústria do campo se apropria da força de trabalho, não sendo raro observar situações análogas à escravidão – sem contar nas outras relações de opressão, pautadas na influência do fazendeiro no mandonismo político de determinada região, e na própria força e apoio do aparelho repressivo (polícia) e judicial, reprimindo posseiros ou trabalhadores rurais sem-terra que não tem a posse legal da ocupação (expropriação dos meios de produção e de vida).

A perversa realidade que se instaura no Brasil nos leva a perguntar quais elementos sociais, políticos e econômicos engendraram ao longo do processo histórico para que tenhamos não só a miséria nas condições de vida da classe trabalhadora, como a difícil situação em que se encontram os negros, que compõem a maioria étnica da população brasileira. Toda a exposição anterior pautou-se em uma realidade concreta observada no atual tempo histórico; assim, partindo-se do presente que conseguimos explicar as desigualdades de classe, o racismo e a forma em que se desenvolveu o capitalismo no Brasil. Como formula Marx (2011):

> (...) a sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo resíduos não superados, parte que nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. (MARX, 2011, p. 84).

Neste sentido, este capítulo se desdobra em dois subtópicos que consideramos fundamentais para a compreensão de alguns aspectos da organização da sociedade burguesa e seus elementos histórico-sociais e político-econômicos. Primeiro, trata de traçar a questão do negro na sociedade de classes, especialmente, após o período da abolição da escravidão no Brasil, em que marcou a transição da mão de obra escrava para a livre, e a emergência da ordem competitiva, com a ascensão da burguesia urbano-industrial. A complexificação da sociedade de classes gerou os primeiros núcleos de contestação e reinvindicação social organizada pelos negros, tal como a Frente Negra Brasileira (FNB), um importante movimento social popular marcado pelo protesto negro. A FNB possuía seu quadro de

intelectuais, buscava educar e gerar o consenso das massas com base na formação política e contestação da situação de marginalidade que ocupava o negro no início do século XX.

A FNB é uma chave fundamental para compreendermos a própria trajetória e metamorfose do movimento negro no Brasil, abrindo vertentes de pesquisa para outras experiências de organizações populares que foram sendo construídas ao longo dos séculos XX e XXI, na cidade e no campo. Ou seja, apesar do grau de pauperismo da população negra, pertencente ao conjunto da classe trabalhadora, as tensões e as lutas fizeram e ainda fazem parte do cotidiano das massas populares, exploradas e expropriadas ao longo do processo histórico pela classe dominante.

Tomamos como eixo teórico central as contribuições de Fernandes (1965a, 1965b), pela pesquisa empenhada sobre a FNB acerca dos elementos que figuraram a emergência e definhamento do movimento, assim como dos processos históricos, psicossociais, culturais, políticos e econômicos que configuraram o capitalismo no Brasil no início do século XX. Foi um dos autores que se dedicou na análise do mito da democracia racial, salientando que "a democracia só será uma realidade quando houver, de fato, igualdade racial no Brasil e o negro não sofrer nenhuma espécie de discriminação, de preconceito, de estigmatização e de segregação [...]" (FERNANDES, 2017, p. 41), atrelando a importância de o movimento negro articular a luta entre raça e classe.

O segundo subtópico busca ampliar o debate sobre o racismo, entendendo-o como um elemento visceral do capitalismo em sociedades dependentes, como a do Brasil. Centra-se na questão se é possível superar somente o racismo dentro do capitalismo ou se o próprio racismo faz parte da estrutura do capitalismo. Não se trata de desconsiderar todos os avanços e conquistas do movimento negro dentro da sociedade brasileira, mas tão somente indicar uma reflexão teórica, pautada em uma análise histórica e tomando a realidade concreta como totalidade, acerca dos limites de desvincular a questão racial da luta de classes, além de apontar os riscos de considerar as políticas públicas como um fim-limite para os movimentos sociais populares.

Com isso, buscamos em Marx (2010a), Fernandes (1976), Ianni (1978) e Oliveira (2013) importantes contribuições para entender o capitalismo no Brasil, inclusive, todo o pauperismo que apresentamos anteriormente com base nos dados acerca da condição salarial da classe trabalhadora e da população negra, que ocupa os maiores índices de desemprego, subemprego ou informalidade.

4. A questão do negro na sociedade de classes

> A liberdade não é uma dádiva, mas uma conquista. Essa conquista pressupõe que os negros redefinam a história, para situá-la em seus marcos concretos e entrosá-la com seus anseios mais profundos de autoemancipação coletiva e de igualdade racial. (FERNANDES, 2017, p.54).

O pensamento filosófico, histórico, sociológico e político de Florestan Fernandes é uma chave rica para os que se comprometem com o processo revolucionário. Estabelece em suas formulações um olhar crítico acerca do processo e formação histórico-social e político-econômico do capitalismo no Brasil, ao passo que sensível para as tarefas políticas e educativas dos movimentos sociais populares, inserindo-os dentro de uma realidade e totalidade de processos e relações sociais que se assentam na luta de classes.

As contribuições teórico-metodológicas de Florestan Fernandes abrem possibilidades e vertentes de análise e compreensão sobre determinada realidade, contexto social ou particularidade. Entretanto, tal análise não pode estar afastado daquilo que Ianni (1996) sintetiza no pensamento de Florestan Fernandes: a construção de uma sociologia crítica, capaz de pensar a realidade social, isto é, que não se construa com interpretações mecanicistas e a-históricas, como se os acontecimentos sociais, políticos e econômicos ocorressem de forma dissociada da força e vontade de homens e mulheres. Esta advertência se encontra na própria formulação de Fernandes (1976), quando afirma que:

> A história humana não é uma história natural. É preciso vivê-la para captar suas conexões de sentido e, ainda mais, para expurgá-la das projeções ideológicas dos que pensam que "constroem a história" quando, na verdade, apenas a "sofrem", mesmo que através de e protegidos por uma posição privilegiada. (FERNANDES, 1976, p. 8).

Expurgá-la de projeções ideológicas significa não desvendar e analisar a realidade social sobre uma perspectiva ou concepção já pré-determinada, mas sim captar o movimento dialético, de fluxos, refluxos, contradições e conflitos, dando fôlego, dinâmica e vivacidade para a própria teoria – que, por sua vez, não se constrói sem realidade social. Essa é uma das questões que podemos dialogar e trazer com mais lucidez no diálogo com Thompson (1981, p. 61) quando afirma que "a explicação histórica não revela como a história deveria ter se processado, mas porque se processou dessa maneira, e não de outra [...] que certas formações sociais não obedecem a uma "lei", nem são os "efeitos" de um teorema estrutural estático", ou seja, existem processos e relações sociais que configuram a história, dão lógica a tais

processos sociais, sendo fundamental captar este movimento para a sua explicação, aí sim, encontrando categorias e determinações a partir da própria dialética da realidade.

Portanto, o que podemos extrair da construção teórico-metodológica de Florestan Fernandes na reflexão sobre a questão do negro na sociedade de classes e dos movimentos sociais populares? Quais as relações podemos estabelecer para analisar o atual tempo histórico e estágio das lutas populares? Levar a contribuição de Florestan Fernandes para o presente não é um processo ocasional, pelo contrário, é preciso escolher um ponto de entrada neste processo histórico. O que propomos para o diálogo são as condições e a integração do negro na sociedade de classes, assim como suas primeiras formas de organização em torno dos movimentos sociais populares, tomando como referência às reflexões e pesquisa de Fernandes (1965b) no período que compreende o final do século XIX e início do século XX, tendo como lócus de estudo a cidade de São Paulo.

Trata-se de um período em que demarca a transição de uma ordem escravocrata para a capitalista, com mudanças nas estruturas políticas e econômicas do trabalho, ou seja, de um sistema servil para o sistema livre e contratual; do surgimento da burguesia no Brasil – que se consolida desde o processo de independência e reconfiguração do setor econômico e produtivo nacional e internacional; do processo de urbanização e industrialização nas cidades e das mudanças nas relações de produção no campo, que modificou a vida e a mentalidade dos latifundiários; assim como da formação econômica dependente e subordinada do capitalismo brasileiro (FERNANDES, 1965a).

Entretanto, as vias dessas mudanças se apresentaram como anomalias, principalmente, pela não resolução da integração do negro às novas bases materiais e morais da sociedade. De acordo com Fernandes (1965b), esta realidade colocou dois dilemas para a sociedade brasileira: a absorção do negro na ordem social contratual e competitiva, além do preconceito e racismo contra os negros, como herança colonial-escravocrata.

No que se refere ao primeiro aspecto, Fernandes (1965a, p. 20) afirma que “as tendências de reintegração da ordem social e econômica expeliram, de modo mais ou menos intenso, o negro e o mulato do sistema capitalista de relações de produção no campo”. Essa expulsão se deve à opção dos grandes proprietários de terra pela mão de obra imigrante, dentro de preceitos para alcançar o progresso e prosperidade econômica dentro da nova ordem capitalista. Na mentalidade desses proprietários de terra, o trabalho livre e o liberalismo econômico levaria o Brasil a sair do atraso e propiciar condições para que se tornasse uma nação civilizada (FERNANDES, 1965a).

Este pensamento burguês engendrou alterações substantivas na organização do trabalho e nas relações sociais e de produção na sociedade. A opção pelo imigrante estava marcada pelas mudanças no capitalismo internacional e na crença de que os mesmos estariam preparados para a nova ordem social competitiva no Brasil. Aliado a esse fator, alcançar o progresso também significava em uma ideologia de branquear a sociedade, isto é, uma política que colocava o negro em uma posição de inferioridade perante o branco.

Por isso, o segundo dilema para Fernandes (1965a, p. 204) tratou-se de entender que "enquanto a ordem jurídico-política da sociedade inclusiva passou por verdadeira revolução, sua ordem racial permaneceu quase idêntica ao que era no regime de castas". Ou seja, o racismo estava presente no pensamento social brasileiro, tanto pela não integração do negro ao novo regime ou, na formulação de Fernandes (1965a, p. 204), "o "negro" jamais encontrou no "branco" um ponto de apoio efetivo às suas tentativas de tomada de consciência e de melhoria de sua situação histórico-social", quanto a produção de uma inferioridade racial, utilizada e justificada para a exploração e desumanidade desde o período escravocrata.

Sobre outro aspecto, formou-se o mito da democracia racial, de que não existem distinções raciais no Brasil e que há igualdade de oportunidade e de acesso às condições socioeconômicas. Como base histórico-social, responsabilizar e culpabilizar o negro pela sua condição social e econômica era estratégico (e ainda o é) para a burguesia, servindo para controlar as agitações, protestos e tomada de consciência em torno da questão do negro. A produção da falsa consciência acerca de uma democracia racial expunha (e ainda expõe), inclusive, o receio de uma reorientação e alteração das bases materiais, sociais e político-econômicas da sociedade, tornando-as, de fato, verdadeiramente popular e democrática.

Ianni (1978) também contribui a esse debate da condição do negro no sistema livre e contratual. Para o autor, o negro "lumpenizou-se", isto é, enfrentou condições adversas e competitivas com o imigrante e o branco, que o levaram à condição de subproletário, ocupando uma posição periférica na sociedade e constituindo a massa de trabalhadores de reserva. O negro tornou-se também operário, o que reflete em sua condição e posição intrínseca de classe e raça.

O elemento essencial é que, apesar da abolição do regime escravocrata, não houve qualquer ruptura das diferenças raciais legitimadas pelo próprio sistema mercantil e colonial – que colocou o branco e o europeu em uma posição de privilégio sobre os demais povos. O capitalismo que se consolida e se complexifica no Brasil, a partir da ascensão da classe burguesa no final do século XIX e início do século XX, recriou tais diferenças raciais para um

novo regime e divisão do trabalho. Ianni (1978, p. 141) ressalta que, apesar da ideia liberal de cidadão e trabalhador livre, "na prática, todos continuam a existir como operários e burgueses, ao mesmo tempo que índios, negros, brancos, hindus, paquistaneses, amarelos, mestiços, etc." – cujas relações sociais e de poder são diferentes para os diversos países, isto é, o racismo no Brasil ou em outros países da América Latina possuem trajetórias históricas próprias dentro da formação do capitalismo nessas nações.

O que podemos perceber é que a sociedade burguesa pode recriar relações sociais de modo de produção anteriores, assentando-as sobre as novas bases de organização do trabalho, da produção e da acumulação capitalista. Esse é um dos elementos que explicam a continuidade do racismo no Brasil e a sua irresolução por parte da classe burguesa, pois permite a ela uma maior exploração e expropriação da população negra, tirando taxas ampliadas de mais-valia e gerando, com isso, uma realidade de pauperismo para a população negra. Portanto, não será por essa sociedade capitalista e burguesa que se dará a superação do racismo, mas sim contra essa forma de organização de sociedade:

> A sociedade capitalista revela uma capacidade excepcional para controlar, disciplinar, reprimir ou dar novas soluções aos antagonismos e conflitos sociais de base racial. Mas não tem mostrado capacidade especial para resolver as situações de antagonismo e conflito segundo os interesses das raças discriminadas, oprimidas ou subalternas. Daí os frequentes desdobramentos e irrupções de tensão e violência racial. (IANNI, 1978, p. 142).

Essa formulação permite observar que a disciplina, a repressão e as novas soluções aos antagonismos dialogam dentro das bases do que Gramsci (2014) coloca como indispensáveis para a manutenção da hegemonia: consenso e coerção. O racismo da classe burguesa (e do pensamento típico burguês) está encouraçada nos mitos criados por ela própria, tais como a de que há no Brasil a democracia racial, uma conciliação e harmonia das raças. Colocam discursivamente na aparência o que na essência se mostra completamente ao avesso: estamos longe da democracia racial; há uma diferença consistente entre classes sociais e brancos e negros; a exploração e pauperismo escancaram a luta de classes entre burguesia e trabalhadores. Concomitante, todo o avanço de consciência e ação das massas populares – e aqui estritamente tomando a população negra – é amplamente reprimida pelo aparelho repressivo do Estado (polícia), para garantir a ordem e o *status quo.* Isso explica a violência absurda lançada contra a população em áreas de periferia, o massacre da juventude negra, assim como da opressão das suas mais diversas formas de expressão e resistência: seja em termos culturais (música, arte, dança, teatro, etc.), educativos (produção de conhecimentos),

políticos (em torno dos movimentos sociais populares) ou religiosos (de matriz afro-brasileira e africana).

Portanto, apesar da mudança jurídico-política, econômica e social da ordem escravista para a capitalista, isso não rompeu com a dramática situação dos negros, tanto pela não integração à emergente ordem competitiva, quanto pelo preconceito racial herdado do passado. Se esta realidade se apresentava de forma anômala, e se eram poucas as condições para que o negro se afirmasse na esfera político-econômica e social, como emergiram os movimentos reivindicatórios nas primeiras décadas do século XX? quais as experiências, limites e lições históricas advindas deste processo reivindicatório?

Fernandes (1965b) apresenta que os dois dilemas em que o negro vivenciava (dificuldades de integração à emergente sociedade capitalista e de classes, e o preconceito de cor) serviriam de base e incentivo histórico-social, psico ou socio-cultural para a construção de movimentos reivindicatórios, justificado pelo fato de que "enfrentar os dois dilemas era algo historicamente crucial, pois nenhuma sociedade pode ficar imune, indefinidamente, às consequências perturbadoras de inconsistências tão graves" (FERNANDES, 1965b, p. 2), ou seja, a emergente sociedade de classes já nascia com sérios problemas morais, do ponto de vista material e simbólico (FERNANDES, 1965b)[87].

A experiência do negro frente às condições materiais e subjetivas de marginalização social, política e econômica, permitiram que se desenvolvesse uma consciência coletiva que pudesse questionar e compreender criticamente a situação do negro na sociedade competitiva, para "congregar e reeducar os interessados em debatê-la e em combatê-la; e, por fim, convertê-los em força irresistível, capaz de alterar a referida situação" (FERNANDES, 1965b, p. 28-29).

Apesar de Florestan Fernandes ter identificado uma série de sujeitos coletivos que emergem no início do século XX e pela experiência histórica, política e social desses movimentos na afirmação do negro diante das contradições sociais[88] – afirmando que estes

[87] No próximo subtópico, "o racismo enquanto elemento estrutural do capitalismo dependente", retornaremos a essa questão. As inconsistências, os problemas morais, as anomalias da sociedade de classes tem justificativas pela forma em que se formou o capitalismo no Brasil, dependente e que combinou o moderno e o atrasado. A revolução burguesa no Brasil teve moldes de revolução passiva, na acepção de Gramsci, incapaz de superar (pela própria escolha da classe burguesa) com os resquícios do sistema colonial-escravocrata.

[88] Trata das efervescências destes movimentos no período de 1927 a 1945. Nos levantamentos do autor, destacam-se: Associação José do Patrocínio, a Associação dos Negros Brasileiros, o Centro Cívico Beneficente Senhoras Mães Pretas, o Centro Cívico Palmares, o Clube Negro de Cultura Social, a Federação dos Homens de Côr, a Frente Negra Socialista, o Grêmio Recreativo e Cultural, o Grêmio Recreativo Kosmos, a Legião Negra Brasileira, o Movimento Afro-brasileiro de Educação e Cultura, a Organização de Cultura e Beneficiência Jabaquara, a Sociedade beneficente 13 de Maio e a União Negra Brasileira, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Prêtos, a Associação Cultural do Negro, a Bandeira Cultural Negra Brasileira e a Casa de

movimentos reivindicatórios se consolidaram como as primeiras tentativas de correção substancial da ordem social construída pelo processo de abolição da escravidão e o início republicano –, o autor se concentra na análise da Frente Negra Brasileira (FNB)[89], criada em 1931 e destituída em 1937, por força tanto da conjuntura do Estado Novo (1937-1945) e o fechamento de partidos políticos ou sindicatos; quanto das dimensões políticas internas ao movimento. Assim sintetiza Fernandes (1965b) sobre a FNB:

> Ela surgiu num clima de inquietações e de ansiedade, pois desde 1927 vários grupos, tendo à frente o Clarim da Alvorada, vinham preparando o terreno para uma organização dêsse tipo. Por isso, ela foi recebida com júbilo e congregou, no início, "todos os grupos existentes no meio negro". (...) O êxito imediato foi espantoso. Em pouco tempo, contava com milhares de membros, com um poderoso núcleo dirigente em São Paulo e várias ramificações pelo interior e em outros Estados. Manteve, ainda, a partir de 18 de março de 1933, um jornal próprio, A Voz da Raça, e pôs em prática um programa de proselitismo que jamais alcançou paralelo em outras tentativas ulteriores. (FERNANDES, 1965b, p. 35).

Ainda que com limites que a análise impõe – pelo caráter orgânico e diretivo ao longo do processo histórico – existia na Frente Negra Brasileira a experiência de um partido, tomando de empréstimo a acepção ampliada de Gramsci. Existia a elaboração de uma vontade coletiva, sobretudo, no caráter das ações políticas e educativas da FNB, no âmbito dos protestos, das agitações, dos jornais etc. Tais ações organizavam, orientavam e difundiam uma ideologia, que educa o sentir, pensar e agir das massas populares.

Apesar das irradiações de organizações negras em outras regiões do país, nas primeiras décadas do século XX, Gonzalez (1982) chama atenção para o fato de a FNB estar inserida em uma realidade (a cidade de São Paulo) que foi polo da industrialização e modernização para o resto do país, cuja dinâmica fará com que a reivindicação do negro se encontre com uma força de expressão e organização política mais avançada. Ou seja, as contradições pela complexificação das relações sociais e produtivas também implicam nos comportamentos, nas experiências, atitudes e ações dos sujeitos.

Em sua análise também sobre a FNB, Domingues (2007) destaca a mudança qualitativa que marcou a sua atuação. Entre o período do pós-abolição até a década de 1930,

---

Cultura Afro-brasileira. Chama atenção também para as ações em torno da consolidação de eventos, em épocas posteriores, caso da Convenção Nacional do Negro, em 1944; a I Convenção Paulista do Negro, em 1956; o Congresso Mundial da Cultura Negra, em 1962; e o Primeiro Encontro de Estudos sobre a Cultura Negra, em 1963 (FERNANDES, 1965b).

[89] Para Domingues (2008), a FNB resulta de uma acumulação de experiências afro-paulistas anteriores. Tal como Fernandes (1965b), identifica uma série de sujeitos coletivos que atuaram na cidade: "De 1897 a 1930, contabilizou-se cerca de 85 associações negras funcionando na cidade de São Paulo, sendo 25 dançantes, 9 beneficentes, 4 cívicas, 14 esportivas, 21 grêmios recreativos, dramáticos e literários, além de 12 cordões carnavalescos" (DOMINGUES, 2008, p. 520).

existiam organizações de negros com objetivos assistencialistas, recreativos ou culturais, isto é, não tinham propriamente a luta política como elemento central. Foi com a FNB que efetivamente apareceu um programa e projeto político-educativo da população negra.

De acordo com Domingues (2007), a FNB chegou a superar os 20 mil associados, com organizações homônimas em vários estados brasileiros, tais como Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Bahia. Mantinha atividades de cunho educativo, inclusive, com a manutenção de uma escola na sede da entidade (que não tinha o reconhecimento oficial do Estado, por ser uma escola privada), destinada a alfabetização da população negra em suas diversas faixas etárias; cursos profissionalizantes, grupo musical, teatral, departamento jurídico, serviços médicos, além de departamentos destinados a questão jurídico-social, de imprensa, publicidade, artística, musical, esportiva e instrução (DOMINGUES, 2008). Apesar de não se restringir propriamente a FNB, a imprensa negra também tinha um papel fundamental na divulgação das atividades e da própria proposta política do movimento. Para Domingues (2007, p. 105), "esses jornais enfocavam as mais diversas mazelas que afetavam a população negra [...], tornando-se uma tribuna privilegiada para se pensar em soluções concretas para o problema do racismo na sociedade brasileira".

Entretanto, se por um lado tais experiências da FNB foram positivas e historicamente significativas para o seu tempo histórico, por outro existiram obstáculos histórico-sociais que explicam tanto os motivos macrossociais que levaram ao encerramento da FNB, quanto aos problemas internos ao próprio movimento, tornando-os, por força desses obstáculos, mais um movimento conjuntural que orgânico. Essa questão precisa ser analisada de forma cuidadosa, especialmente, pela contribuição histórica e teórica de Fernandes (1965a, 1965b) para a análise dos movimentos sociais populares.

Ao menos quatro justificativas podem ser levantadas a partir da interpretação de Fernandes (1965b) para o definhamento da FNB: (I) o individualismo; (II) as discordâncias nas direções políticas por parte das lideranças e o consequente esfacelamento do bloco social; (III) a conjuntura social e político-econômica do Brasil no final da década de 1930; (IV) e os limites dos objetivos da FNB pelas contradições do capitalismo emergente. Como explica Fernandes (1965b, p. 49), "as razões que explicam o limitado rendimento obtido por aqueles movimentos, sua descontinuidade e insuficiências são de natureza especificamente social. Uma coisa é querer atingir certos fins; outra, bem diversa, é concretizá-los socialmente".

No que se refere ao primeiro aspecto, qualquer progresso e ascensão social e econômica de indivíduos negros traziam consequências de afastamento das pautas

reivindicatórias dos movimentos, provocando mudanças na sensibilidade e no próprio entendimento para a situação geral dos negros na sociedade capitalista. Essa situação acaba por conformar esse indivíduo à ordem e estrutura social e político-econômica vigente (capitalista). É interessante notar que um dos objetivos educativos da FNB era a elevação da consciência crítica, intelectual, moral e cultural das massas populares negras, de forma que pudessem competir na sociedade de classes e com os brancos. Domingues (2008) ressalta que em quase todas as edições do jornal "A voz da Raça" indicavam a necessidade da população negra se instruir, acreditando-se que "a escravidão teria gerado o despreparo intelectual e/ou cultural do negro para o exercício da plena cidadania no mundo "moderno e civilizado" da República" (DOMINGUES, 2008, p. 523).

Esse objetivo de integração do negro a ordem competitiva sofreu modificações ao longo da história do movimento negro. O fator limitativo, embora legítimo para a época (para não incorrer nos anacronismos), se encontrava justamente em não se criticar as raízes das desigualdades entre classe e racismo no início do século XX. Entendo que é próprio e constitutivo da sociedade burguesa e do capitalismo no Brasil a manutenção do racismo e a estigmatização do negro por uma cultura branca e europeia.

A base do individualismo a que Fernandes (1965b) se refere tem a ver tanto com esse horizonte de integração na sociedade burguesa, quanto ao próprio afastamento (em alguns casos) do indivíduo negro à classe a que pertence, pela própria ascensão socioeconômica. Ainda hoje é comum observar pessoas negras que ocupam cargos de poder e prestígio ou de intelectuais que não estão organicamente vinculados à população negra e suas mais diversas formas de luta e resistência.

A segunda justificativa se ancora com a terceira. O advento dos regimes fascistas na Europa influenciaram as ideias políticas trazidas pelos imigrantes na década de 1930, tanto que no período criaram-se movimentos como a Ação Integralista Brasileira (AIB), fundada em 1932, defendendo ideias de extrema direita, tais como antissemitismo, anticomunismo, integralismo, nacionalismo, dentre outros aspectos que aludiam ao nazismo alemão e fascismo italiano. Tais ideias penetravam na FNB por meio de seu principal dirigente e fundador, Arlindo Veiga dos Santos, fato que levou pouco a pouco a corrosão e dissidência de outros integrantes contrários à filiação da FNB com princípios fascistas. Para Fernandes (1965b, p. 47), "o grupo dirigente tornou-se impermeável à comunicação com os demais, aparecendo novas fricções desalentadoras".

Para termos uma compreensão objetiva do que representaram os princípios fascistas na FNB, Domingues (2007) destaca dois acontecimentos: primeiro, o jornal "A Voz da Raça" trazia em seu subtítulo o lema "Deus, Pátria, Raça e Família", algo muito próximo ao próprio título da AIB, diferenciando-se apenas no termo 'raça'; segundo, a FNB matinha uma milícia frentenegrina inspiradas nos moldes do fascismo italiano, composta essencialmente por jovens (DOMINGUES, 2008).

Além das contradições internas, o definhamento da FNB ocorreu quando seus dirigentes decidiram registrá-la enquanto partido político (sentido estrito) no ano de 1936, para que pudessem participar das eleições e angariar votos da população negra. De acordo com Domingues (2007, p. 106-107), "influenciada pela conjuntura internacional de ascensão do nazifascismo, notabilizou-se por defender um programa político e ideológico autoritário e ultranacionalista". Entretanto, com o golpe e a instauração do Estado Novo em 1937 por Getúlio Vargas, ocorre o fechamento de partidos políticos ligados tanto ao nazismo alemão e fascismo italiano, caso da AIB – e o Brasil, posteriormente, se alinha aos interesses dos Estados Unidos, combatendo a Alemanha e Itália na 2ª Guerra Mundial –, quanto dos próprios partidos comunistas, pautado na ação do Estado Brasileiro contra a incrustação do comunismo.

Portanto, para além das penetrações e influências de uma conjuntura política e econômica internacional, que trazia implicações para a organização dos movimentos reivindicatórios a nível nacional, o aspecto diretivo de um movimento social nos faz articular com a própria ideia da função e papel dos intelectuais orgânicos em Gramsci (1991). Se o intelectual é aquele que dá direção e coesão a um grupo social em torno de uma vontade coletiva, a sua disfunção ou descolamento do mesmo grupo, por vezes com posturas autoritárias, afastadas ou, como formula Fernandes (1965b), uma comunicação impermeável, incapaz de atingir o grupo, é fator explicativo para a desagregação de um movimento social.

Por fim, a quarta justificativa se refere a uma revolução dentro da ordem. Os objetivos dos movimentos reivindicatórios que se consolidaram para questionar e provocar a integração do negro na sociedade de classes não foi marcado pelo desejo de revolução e mudança da ordem social, política e econômica, mas sim da integração à ordem e estrutura estabelecida. Isso não resolvia por completo a emancipação do negro, já que a base material e subjetiva da sociedade capitalista se assenta também no racismo, com implicações decisivas para afastar o negro do centro das decisões políticas e econômicas.

Como destaca Fernandes (1965b), a burguesia permitia até certo ponto os movimentos reivindicatórios dos negros, desde que não houvesse alteração nas estruturas sociais e político-econômicas vigentes. Por isso, o que estava em jogo era entender o próprio capitalismo que engendrava a realidade brasileira, buscando travar uma luta que tivesse como base não a integração, mas sim a ruptura com o modelo social e político-econômico com base em um projeto construído pelos negros, trabalhadores e demais sujeitos subalternizados.

Essa breve apresentação da FNB, no conjunto de interpretações e análises de Florestan Fernandes, com subsídio de outros autores, coloca e eleva, sobretudo, o debate para a situação do negro no atual estágio do capitalismo neoliberal, reconhecendo que ao longo do processo histórico novos sujeitos entraram em cena, novos movimentos sociais populares se consolidaram (a partir ou não das experiências do passado), novas relações e processos sociais se firmaram, com alteração e complexificação das bases materiais, produtivas e subjetivas da sociedade. Ou seja, ao longo do processo histórico as bases de acumulação do capitalismo foram se alterando (por sua própria natureza contraditória), exigindo novos mecanismos de exploração e de conformação da classe trabalhadora[90]. Por sua vez, os movimentos sociais populares que emergem dessas conjunturas, trazem novas estratégias, demandas, encaminhamentos e lutas a partir das contradições geradas pelo capitalismo.

A escolha pela FNB não se encerra nela mesma, mas marca toda uma trajetória histórica de mudanças do movimento negro. Nesse sentido, para que possamos esclarecer tais mudanças, tomamos como base a contribuição de Domingues (2007) na caracterização das fases em que passou o movimento negro.

A 1ª fase compreende o período da Proclamação da República (1889) até o Estado Novo (1937). Neste período surgiram organizações assistencialistas, recreativas e culturais sem expressar propriamente um projeto político de enfretamento e luta. Foi com a FNB e a imprensa negra que tivemos os primeiros núcleos de contestação e reivindicação mais incisiva da população negra, com uma direção e bloco social em torno de um projeto político-educativo – apesar dos resultados de desagregação e definhamento da FNB, ela representou, ainda que por um curto período de tempo, uma experiência fundamental na luta contra o racismo e as contradições emergentes da sociedade de classes.

A 2ª fase do movimento negro marcou o período de 1945 ao golpe de 1964. Ressalta-se que o período do ano de 1937 a 1945, que marcou o Estado Novo de Getúlio Vargas,

[90] Para não fugir do foco de análise, e também para não deixar lacunas a respeito dessas alterações do capitalismo, ver a síntese de Montaño e Duriguetto (2011). Refiro-me a passagem dos estágios do capitalismo: sua transição concorrencial para a monopolista; e o regime de acumulação fordista e keynesiano ("Estado de bem-estar social") até o regime de acumulação flexível e neoliberal.

também foi de ampla repressão e violência contra as organizações populares, com fechamento de partidos políticos ligados à esquerda. No pós-1945 houve algumas experiências como, por exemplo, o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944 e que tinha como principal liderança Abdias do Nascimento. O que era para ser um grupo teatral destinado aos negros, passou a assumir outras frentes: a organização do jornal *Quilombo*; cursos de alfabetização e profissionalização; congressos e eventos; fundação do Instituto Nacional do Negro, Museu do Negro, além de proposições ao Estado em torno de uma legislação antidiscriminatória para o Brasil (DOMINGUES, 2007).

A 3ª fase do movimento negro marca o período que vai de 1978 ao final do século XX. Nele, já na fase de esgotamento da ditadura empresarial-militar e reorganização das lutas populares, surge o Movimento Negro Unificado (MNU), criado em 1978. Para Gonzalez (1982), o MNU significou um salto qualitativo na história do movimento negro e nas lutas da comunidade negra na década de 1970. Um dos aspectos centrais foi uma militância política que articulava raça e classe, de forma que, como adverte a autora e fundadora do MNU, "não dá mais pra sustentar posições culturalistas, intelectualistas, coisas que tais, e divorciadas da realidade vivida pelas massas negras" (GONZALEZ, 1982, p. 64).

O MNU passa a atuar politicamente, mas também na discussão da questão negra nos aspectos sociais, culturais, estéticos, religiosos, etc. Para Domingues (2007, p. 116) "o movimento negro "africanizou-se"", isto é, passou a discutir também os padrões impostos por uma cultura branca e europeia, de forma que o negro pudesse afirmar sua identidade e contribuição para o processo civilizatório brasileiro. Se nas duas primeiras fases de organização do movimento negro se buscava em geral a integração/assimilação[91] do negro à sociedade burguesa (pela via da elevação cultural e educativa dos negros para integração na sociedade de classes), nessa terceira fase o movimento negro – tendo o MNU como expressão

[91] O assimilacionismo é uma das vertentes possíveis para analisar a questão das relações raciais. Hasenbalg (1982, p. 73) destaca que autores dessa escola tendem a ver os conflitos raciais "como resultado do fracasso ou incapacidade das minorias raciais em operar as adaptações culturais necessárias" – ressaltando para o sentido ampliado de minorias raciais, que envolvem negros, imigrantes, indígenas, etc. Em certa medida, a FNB trazia a tendência assimilacionista, sobretudo, quando encaminhava a elevação intelectual dos negros para inserção e adaptação na sociedade de classes, com os valores culturais do branco. É importante também esclarecer que em nenhum momento Florestan Fernandes se mostra partidário ou apresenta resquícios dessa corrente, como sugere o próprio Hasenbalg (1982), chegando a afirmar que Florestan Fernandes, assim como outros intelectuais (que inclui Octavio Ianni) da escola de sociologia da USP, nas décadas de 1950 e 1960, não consideram "seriamente a possibilidade da coexistência entre racismo, industrialização e desenvolvimento capitalista" (HASENBALG, 1982, p. 88). Ora, tanto Fernandes (1976), quanto Ianni (1978) demonstram em obras anteriores como o capitalismo e a classe burguesa se desenvolve combinando o moderno e o atrasado, de forma que o racismo é um elemento estrutural do desenvolvimento capitalista no Brasil. Concomitante, sobretudo Fernandes (2017), centraliza a importância do negro no processo revolucionário, tendo como referência de luta suas próprias experiências e anseios – o que afasta radicalmente da ideia de uma assimilação à sociedade burguesa.

mais orgânica – se destaca efetivamente por questionar as bases do capitalismo e da sociedade burguesa, de forma que somente com a superação dessa sociedade (construção do socialismo) se poderá solucionar o racismo.

A 4ª e última fase, para Domingues (2007), trata-se de pensar o movimento negro brasileiro no século XXI, isto é, quais são os novos sujeitos que surgem, suas experiências políticas e educativas e formas de expressão de luta e resistência. Uma questão que pode ser interrogada e analisada é como esses movimentos sociais populares vêm debatendo raça e classe, isto é, se articulam ou dissociam tais aspectos, ou seja, se tem a superação do capitalismo como objetivo e possibilidade histórico-concreta real, como condição para a eliminação de todas as formas de preconceito e racismo, ou se apostam que é possível superar o racismo mantendo a sociedade de classes dentro de uma ordem burguesa.

Portanto, essa análise permite uma primeira consideração: a de não desvinculação dos movimentos sociais populares da luta de classes. Não se trata, com isso, de identificar – tal como algumas sugestões pós-modernas ou de um marxismo mecanicista – que a luta de classes se dá somente entre burgueses e proletários. Apesar de serem classes fundamentais que caracterizam o modo de produção capitalista, devemos buscar a unidade no diverso, isto é, compreender como a luta do negro, assim como de outros sujeitos oprimidos, possui a dimensão de classe, na medida em que, além de sofrerem com as opressões por afirmarem suas identidades, são explorados na condição de trabalhadores.

Com isso, podemos levantar, com intuito teórico-metodológico, ao menos três questões na análise ampliada dos movimentos sociais populares centrados na experiência do negro: como compreender o movimento negro na sociedade de classes e no modo de produção capitalista? Quais os desafios das lutas populares na atual conjuntura social, política e econômica? Quais as estratégias que vem sendo tomada pelos movimentos sociais populares a despeito de suas tarefas políticas e educativas para com as massas oprimidas e subalternas? Fernandes (2017) adverte e abre para a reflexão acerca da dupla tarefa do negro na sociedade capitalista:

> É imperativo que o negro entre como e enquanto negro, mas também substancialmente como negro que faz parte das classes despossuídas e das classes trabalhadoras e assim ele pode viver os dois papéis políticos simultaneamente e dar maior eficácia aos dois. Se ele tentar se isolar, ele vai falar sozinho, não aproveitando o espaço político que está surgindo. (FERNANDES, 2017, p. 99-100).

Como afirmamos anteriormente, as modificações dos processos e relações sociais e de poder trazem novas dinâmicas ao capitalismo no decorrer do processo histórico. Ao traçar o

panorama da Frente Negra Brasileira e a conjuntura social e político-econômica (transição para uma ordem livre e contratual), percebemos, de antemão, que a luta do negro não é nova. Existia ali, seja pela FNB ou qualquer movimento social popular, um encaminhamento frente às contradições que o modo de produção capitalista se apresentava para a sociedade brasileira naquele contexto e tempo histórico.

Ainda que as táticas e estratégias adotadas pela FNB tenham levado ao seu definhamento – motivos elencados anteriormente, isto é, individualismo, crise de direção e esfacelamento do bloco social pelos objetivos da FNB, além da conjuntura político-econômica e social nacional e internacional –, o debate e reinvindicação acerca de uma perspectiva de integração ao trabalho (mesmo que dentro da ordem) e o combate ao preconceito estavam presentes e colocados nas ações políticas e educativas.

Esta perspectiva de compreender o negro no âmbito das relações entre capital-trabalho, se afirmando enquanto classe explorada, ao passo que lutando contra o racismo (como herança colonial-escravocrata) vem sendo dissociada por tendências que apontam os limites do marxismo para com a questão étnico-racial.

Como Marx (2008a) nos ensina no Manifesto, a história de todas as sociedades têm sido a história da luta de classes. Há uma luta permanente entre a classe burguesa e a classe trabalhadora, entre oprimidos e opressores. O que funda o modo de produção capitalista é a exploração e expropriação humana, concentração da riqueza, propriedade privada, alienação do trabalho e tantos outros aspectos materiais e subjetivos que impedem a emancipação e liberdade humana. Ocultar a centralidade da luta de classes é se conformar ao capitalismo, é rejeitar a sua estrutura, dinâmica e, especialmente, um projeto de emancipação. Do mesmo modo, não se pode pensar em uma superação do capitalismo sem que com isso se rompa com as opressões nas dimensões étnicas, raciais, de gênero, etc. Como afirma Fernandes (2017):

> Muitos acham que o potencial do negro é melhor aproveitado quando ele se afirma só como raça. Mas se ele se afirma somente como raça ele vai se isolar. O negro deve estar junto com os grupos que podem levar o protesto social até o fundo, pois se o negro estiver presente ele irá dinamizar o espaço político das classes trabalhadoras. É por isso que eu acho que é o momento de um lance entre raça e classe. (FERNANDES, 2017, p. 99).

O atual período histórico em que vivemos, de reestruturação produtiva do capitalismo, emergência de governos conservadores e de extrema-direita, com forte apelo e adesão a princípios fascistas, vem colocando em risco e ameaçando os direitos sociais e trabalhistas, desmontando a educação pública, a cultura, a arte, o conhecimento, a ciência, etc. Essa

dramática realidade acaba trazendo impacto direto para os trabalhadores, pois garantir as taxas de lucro da classe burguesa requer retirada das garantias sociais da classe trabalhadora.

Ao trazer a análise de Fernandes (1965a, 1965b), percebemos que um dos motivos que levaram ao fim da FNB foi a busca por uma "revolução dentro da ordem". Nas últimas duas décadas, as chamadas políticas sociais compensatórias podem ser analisadas dentro desta perspectiva, isto é, mudou-se a princípio a condição econômico-social de sujeitos, grupos ou comunidades, mas sem que isso alterasse a estrutura do modo de produção capitalista, que continuou gerando miséria, desigualdade, opressão, exploração e expropriação.

As políticas sociais são obviamente necessárias, o problema é a reflexão posterior levada e debatida para e pelos movimentos sociais, isto é, de entender que tais políticas não se apresentam como a "causa última" da mobilização. Isso se mostrou, contraditoriamente, ao longo do governo do Partido dos Trabalhadores (2003-2015), especialmente, por pretender a ser um governo voltado para os anseios populares, de cunho mais participativo e democrático. Entretanto, o que se viu foi um governo comprometido também com a burguesia, com os bancos e o grande capital financeiro internacional[92]. Pelo ideal da mediação de classes e do consenso entre trabalhadores e burgueses, exerceram-se políticas amplas e focalizadas ou compensatórias que, embora aparentemente fundamentais para garantir o mínimo de condições materiais e objetivas de vida aos trabalhadores, possuem limites evidentes, pois nunca se comprometeu em alterar o modelo de desenvolvimento capitalista e a acumulação do capital por parte da classe burguesa.

E como o modo de produção capitalista possui momentos cíclicos e de crises, bastou-se a perda do lucro das grandes empresas e bancos para que houvesse a ruptura do bloco no poder, com ameaças nas garantias das políticas sociais, com graves riscos para o futuro: não só a emergência do discurso conservador e fascista, mas no esfacelamento das condições objetivas de trabalho, com aumento da precarização, do desemprego, da informalidade, da baixa massa salarial e as ameaças à seguridade social como um todo.

O negro, marginalizado e segregado historicamente na sociedade brasileira, ocupando posições de subemprego e subsalários, sofrendo cotidianamente com o racismo (inclusive, nas dimensões ambientais e institucionais), sentirá ainda mais a exploração e expropriação, tanto pela sua posição de classe, quanto pela questão racial. Ainda que com aparentes conquistas nas políticas afirmativas nas últimas duas décadas (no governo do Partido dos Trabalhadores),

[92] Evidente que essa crítica não se resume aos governos das primeiras décadas do século XXI. A ditadura empresarial-militar expôs e intensificou ainda mais as desigualdades e dependência do Brasil; Collor e FHC jamais estiveram ao lado dos trabalhadores.

de promoção da igualdade racial e diminuição da desigualdade socioeconômica, pelo acesso às universidades, políticas de cotas, etc., representam muito pouco e é uma miragem no capitalismo – pois basta a primeira crise, basta a classe hegemônica se sentir ameaçada, que todas as conquistas sociais são enfraquecidas.

Quando proponho analisar a AQUIPAIOL e a comunidade Colônia do Paiol, como expressão particular (molecular) da totalidade do movimento negro no Brasil, colocamos como centralidade a indissociabilidade entre raça e classe, pois da mesma forma que buscam encaminhar uma luta contra o racismo, também procuram formar e educar politicamente a própria classe, seus próprios sujeitos. E o reflexo imediato é uma comunidade que está em constante tensão com o poder público e outros setores da sociedade civil, que representam seus antagonistas históricos. A própria tentativa de encaminhar a demarcação e titulação de seu território, buscando recuperar as terras tomadas ao longo do tempo, já escancara a dimensão do conflito de classes presente naquela realidade.

Portanto, analisar o negro na sociedade de classes teve por caminho mostrar ao menos duas questões centrais e que estrutura de certa forma toda a escolha teórico-metodológica dessa pesquisa: a vinculação entre raça e classe, que se caracteriza como um duplo papel revolucionário do negro na sociedade; assim como dos limites de se pensar em uma "revolução dentro da ordem", que acaba por conformar sujeitos e movimentos sociais populares às novas dinâmicas de hegemonia do capitalismo e da classe burguesa. Seja pela análise da FNB, do MNU, ou de qualquer outro movimento reivindicatório, a questão do negro na sociedade de classes sempre se mostrará dramática e perversa para essa população, o que aumenta a necessidade da classe trabalhadora estar sensível para entender que não se faz revolução sem discutir o racismo, tampouco ignorar as experiências de luta travadas pelo negro (que constituí a maioria étnica no Brasil) ao longo da história.

Considerando que este debate não se encerra neste capítulo, abrimos espaço para entender como o racismo faz parte e é elemento estrutural do capitalismo dependente, tendo por pretensão e preocupação central mostrar que a realidade concreta também é totalidade.

4.1. O racismo enquanto elemento estrutural do capitalismo dependente

Um importante ensaio de Marx (2010a), "sobre a questão judaica", publicado no ano de 1844 em Paris (França), compondo o único volume dos anais franco-alemães, abre nossas reflexões acerca do racismo enquanto elemento estrutural do capitalismo dependente. Trata-se

da crítica direcionada a Bruno Bauer quanto à situação dos judeus na antiga Prússia, em tempos de rigorosa restrição de direitos a este grupo, intensificada pelo fato do reino prussiano professar o cristianismo. O centro objetivo da crítica de Marx (2010a) circunda na tese de que, para Bauer, os judeus deveriam se emancipar ou abrir mão de sua religião para que pudessem obter direitos cívicos na Prússia, ou seja, a renúncia completa do judeu ao judaísmo:

> Bauer exige, portanto, por um lado, que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado como cidadão. Por outro lado, de modo coerente, a superação política da religião constitui para ele a superação de toda a religião. O Estado que pressupõe a religião ainda não é um Estado verdadeiro, um Estado real (MARX, 2010a, p. 36).

Algumas observações são fundamentais a partir dessa formulação. No primeiro aspecto, Marx (2010a) delimita que a questão do judeu deve ser analisada de acordo e a partir das circunstâncias e da realidade em que vivenciam em cada Estado. Na Alemanha (antiga Prússia), onde não existia até então um Estado político, a questão judaica permanecia como uma questão teológica, pois o judeu encontrava-se em choque com um Estado que professava o cristianismo em sua base. Neste caso, a crítica permanecia e se movia em torno da teologia em si (MARX, 2010a). Realidade diferente acontecia em nações como a França e Estados Unidos, que já tinham realizado suas revoluções burguesas e constituído um Estado moderno separado da Igreja – do movimento que podemos chamar de secularização ou laicização.

Nas nações em que o Estado se torna laico, a "existência da religião não contradiz a plenificação do Estado" (MARX, 2010a, p. 38), pois esta continua a existir no âmbito da sociedade civil e na vida privada dos cidadãos. Ou seja, o problema específico do judeu não é a sua religião, mas sim o Estado como tal; e é neste sentido que Marx (2010) aponta para os limites de Bauer, pois a crítica deste se reduz ao Estado cristão, apontando que a emancipação política da religião seria a emancipação humana geral. Bruno Bauer acaba por conservar a questão da emancipação em termos estritos do Estado laico, como um fim-limite.

Marx (2010a) critica esta análise de Bauer, não só por confirmar que a existência da religião é perfeitamente compatível e até pressupõe o Estado laico, mas pela confusão entre emancipação política e emancipação humana. Afirma que, se para Bauer "o homem deve renunciar ao "privilégio da fé" para poder acolher os direitos humanos universais, observemos por um momento os assim chamados direitos humanos" (MARX, 2010a, p. 47). Assim, busca na declaração dos direitos do homem e do cidadão da França e dos Estados Unidos – que considerava a forma mais autêntica e avançada, vale lembrar, com suas respectivas revoluções

burguesas e consolidação do Estado moderno –, como se expressa a relação do Estado com a religião, assim como de outros princípios tais como liberdade, igualdade ou segurança.

Para Marx (2010a, p. 48), os direitos humanos "nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem separado do homem e da comunidade", ou seja, o homem se aliena nele próprio e com outros, se torna indivíduo e, por essa condição, também egoísta. Porém, percebam que esta alienação e egoísmo tem o sentido aparente de que, embora haja igualdade perante os direitos do homem na sociedade burguesa, isso não exclui as desigualdades entre os homens. Por isso, Marx (2010a, p. 53) atenta para o fato de que o homem "não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio".

Esta formulação e todo o ensaio "sobre a questão judaica" mostra (a partir da crítica a Bruno Bauer) a questão da emancipação geral do homem. Ou seja, o que Marx (2010a) coloca em voga é a condição oprimida do judeu, assim como de todas as outras formas de opressões entre os homens, entre as classes sociais. Por isso, este volume dos anais franco-alemães marca a entrada de Marx para a luta de classes e a tarefa revolucionária do proletariado[93], pois se trata de pensar a natureza da emancipação que se propõe e, neste caso, trata-se da emancipação humana do capitalismo e, concomitante, da sociedade burguesa.

Portanto, esta reflexão inicial com base nas formulações de Marx (2010a), que tomou a "questão judaica" e a opressão contra os judeus para analisar a questão da emancipação geral humana do capitalismo (e de tantas outras formas de opressão), teve por objetivo levantar uma questão central neste subtópico: afinal, é possível, no modo de produção capitalista, criar condições objetivas e subjetivas para superação do racismo, ou o racismo é constitutivo e inerente para reprodução do capital e a continuidade da sociedade burguesa? É possível separar a questão racial da luta de classes ou as duas devem caminhar juntas, por serem elementos que se interpenetram e são constitutivos do capitalismo?

Marx (2010a) nos mostrou, diante de uma realidade concreta, as impossibilidades da emancipação humana dos judeus pela abdicação de sua religião, transformando o elemento teleológico em questões efetivamente políticas e sociais. Entretanto, como atualizar a contribuição de Marx (2010a) para o nosso tempo histórico e nossas especificidades?

[93] O outro ensaio intitula-se "crítica da filosofia do direito de Hegel". Nele, Marx (2010b) situa o proletariado como classe acorrentada e vítima da injustiça e que, portanto, somente o proletariado (o conjunto dos trabalhadores oprimidos) é portador da "recuperação completa do ser humano", da dissolução do capitalismo e emancipação humana.

A exposição anterior, centrada na problemática do negro na sociedade de classes, nos revela que, apesar do acúmulo de experiências e das lutas populares do protesto negro, se afirmando por meio dos movimentos sociais populares, ainda são inúmeros os desafios colocados na atual realidade, que acabam reificando o racismo, a desigualdade e o pauperismo da população negra. Toda a trajetória de conquistas do movimento negro nessas últimas três décadas (desde a redemocratização em 1988), no que se refere a um maior protagonismo na sociedade civil e das políticas públicas institucionalizadas no Estado, foram solapadas pela ascensão da extrema-direita já na composição do golpe político, jurídico e parlamentar no ano de 2015 e 2016. Restou para os movimentos sociais populares rearticularem suas lutas, voltarem para a formação política e educativa em suas bases para renovar suas energias (ou seja, algo de tipo novo) para o enfrentamento e disputa contra a extrema-direita.

O atual tempo histórico mostra, portanto, que a própria história não é teleológica, isto é, não caminha para um fim fruto de uma evolução humana, pelo contrário, ela é feita de crises, barbáries, fluxos e refluxos, que ora trazem maior efervescência e capacidade de mobilização da classe trabalhadora (nos tempos das revoltas, dos protestos, das greves, etc.), ora é a classe burguesa que inicia sua ofensiva, recompondo as bases de sua dominação para aumentar a exploração e expropriação dos trabalhadores para garantir a acumulação de capital. No entanto, todo esse processo histórico decorre no interior do capitalismo desde as bases para a sua formação nos séculos XVI e XVII, de forma que somente a luta por uma nova sociedade, por uma nova hegemonia (a dos trabalhadores) que pode ter condições objetivas de irromper e superar a atual crise civilizatória e miséria humana.

Analisar este capitalismo e a forma em que ele estrutura a realidade (particularidade-totalidade) é elementar, inclusive, para a própria luta dos trabalhadores. Neste sentido, o racismo envolve não só a dimensão subjetiva, mas também objetiva, de natureza político-econômica, se fazendo no interior do modo de produção capitalista, que é ainda mais intenso e violento em sociedades cujo capitalismo se formou de forma dependente, tal como o Brasil. Assim, a atualidade de Marx (2010a) está no entendimento de que não é possível uma luta contra o racismo sem a luta de classes, que o negro continuará oprimido pela sua condição de negro e trabalhador enquanto existir o capitalismo; que as políticas afirmativas construídas nessas últimas décadas – embora aparentemente fundamentais – não impedem a continuidade do racismo na sociedade civil e na sociedade política, tampouco alterações socioeconômicas (desemprego e informalidade) tais como verificamos no início do capítulo.

Não se trata com isso de um pessimismo ou de desqualificar a disputa pelas políticas públicas (mesmo que nos moldes da democracia e Estado burguês), mas justamente apontar os limites do capitalismo e da sociedade burguesa para com a resolução do racismo, e que tem origem histórico-social e político-econômica. Com isso, buscamos na análise a seguir uma contribuição que fornecem os elementos para entender que tipo de capitalismo e classe burguesa se formou no Brasil, e quais as implicações sociais, políticas e econômicas para o conjunto da classe trabalhadora.

Para Wood (2011, p. 230), o racismo moderno, pautado em uma "inferioridade intrínseca e natural", surgida no século XVII e que culmina no século XIX, "adquiriu o reforço pseudocientífico de teorias biológicas de raça, e continuou a servir como apoio ideológico para a opressão colonial mesmo depois da abolição". Tal tese é compartilhada por Almeida (2020), quando trata que a expansão colonial europeia subjugou os demais povos como inferiores e selvagens, necessário para o tipo de exploração com base no sistema escravista, valendo-se no Brasil (e em outras regiões da América) da mão de obra negra e indígena. Vale ressaltar que, movimentos como o iluminismo e positivismo, nascente da revolução burguesa, "transformou as indagações sobre as diferenças humanas em indagações científicas, de tal sorte que de objeto filosófico, o homem passou a ser objeto científico" (ALMEIDA, 2020, p. 29), isto é, ciência que explica a diversidade humana com base na ideia de raça, sendo essencialmente um fator político-econômico e social para "naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de grupos socialmente considerados minoritários" (ALMEIDA, 2020, p. 31).

Fernandes (1976) contribui para pensarmos nos aspectos que articulam como a ideia de raça e do racismo se colocam indissociáveis ao capitalismo dependente. Na sua análise sociológica sobre o Brasil, rechaça a ideia de pensar o desenvolvimento e subdesenvolvimento sobre uma perspectiva teleológica ou evolutiva da história, isto é, bastando aos países periféricos se desenvolverem (em termos de industrialização, tecnologias, urbanização) para alcançarem o nível econômico dos países centrais. Também rejeita as interpretações de que o Brasil esteve passivo ou inerte frente às ações das nações imperialistas, subjugado a uma posição marginal no capitalismo.

A questão investigada e discutida por Fernandes (1976) revela que, ao contrário das revoluções clássicas burguesas[94], como se observou na França (Revolução de 1789) – em que

[94] Fernandes (1976, p. 203) trata a revolução burguesa como "um conjunto de transformações econômicas, tecnológicas, sociais, psicoculturais e políticas que só se realizam quando o desenvolvimento capitalista atinge o clímax de sua evolução industrial". Apesar de considerar uma difícil tarefa delimitar historicamente o momento

se destituíram os resquícios de uma ordem social e político-econômica anterior (por exemplo, o feudalismo e a monarquia) –, a especificidade brasileira centra na incapacidade (porém, deliberada) da classe burguesa em romper com os resquícios pré-capitalistas (sob o estatuto da ordem colonial), tampouco criar um processo de autonomização política e econômica frente às nações hegemônicas.

De acordo com Fernandes (1976, p. 33), a partir de um recorte espaço-temporal sobre as origens da revolução burguesa no Brasil, que começa no pós-independência (1822), "o estatuto colonial foi condenado e superado como estado jurídico-político", de forma que permitiu a reabsorção do destino e controle da produção econômica pelas classes senhoriais (aristocracia agrária) – não mais direcionado e escoado diretamente para a coroa portuguesa. Entretanto, essa superação do estatuto (ordem) colonial não se sucedeu com o "substrato material, social e moral, que iria perpetuar-se e servir de suporte à construção de uma sociedade nacional" (FERNANDES, 1976, p. 33).

Ou seja, mesmo no pós-independência e a implementação de uma monarquia constitucional, essa burguesia, que emerge gradativamente e que vai consolidar seu poder e sua dominação na transição para o século XX (com os processos de abolição do sistema escravista, proclamação da república e a Crise de 1929), complexificando o conjunto das relações sociais e de produção (surgindo a figura do fazendeiro, do homem de negócios, dos imigrantes, dos banqueiros, assim como das atividades mercantis ou industriais nos núcleos urbanos), a faz sobre uma base e estrutura de poder herdado da ordem colonial-escravocrata e da aristocracia agrária – isto é, conservando elementos autocráticos, mandonistas, patriarcais, que pudessem garantir os privilégios da classe burguesa e do *status quo* em detrimento do próprio desenvolvimento da sociedade nacional. Por isso, Fernandes (1976) considera que a independência foi prejudicada como processo revolucionário, pois não conseguiu superar a ordem social e político-econômica anterior.

Esta realidade histórico-social e político-econômica em que se forma o capitalismo no Brasil dá substância ao que Fernandes (1976) chama de revolução dentro da ordem, algo semelhante ao que Gramsci (2002b, p. 210) se refere como revolução passiva, ou seja, "países que modernizaram o Estado através de uma série de reformas ou de guerras nacionais, sem passar pela revolução política de tipo radical-jacobina". Esta formulação revela que é possível um capitalismo que guarde resquícios do passado, que conserve o moderno e o atrasado, o velho e o novo em um mesmo tempo histórico. A burguesia brasileira não só esteve conivente

em que esta revolução alcança um cenário irreversível, o autor situa historicamente o final do Império e o início da República como o embrião da revolução burguesa no Brasil.

como reassentou as bases de uma economia dependente e subordinada aos interesses dos países hegemônicos. De acordo com Fernandes (1976):

> A transição para o século XX e todo o processo de industrialização que se desenrola até a década de 30 fazem parte da evolução interna do capitalismo competitivo. O eixo dessa evolução, como se sabe, estava no esquema de exportação e de importação, montado sob a égide da economia neocolonial. A influência modernizadora externa se ampliara e se aprofundara; mas ela morria dentro das fronteiras da difusão de valores, técnicas e instituições instrumentais para a criação de uma economia capitalista competitiva satélite. Ir além representaria um risco: o de acordar o homem nativo para sonhos de independência e de revolução nacional, que entrariam em conflito com a dominação externa. (FERNANDES, 1976, p. 206).

A posição de um Brasil capitalista dependente e periférico é resultado da própria ação da classe burguesa (e não somente dos interesses externos), que não renunciou a seus privilégios históricos, herdados da ordem colonial, assim como não enfrentou a burguesia internacional, que apontasse para uma revolução nacional-democrática (de tipo radical-jacobina) – gerando, assim, processos de autonomização da burguesia brasileira. Se por um lado "as classes dominantes dimensionaram o desenvolvimento capitalista que pretendiam" (FERNANDES, 1976, p. 223), por outro lado a égide de uma economia neocolonial e dependente se formou também a partir de mecanismos impostos de fora para dentro.

Ianni (1978) destaca que, se ao longo dos séculos XVI e XVIII o capital comercial, montado sobre a exploração das colônias das Américas (não somente o Brasil), permitiram a acumulação de capital e financiamento da industrialização das nações hegemônicas e centrais (tendo a Inglaterra maior influência nesse período), quando o capital industrial começa a se sobrepor ao comercial, há uma mudança na dinâmica da forma de exploração com as colônias. Assim, os processos de independência e abolição do sistema escravista corresponderam às novas necessidades da dinâmica do capitalismo, em que a acumulação de capital sai da esfera da circulação para a produção (no esquema de valorização da mercadoria, D-M-D', e mais-valia pelo trabalho livre). Neste sentido, a abolição da escravidão tornou-se necessária não só pelas novas exigências da produção (trabalhador livre), como também para livrar os custos de reprodução da própria força de trabalho escrava (alimentação e moradia, por exemplo), de forma que, com o trabalho livre, os custos de reprodução fiquem a cargo de quem oferece a força de trabalho (trabalhadores), fetichizada sob a forma de salário, fazendo com que o capitalista se livre da inversão ociosa de capital (IANNI, 1978).

No caso do Brasil, essa mudança do eixo de acumulação de capital se refletiu na forma em que se desenvolveu o capitalismo interno. A industrialização e todo o lastro das atividades

comerciais, financeiras ou bancárias foi feita a partir de maciços investimentos externos, como da própria Inglaterra[95] – pelas debilidades da nossa própria acumulação interna de capital. O controle externo passou a ser decisivo no Brasil, sobretudo, no que se refere a apropriação do excedente econômico. Neste sentido, a formação do capitalismo dependente amplifica a extração de mais valia, destinada tanto para a burguesia nacional, quanto para a burguesia das nações hegemônicas. Com isso, ocorre uma sobreexploração dos trabalhadores, como destaca Fernandes (1976):

> [...] a apropriação dual do excedente econômico – a partir de dentro, pela burguesia nacional; e, a partir de fora, pelas burguesias das nações capitalistas hegemônicas e por sua superpotência – exerce tremenda pressão sobre o padrão imperializado (dependente e subdesenvolvido) de desenvolvimento capitalista, provocando uma hipertrofia acentuada dos fatores sociais e políticos da dominação burguesa. (FERNANDES, 1976, p. 292).

Tal hipertrofia da dominação burguesa reflete em uma sociedade com extrema concentração de renda e, com isso, de profundas desigualdades socioeconômicas. O aumento da exploração dos trabalhadores e a destituição de seus meios de trabalho – dentro da apropriação dual do excedente econômico a que Fernandes (1976) se refere –, faz com que tenhamos ainda nos dias de hoje situações de trabalho análogo à escravidão ou de uma composição salarial que não preenche as necessidades básicas dos trabalhadores e de sua reprodução enquanto classe. O rebaixamento das condições objetivas de vida se acirra ainda mais com os índices de pauperismo e desemprego que acomete as massas populares, destituída de qualquer possibilidade de ascensão ou acesso socioeconômico, político ou cultural.

A análise e contribuição de Oliveira (2013) também são fundamentais para entendermos a forma débil da revolução burguesa no Brasil, apesar do seu recorte histórico ser a partir do desenvolvimento capitalista brasileiro após os anos de 1930, com a crise de 1929 e a perda do protagonismo da oligarquia agrária para a emergente burguesia industrial – que culminam também nos acontecimentos da Revolução de 1930, em que marcou a ruptura da política oligárquica no poder do Estado. Para o autor, a mudança do eixo de dominação dos

[95] Contudo, se um primeiro momento se desponta os investimentos britânicos, tal preponderância não se verifica em outros momentos da história. No pós 2ª Guerra Mundial, por exemplo, os interesses americanos começaram a se sobrepor no Brasil (pelo próprio declínio das nações europeias), investindo capital em todo complexo técnico-industrial, inclusive, com influência nas ideias e comportamentos da burguesia nacional. A análise de Dreifuss (1981) é essencial para entender a penetração dos interesses estrangeiros no Brasil, reforçando os laços de dependência e conformidade da classe burguesa brasileira, levando, entre outras consequências, a golpes empresariais-militares. Voltaremos oportunamente a essa questão ao longo desse tópico.

proprietários rurais para a classe burguesa, durante o processo de industrialização do Brasil, não foi marcada por uma ruptura total entre as duas classes, mas de um "pacto estrutural".

De acordo com Oliveira (2013), o controle das relações externas realizadas pela classe dos proprietários rurais propiciava não só sua hegemonia parcial, como também garantia a reprodução do capital com base em uma economia primário-exportadora. Entretanto, com a crise de 1929 (que depois se arrasta com os resultados da 2ª Guerra Mundial), essa hegemonia se desfaz para a emergente classe burguesa industrial. A chamada "substituição de importações" (acelerando a industrialização interna frente à crise e a própria dependência de capital estrangeiro) não solapou os proprietários rurais, mas exigiu um novo processo de acumulação do capital. Uma das estratégias fundamentais é que esta burguesia industrial não só criou condições para o novo processo de acumulação, como realizou o pacto de classes com os trabalhadores urbanos, por meio da legislação trabalhista (e vale lembrar que este período compreende o populismo da era Varguista)[96]. Este fato não se originou propriamente da pressão das massas populares, mas de um processo para "liquidar politicamente as antigas classes proprietárias rurais" (OLIVEIRA, 2013, p. 64).

Porém, "liquidar" não significou a extinção, pois o setor primário-exportador ainda era estratégico para a geração de divisas e também para o próprio abastecimento interno, dada a ascendência do setor urbano-industrial. Outra possível compreensão a respeito desse período está em Dreifuss (1981), apesar de analisar o processo que levou ao desencadeamento do golpe empresarial-militar de 1964, também apresenta uma série de transformações pela qual passou a classe burguesa e o bloco agrário-industrial, constituindo em um importante valor analítico. Para o autor, a burguesia industrial conseguiu uma identidade política frente ao bloco oligárquico, ao mesmo tempo em que "estabeleceu um novo "compromisso de classe" no poder com os interesses agrários"[97] (DREIFUSS, 1981, p. 22). Por isso, este pacto

[96] Entendo o populismo nos moldes do que Dreifuss (1981) apresenta, isto é, a integração das diferentes classes sociais sob a liderança de um bloco de poder oligárquico-industrial, em que a classe trabalhadora tem o mínimo de espaço político para expressar suas reinvindicações enquanto classe. O populismo de Getúlio Vargas criou a ideia de um Estado que é protetor dos mais pobres, entretanto, é preciso entender além das aparências o significado das legislações trabalhistas nesse período que compreende a Era Varguista. Um desses elementos é a própria política de estabelecimento do salário mínimo, como nos lembra Oliveira (2013, p. 38): "se o salário fosse determinado por qualquer espécie de "mercado livre", na acepção da teoria da concorrência perfeita, é provável que ele subisse para algumas categorias operárias especializadas; a regulamentação das leis do trabalho operou a reconversão a um denominador comum de todas as categorias, com o que, antes de prejudicar a acumulação, beneficiou-a".

[97] Para Dreifuss (1981, p. 23) esta interdependência entre setor agrário e industrial foi marcada por quatro fenômenos: "primeiramente, a demanda dos produtos industriais originou-se em parte dos setores agro-exportadores. Em segundo lugar, os insumos necessários à industrialização foram comprados, em sua grande maioria, de centros estrangeiros, com receitas obtidas com exportações. Em terceiro lugar, os setores agrários eram produtores de matéria-prima para a incipiente indústria local, assim como para empresas agroindustriais em

estrutural, apesar de consolidar a hegemonia da burguesia industrial, preservou aspectos da "acumulação primitiva", isto é, a intensa expropriação e exploração dos trabalhadores. Nas palavras de Oliveira (2013):

> A originalidade consistiria talvez em dizer que – sem abusar do gosto pelo paradoxo – a expansão do capitalismo no Brasil se dá introduzindo relações novas no arcaico e reproduzindo relações arcaicas no novo, um modo de compatibilizar a acumulação global, em que a introdução das relações novas no arcaico libera força de trabalho que suporta a acumulação industrial-urbana e que a reprodução de relações arcaicas no novo preserva o potencial de acumulação liberado exclusivamente para os fins de expansão do próprio novo. (OLIVEIRA, 2013, p. 60).

Ou seja, esse aspecto da revolução sem revolução permitiu a configuração de um subdesenvolvimento em que coexistem setores arcaicos, à margem do desenvolvimento capitalista, com o setor moderno e integrado. Entretanto, o arcaico e o moderno não se apresentam como uma dualidade (bastando criar mecanismos e estratégias de desenvolvimento que possibilite a inserção aos setores modernos, dentro de uma perspectiva teleológica), mas sim de uma relação dialética, pois a coexistência do "novo" e o "arcaico" é constitutivo do próprio capitalismo que se desenvolveu no Brasil. Assim, o capitalismo cria e necessita da dependência e do atraso para garantir a base de sua produção e reprodução de capital.

Se fossemos, portanto, estabelecer uma linha dos acontecimentos, diríamos que a revolução burguesa no Brasil atravessa um período que corresponde a proclamação da República (1889) até a Revolução de 1930, que marca a liderança da burguesia industrial sem romper completamente com o bloco agrário. A ausência de uma revolução de tipo nacional-democrática, que apontasse para um processo de autonomia e desenvolvimento da sociedade nacional (mesmo que sob a hegemonia burguesa, como verificou-se nos países que passaram pela revolução clássica), refletiu diretamente em novos marcos para a dependência, com alto poder de decisão e investimento do capital externo na economia e política nacional, na industrialização e tecnologia, além da manutenção de uma base de acumulação de capital herdada do sistema colonial-escravocrata: altamente espoliativa, concentradora de riqueza e que mantém a sobreexploração e sobreapropriação do trabalho, dentro de uma perspectiva de apropriação dual do excedente econômico pelos interesses da classe burguesa nacional (que compreende o bloco agrário-industrial) e internacional.

---

desenvolvimento. E, por fim, houve um certo grau de interpenetração entre os setores agrário e industrial, resultante de laços familiares ou através de empresas interligadas".

A formação da classe burguesa no Brasil correspondeu historicamente aos seus próprios anseios, deixando à margem e a própria sorte o conjunto da sociedade. Assim, nas economias periféricas e dependentes, a exploração dos trabalhadores se intensifica e o racismo, por sua vez, lança para a população negra o estágio de mais absoluto pauperismo, reproduzindo no presente toda a base sócio-histórica que sustentou o regime colonial-escravocrata. Podemos afirmar, com isso, que existe uma vinculação orgânica e indissociável no Brasil entre capitalismo dependente e racismo, de modo que, como ressalta Ianni (1978, p. 69), na formação social capitalista "ao recriar e reproduzir as relações sociais, a sociedade reproduz continuadamente tanto o negro e o branco – e outras raças – como as imagens e os atributos que cada um e todos possuem de si mesmos e uns com relação aos outros".

Garantir a intensa exploração dos trabalhadores requer recriar as formas de opressão e subalternidade, e se na escravidão o inimigo da aristocracia agrária era o próprio negro escravizado, com a emergência da sociedade de classes o inimigo da classe burguesa passou a ser os trabalhadores (seja pobre, branco, negro). Ianni (2005, p. 7) bem sintetiza quando afirma que "a questão racial tem relação direta e profunda com a questão nacional", de forma que a classe burguesa no Brasil não se coloca disposta em resolver o racismo, tampouco encaminhar essa questão para o conjunto da sociedade, pois ela precisa justamente do racismo para garantir sua hegemonia e acumulação de capital.

Com isso, a democracia burguesa que aqui se configura sempre se apresentará de forma débil e limitada, destinada a atender os interesses de uma classe (burguesa), pois manter uma realidade desigual e espoliativa requer, dentro da análise gramsciana, a manutenção de uma hegemonia com mecanismos ainda mais acentuados de coerção e consenso – e não é difícil perceber essa condição na atual conjuntura, em que da mesma forma em que se acentua as políticas contra os trabalhadores, colocam-se a serviço da classe burguesa o aparato policial, que irrompe com violência e brutalidade qualquer meio e tentativa de manifestação e contestação dos trabalhadores. Por isso, para Fernandes (1976), o capitalismo dependente é selvagem e difícil, o que aumenta, na mesma proporção, a tarefa histórica da classe trabalhadora para a práxis revolucionária.

Traçar essa linha de análise para entender o capitalismo dependente no Brasil nos dá sustentação para compreender melhor não só o nosso atual tempo histórico, como também outros períodos em que a classe burguesa se revelou mais ofensiva. O desenrolar do século XX nos mostrou que mesmo as tentativas de provocar um desenvolvimento de cunho nacional-reformista (tais como foram com João Goulart, antes do golpe de 1964) e de

aproximar a classe trabalhadora para este processo, ainda que para um projeto nos moldes capitalistas – com apoio da pequena e média burguesia, assim como de setores agrários –, mostrou-se extremamente agressivo para as frações da classe burguesa e o capital estrangeiro.

Como Dreifuss (1981) revelou em sua pesquisa, diversas foram as reações do grande capital para iniciar suas ofensivas contra a classe trabalhadora e o projeto nacional-reformista, valendo-se da ação nas estruturas de Estado (tal como a Escola Superior de Guerra – ESG) e os aparelhos privados de hegemonia (IPES e IBAD entre os principais) para formar intelectuais e provocar o transformismo da classe burguesa[98] em prol da ditadura empresarial-militar e valores modernizantes-conservadores que, sob a roupagem do discurso tecnocrático, implicou de forma escancarada em uma ampla repressão, com cassação de direitos políticos, fechamento do congresso nacional, perseguição à organização comunista, controle da imprensa, torturas e mortes.

O que temos tipificado no Brasil é uma autocracia, em que a classe burguesa se vale e se faz Estado para exercer e garantir seu domínio e privilégio, mantendo as massas populares à margem do processo. Se a ditadura empresarial-militar mostrou a face mais perversa e a trama da autocracia burguesa no Brasil, outras ofensivas em tempos mais recentes demonstram que os acontecimentos podem se repetir com novas dinâmicas e relações sociais e de poder.

Mesmo em pouco mais de três décadas da nossa redemocratização e eleições gerais, a trama que levou ao golpe da ex-presidente Dilma Rousseff, do PT, desmantelou a proposta de uma conciliação de classes e neoliberalismo pela terceira via construído desde o governo Lula, que alterou a princípio a condição socioeconômica das massas populares (pelos massivos investimentos em políticas compensatórias, infraestrutura, educação, etc.), mas se comprometeu ao grande capital monopolista e financeiro nacional e internacional. Mesmos nos moldes de uma revolução-restauração, o bloco no poder inicia o golpe jurídico-parlamentar e nos coloca, desde 2016, na fase mais ofensiva e ortodoxa do neoliberalismo, com restrição e desmonte dos direitos do conjunto da classe trabalhadora, levando a aumentar

[98] O Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES), fundado em 1961, e o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD), em 1959, se prestavam por difundir a ideologia da classe burguesa, com influência direta de militares e dos Estados Unidos. Outras organizações da sociedade civil, tais como CONCLAP, FIESP, CIESP, assim como escritórios técnicos como a CONSULTEC, difundiam todo o aparato ideológico (por meio de relatórios técnicos para o governo, panoramas econômicos, etc.), inclusive, com participação de empresários na estrutura e cargos executivos do Estado (DREIFUSS, 1981). Chama atenção que essa é a base do Estado ampliado (sociedade civil + sociedade política) em Gramsci, que permite entender como a classe burguesa se vale de seus aparelhos privados para exercer influência e hegemonia na sociedade política.

as taxas de miséria, desemprego e informalidade, implicando decisivamente nas condições objetivas de vida.

Portanto, toda essa análise, apesar da aparente digressão do objeto de pesquisa, é necessária por permitir inserir as particularidades sociais em uma realidade e totalidade concreta, que possui uma contingência e estruturação histórica. Ou seja, os fenômenos sociais, quaisquer que sejam, nunca se dão de forma separada e apartado da realidade e, se quisermos analisar a questão do racismo (assim como outras formas de opressão), teremos de caminhar pelo esforço intelectivo de inserir as particularidades na totalidade social, mesmo que isso signifique tratar de temas cruciais e por vezes polêmicos no meio acadêmico e na militância – quanto a dissociação ou não das categorias de raça e classe.

Podemos rejeitar em fazer a análise da totalidade, porém acredito que ficará uma lacuna e sempre se apresentará como um limite, por excluir ou não encarar o fato de estarmos inseridos no modo de produção capitalista que possui determinações e elementos constitutivos que o qualifica. Concomitante, existe uma classe burguesa que se faz hegemonia e direciona os aspectos sociais, políticos e econômicos a partir dos seus interesses, com implicações decisivas na vida humana em geral, ainda mais em realidades de economias dependentes como a do Brasil, em que a exploração, a expropriação e o pauperismo se intensificam para os trabalhadores.

Se projetamos a revolução e a emancipação humana, como possibilidade histórico-concreta, devemos percorrer tal caminho, isto é, entender a estrutura e funcionamento do capitalismo e suas mais diversas formas de opressão, não só como condição para compreendermos a nossa posição enquanto classe trabalhadora e sujeito subalterno, como também das tarefas revolucionárias a que somos portadores.

Neste sentido, no próximo capítulo, pretendo analisar como tais questões, debatida neste e nos outros capítulos, se colocam na Colônia do Paiol, com base nas experiências de seus sujeitos e formas de organização coletiva, tomando como centralidade o movimento do real, produzidos por homens e mulheres de carne e osso, repleto de contradições, conflitos e consensos. Afinal, este é tão antes o eixo onde gira a história (THOMPSON, 1987).

CAPÍTULO V
AS EXPERIÊNCIAS DOS TRABALHADORES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA COLÔNIA DO PAIOL

Uma das grandes contribuições de Thompson (1981) está na advertência de que não se faz teoria sem realidade social, que os conhecimentos se formam/formaram fora dos procedimentos acadêmicos. Ressalta para o fato de que não podemos excluir os dados empíricos, a atividade real e concreta de homens e mulheres na história; como tal, tais dados não devem ser tratados com brevidade. Em sua crítica direta ao estruturalismo de Althusser, Thompson (1981, p. 15) afirma que para este a "matéria-prima (objeto do conhecimento) é uma substância inerte, complacente, sem inércia ou energia próprias, esperando passivamente sua manufatura em conhecimento". O que busco aqui não é tratar com brevidade ou de forma estéril os dados de campo, mas partir deles para apontar as contradições, mostrando como o elemento popular é vivo e dinâmico.

A realidade social nunca é definitiva, isto é, está sempre em mudança, por isso ela é dialética. Captar as experiências gestadas por homens e mulheres de carne e osso terá por ser e obedecer a um caráter processual e relacional, que implica, afinal, no movimento da história. Este capítulo busca trazer os elementos histórico-sociais que figuraram a criação da Associação Quilombola da Colônia do Paiol (AQUIPAIOL), no bojo do reconhecimento enquanto comunidade quilombola. Trata-se de sujeitos que possuem atividades próprias, realizam suas mediações com a realidade concreta, criam suas estratégias de lutas próprias, e dão respostas para o que acontecem a eles e ao seu mundo com as condições e determinações historicamente colocadas. Tais atividades próprias, calcadas nas experiências individuais e coletivas, não necessariamente apontam para um movimento revolucionário, tampouco reacionário. Porém, revela tão antes como opera a luta de classes, a formação da consciência de classe, o conflito, as relações de poder, os atos (mesmo que individuais) de protesto e contestação a uma ordem estabelecida.

Thompson (1998), no estudo sobre a cultura plebeia inglesa no século XVIII, que se choca com a classe dos patrícios, a *gentry* (nobreza rural) e com um conjunto de transformações engendradas pela Revolução Industrial, a exemplo dos cercamentos, a disciplina imposta no trabalho e as leis que se confrontavam com o direito costumeiro, afirma que a cultura (no caso estrito de suas investigações) não deveria estar situada no âmbito dos "significados, atitudes e valores", mas localizada em um "equilíbrio particular de relações

sociais, um ambiente de trabalho de exploração e resistência à exploração, de relações de poder mascaradas pelos ritos do paternalismo e da deferência" (THOMPSON, 1998, p. 17). Ou seja, entende a cultura em um sentido ampliado, como modo de vida, que implica nas condições materiais e subjetivas da existência humana, que se espraia no conjunto das relações sociais com todas as suas contradições e conflitos.

O que se abordará neste capítulo coloca-se nessa direção da contribuição de Thompson (1998): ampliar este modo de vida no quilombo que, sem dúvida, para a nossa especificidade, está nos significados e sentidos atribuídos pelos sujeitos em seus territórios, mas também nas disputas e nas relações de poder, exploração e resistência. Ou seja, é encontrar os elementos da contradição, colocar ao avesso o que aparentemente se apresenta como algo normal, instituído ou imutável.

Por outro lado, advirto quanto ao esforço do exercício da abstração. A realidade social não é fragmento, mas se apresenta como um bloco histórico, que é unidade e, ao mesmo tempo, distinção. A partir dos relatos e das entrevistas, retirei algumas categorias de análise que expressam nos subtópicos a seguir, mas que de maneira alguma devem ser vistas de forma separadas, ou seja, assim estão dispostas tão antes para serem mais didáticas e compreensíveis (inclusive, para a crítica). Estou convencido de que tais categorizações não representam ainda a totalidade das relações sociais da comunidade Colônia do Paiol, o que abre possibilidades e fissuras para outras pesquisas. Porém, de certa forma, também estas categorias partiram das próprias possibilidades e fissuras geradas pelas pesquisas que já foram realizadas na comunidade[99].

Os relatos dos sujeitos aqui apresentados, apesar de estarem localizados em uma realidade microssocial ou particular, ajudam a compreender as questões levantadas nos capítulos anteriores, isto é, a posição dos quilombolas e do negro na sociedade brasileira, o racismo, o grau de pauperismo da classe trabalhadora, as condições de exploração da força de trabalho; assim como as táticas e estratégias de organização coletiva da Colônia do Paiol ao longo processo histórico, que escancaram a luta de classes. É uma realidade particular que não está apartada da totalidade, mas sim em relação intrínseca. Não há escapatória: o modo de produção capitalista também toca no particular, reproduz ou recria a sua lógica de acumulação. Também produz as classes sociais, inevitáveis e constitutivas a um sistema que espelha uma relação de exploração e expropriação.

[99] Vide Silva (2005) e Águas (2012).

Neste sentido, da mesma forma que amplio e insiro a Colônia do Paiol em um conjunto histórico, busco analisar as ações políticas e educativas dos seus sujeitos, dentro dos desafios colocados para os movimentos sociais populares para superar a condição de exploração e opressão histórica, geradas pelo sistema capitalista e o avanço destrutivo do capital. Recorre-se a Gramsci (2014), para quem a revolução da classe trabalhadora não só é uma possibilidade histórico-concreta, mas que exige tarefas que superem a burocracia, o sectarismo, o econômico-corporativo, construindo o momento ético-político, a formação de homens e mulheres de tipo novo, por meio de um partido que seja a vontade coletiva dos/as trabalhadores/as e que, portanto, seja ato de grande política, da disputa pela hegemonia.

5. Experiências e as relações histórico-sociais na Colônia do Paiol

Para Thompson (1981, p. 17), "a experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação, genocídio", ou seja, ela surge em um ser social que pensa, reflete e vive as condições e contradições do que acontece no mundo e ao seu redor. Mas este ser ou sujeito não está passivo aos acontecimentos, de forma que a partir de suas experiências podem surgir uma "experiência modificada; e essa experiência é determinante, no sentido de que exerce pressões sobre a **consciência social** existente [...]" (THOMPSON, 1981, p. 16, grifo nosso), que entendo como um conjunto e padrões de normas, valores, costumes, relações de produção, que refletem determinada sociabilidade e modo de vida.

Esta formulação é essencial para a questão central dessa pesquisa, que é investigar como se materializou e formou a consciência em torno de uma organização coletiva – a AQUIPAIOL. Ela não surge ao acaso, desconectada do processo histórico, tampouco brotou instantaneamente na consciência social dos sujeitos da comunidade. A AQUIPAIOL só foi possível por meio de um processo e relação (ainda em curso), que tem como ponta os elementos psíquicos, sociais, culturais, econômicos e políticos que influíram historicamente na comunidade. Contudo, tais elementos guardam as relações de exploração, de expropriação, de trabalho em condições análogas à escravidão, de miséria e pauperismo, que ajudam a entender como a AQUIPAIOL e o próprio reconhecimento da comunidade enquanto quilombola tornaram-se possíveis.

Reforça-se aqui o caráter fundamental dos dados empíricos, ainda mais em comunidades quilombolas, que possui suas especificidades dentro da totalidade dos povos e

comunidades tradicionais. Ocorre que os quilombos possuem como herança comum, trazida desde a diáspora africana, a oralidade como forma de transmissão dos saberes e da cultura. Não por muito, encontra-se nos quilombos a figura dos *griots*, aqueles sujeitos portadores da memória e dos saberes de toda a comunidade, que estabelecem "o diálogo entre o indivíduo e a comunidade; entre comunidades ou grupos étnicos" (GUSMÃO, 1995, p. 120). Entretanto, essa oralidade não se circunscreve apenas ao que é falado ou transmitido de geração a geração, mas também está no fato material e físico, isto é, os sujeitos reconhecem a sua terra e o seu território como espaço de produção material da vida – e isso se coloca, no caso da Colônia do Paiol, na identificação das terras que pertencem a comunidade, os "troncos velhos" deixados pelos ancestrais, bem como as terras perdidas pela invasão de fazendeiros.

Para Gusmão (1995, p. 124), essa terra e território em comum partilhado torna-se "sinônimo de um conjunto de relações vividas; é trabalho concreto; é trabalho de uma memória que se fabrica conjunturalmente; é experiência pessoal e coletiva, relação cotidiana, organização e resistência". Portanto, torna-se visceral ir nessa oralidade, nessa memória socialmente construída, meio em que encontraremos as experiências e as marcas (físicas e simbólicas) carregadas por estes sujeitos ao longo da história.

O período colonial-escravocrata foi extremamente violento para o povo negro, que começava nas condições desumanas do tráfico de africanos, enclausurados nos porões dos navios[100], tendo como destino as diversas regiões das Américas. Como afirma Gorender (2016, p. 168), o tráfico tinha uma dupla face, pois permitia tanto aos vendedores africanos a obtenção de valores de uso (isto é, troca da pessoa do escravo por bens materiais), quanto aos traficantes europeus o "intercâmbio de valores de troca, circulação mercantil com objetivo de lucro". Enquanto vigorou, a escravidão foi lucrativa; e teve como marca constitutiva ser propriedade de outro ser humano. Como mercadoria, o escravo estava sujeito aos mandos do seu senhor ou de seu proprietário, podendo ser vendido, doado, emprestado, transmitido como herança, penhorado e violentado. As lembranças da escravidão estão incrustadas nas memórias dos moradores da Colônia do Paiol, como relata o Sr. P.M., um dos anciões da comunidade:

[100] Gorender (2016) explica que a superlotação devia ser a regra. Isso se explica pela diferença do preço de compra do escravizado na África e sua venda no Brasil. Para o autor, dada as condições invariáveis quanto aos gastos de transporte, quanto maior o número de negros transportados, maior a possibilidade de lucro, apesar das mortes no trajeto: "suponhamos que o transporte de cem escravos assegurasse uma perda nula, exclusão feita de acidentes, prolongamento imprevisto do tempo de viagem, epidemias, etc. Mas, se o navio transportasse duzentos escravos e tivesse uma perda de 10% para baixo, o lucro seria consideravelmente maior para o traficante em termos absolutos e em relação ao investimento total" (GORENDER, 2016, p. 171).

> Hoje, graças a Deus, a pessoa é senhor de si com poder de Deus. Porque de primeira era uma coisa que era mandada. Os negros eram tudo mandado, não podia desobedecer ordem de jeito nenhum. Aí, de dia trabalhava. Quando chegava de noite, aí eles começavam a dançar congada, maculelê, para eles ficarem alegres e tirar aquele sentimento que tinha dentro deles, porque trabalhavam, mas sentido. Que além de trabalhar, ainda apanhava, tomava empurrão, chibatada, amarrado no tronco. É uma coisa muito triste para os negros. (Entrevistado Sr. P.M.).

Contudo, também houve processos de resistência e contestação da ordem social e político-econômica escravista, tendo a formação dos quilombos uma das expressões mais significativas do protesto negro. Ou seja, a pessoa do escravo poderia ser vista como coisa ou mercadoria para o sistema econômico escravista e a classe senhorial, porém possuíam atividade própria, experienciavam suas condições degradantes de vida.

No caso da Colônia do Paiol, o documento mais antigo que trata da escravidão – levantado por Silva (2005) – está no testamento do dito capitão Manoel Ribeiro Nunes, fazendeiro e pai de José Ribeiro Nunes (quem doou as terras da Colônia do Paiol), datado em 1862. Esbarra-se aqui na escassez de registros escritos ou documentos que detalhassem como eram as relações locais e qual era o grau de inserção econômica das fazendas. Porém, de acordo com Silva (2005, p. 228), com a decadência da mineração no século XVIII e a reorientação econômica da Zona da Mata Mineira, fundaram-se ali "fazendas de gado, fizeram grandes plantações de milho, feijão, mandioca e fabricaram queijos", apesar do café ter ganhado notoriedade nos séculos XIX e XX. Ou seja, é possível (conforme os relatos dos sujeitos) que grande parte da produção das fazendas no entorno da Colônia do Paiol não estivessem integradas ao comércio externo, e sim voltadas para o abastecimento interno e das cidades[101].

Quando ocorre a abolição da escravidão, processo que se arrastou ao longo do século XIX, a exemplo da Lei Euzébio de Queiroz (1850) e do Vento Livre (1871), apesar das burlas, contrabandos e deslocamento interno de escravos (para regiões onde se demandavam maior força de trabalho), a condição de trabalhador livre para os escravos recém-libertos continuaria dramática. Como afirma Martins (2010, p. 35), "o capital se emancipou, e não o homem", isto é, se por um lado interrompeu-se a inversão ociosa de capital na pessoa do escravo, liberando os custos de aquisição e reprodução da força de trabalho (a emancipação do capital), por outro "a libertação do escravo não o libertava do passado de escravo; esse

[101] No inventário de Carlota Theotonia, mãe do fazendeiro José Ribeiro Nunes, datado de 1863, estavam arrolados 25 escravos, sendo que nove pessoas tinham entre 2 a 15 anos (SILVA, 2005). A partir de Gorender (2016), entendo que estes fazendeiros eram pequenos escravistas, que não possuíam tanta força econômica, mas eram fundamentais para a manutenção política e social do sistema escravista.

passado será uma das determinações da sua nova condição de homem livre" (MARTINS, 2010, p. 34).

Impera aqui diversos fatores dessa nova condição, tais como a não integração na sociedade de classes e a concorrência com o imigrante (FERNANDES, 1965b), a marginalização no acesso à terra (seja no campo ou na cidade), e o violento estigma, preconceito e discriminação racial que marcou o período colonial-escravocrata e é marca ainda hoje de um racismo estrutural, engendrado pelo capitalismo.

O quilombo Colônia do Paiol surge a partir da doação de terras do fazendeiro José Ribeiro Nunes a nove de seus ex-escravos, no ano de 1892. No testamento, prescreve que os nove herdeiros podem "(...) *gozar dodito terreno do Paiol como d'elles próprios, senhores e possuidores desfructando em sua vida e por morte dos mesmo passaram aos seos descendentes directos sem que possam vender ou alienal-as por contracto de tempo*" (SILVA, 2005, p. 360). Chama atenção no trecho do testamento, transcrito de forma literal, que a doação não possibilita a venda ou transferência para outrem, cabendo aos libertos somente o uso das terras. Por meio da memória coletiva dos moradores da comunidade, tal doação representou um ato de bondade ou de reconhecimento da lealdade conferida a José Ribeiro Nunes[102], conforme aponta o Sr. P.M.:

> Quando veio essa questão para a comunidade, que o José Ribeiro Nunes... Que eu fiquei sabendo que o José Ribeiro Nunes doou, Deus dá a ele o descanso em paz, porque ele foi um fazendeiro muito bom. E foi um fazendeiro que tocou no coração dele, que ele tinha os nove herdeiros, mas que ele não queria deixar eles sacrificados no dia de amanhã. Ele reconheceu que ele tinha tudo que ele tinha porque os nove herdeiros que estavam com ele trabalhou, ajudando a ele ter aquilo. (Entrevistado Sr. P.M.).

É interessante notar alguns aspectos desse relato. Até a pesquisa de Silva (2005) este testamento ou documento escrito permaneceu oculto, sendo lembrado somente na memória individual e coletiva dos moradores quando se referiam ao fazendeiro que doou as terras da Colônia do Paiol, dando legalidade e legitimidade à ocupação e, como pretendo abordar, no reconhecimento da comunidade enquanto quilombo. Essa memória, passada de geração a geração por meio da oralidade, contribuiu para validar o mito de fundação da comunidade, que para Gusmão (1995, p.123) se refere na identificação dos sujeitos individuais e coletivos em descender de um ancestral fundador (no caso da Colônia do Paiol, os nove herdeiros),

[102] Estou de acordo com Silva (2005) quanto ao fato do quilombo Colônia do Paiol não surgir de um conflito aberto com seus senhores, mas oriundo de um pacto com os recém-libertos.

confirmando o direito de estar naquela terra "deixada por direito ou herança aos de agora". Este mito é reafirmado no presente como instrumento de luta pelo território quilombola.

Por outro lado, recorrer a doação do fazendeiro José Ribeiro Nunes apresenta-se como uma contradição. De fato, ter acesso a terra em um período pós-escravidão justifica a fala do Sr. P.M., ao dizer que "se não fosse isso, eu estava morando com fazendeiro, meus irmãos estariam morando em outros fazendeiros, não tinha onde morar (...)". Porém, o que se sucedeu ao longo do tempo revelou-se que a caridade ou benevolência do fazendeiro José Ribeiro Nunes não ia mais além do que a simples aparência, isto é, a doação teve como contrapartida uma nova relação de submissão e de exploração para os/as trabalhadores/as da Colônia do Paiol: sobreexploração da força de trabalho, trabalho análogo a escravidão, expropriação das terras doadas e, por consequência, condições de mais absoluto pauperismo.

Ao tratar sobre as alforrias no sistema escravista, Gorender (2016) afirma que elas permitiam a classe senhorial se livrar de escravos imprestáveis, incitar a fidelidade de determinados tipos de escravos e constituir uma fonte de renda acessória do pecúlio acumulado pelo cativo[103]. As alforrias podiam ser também condicionais, oriundas da "promessa de emancipação após a morte do senhor, ou com cláusulas de serviço a parentes, de permanência na mesma tarefa e outras análogas" (GORENDER, 2016, p. 383). Os aspectos de lealdade e obediência traziam traços de relações patriarcais que, além das relações de gênero, mantinha certa dominação senhorial e manutenção do sistema social. Como afirma Thompson (1998, p. 49), a respeito da posição de patronagem da aristocracia e da *gentry*, com seus gestos de aparente benevolência aos pobres, mantinha-se um certo "lubrificante social", para fazer com que "os mecanismos de poder e exploração" se tornassem mais suaves.

A analogia para com a questão das alforrias ajuda a esclarecer que a doação das terras por parte do fazendeiro José Ribeiro Nunes atuou dentro deste aspecto condicional, patriarcal e patronal. Isso se justifica não só pelo caráter inalienável da terra doada, expressa em testamento (como salvaguarda jurídica, que pouco fazia diferença para os moradores da Colônia do Paiol, afinal, não tiveram acesso a esse documento escrito), mas, especialmente, para manter a força de trabalho disponível para as fazendas no entorno, mantendo o vínculo dos trabalhadores com os fazendeiros em um período pós-abolição – e com implicações em possível escassez de mão de obra, sobretudo, por se tratar de fazendas pouco dinâmicas e integradas do ponto de vista econômico.

[103] Para Gorender (2016, p. 382), existiam certas características e padrões nas alforrias, tais como: seu elevado preço; maior número de alforrias nas conjunturas de depressão econômica e menor nas fases de prosperidade; o caráter condicional (do alforriado continuar no sistema de trabalho para determinada família ou fazenda) ou incondicional; maior proporção urbana que na rural; maioria entre mulheres, domésticos, idosos e inválidos.

É contraditório perceber que, em um primeiro momento, aliás, durante quase todo o século XX, a doação atuou como um cativeiro da terra para os moradores da Colônia do Paiol. Isso se deve ao fato de que as condições de vida e trabalho vão se desenrolar em um elevado grau de exploração, fome e miséria. É a realidade desnuda do Brasil agrário, engendrada pela classe dos burgueses e proprietários de terra e de um capitalismo dependente voraz e destrutivo, que se intensifica ainda mais para os/as camponeses/as. Por diferentes percepções e memórias, os moradores da Colônia do Paiol relatam como era viver no passado ou das lembranças transmitidas de geração a geração. A fome era ambiente comum e as formas de alimentação – que entendo como aspecto não só vital à manutenção de um organismo vivo, mas que envolve a dignidade humana – eram extremamente precárias. É o que sucede no relato a seguir:

> Teve época da gente comer banana cozida. Esse inhame grande aí, a gente cozinhava. Meu pai gostava de engordar um porquinho, aí mandava nós arrancarmos inhame para cozinhar para os porcos; e chuchu, essas coisas. Nós comíamos. Cozinhava aquele inhame que estava cozinhando para os porcos, nós comíamos ele. Passava açúcar ali, outra hora sal e comia. Tinha vez que era muito difícil. (Sr. P.M.).

Por outro lado, nos relatos das entrevistadas N. e C., as estruturas físicas também eram precárias: casas de pau a pique, de sapê, com pouco ou nenhum móvel. Entretanto, tal realidade não impedia que se formassem laços de solidariedade e trabalho coletivo ao longo do processo histórico. Os mutirões entre as famílias eram mais frequentes na comunidade, seja na construção das casas (existiam, inclusive, oleiros na comunidade) ou no sistema de troca dia, isto é, momento em que as famílias ajudavam no roçado de outras famílias, de forma mútua e sem envolver salário. Também existiam as hortas e plantações de gêneros agrícolas, tais como o inhame, batata doce, mandioca, abóbora, milho, feijão e arroz. Quando carecia de determinado alimento, a troca ou a doação eram comuns, como relata a entrevistada C.: “as vezes acabava, tinha que pedir ao vizinho emprestado. Era assim. Tinha que pedir um pouquinho de açúcar, que às vezes não dava durante a semana para comprar”. Quando era possível a criação de porcos, partilhava-se da gordura com outros vizinhos. Continua C.: “Minha mãe punha um pouquinho em cada vasilha, na sacolinha e a gente ia levar. (...) a gente levava para os vizinhos despejarem e voltava com a vasilha para traz. Aqui era tudo família, porque aqui era uma família só também”.

Em que pese a partilha e o uso comum da terra, ainda assim a realidade era de vulnerabilidade e miséria. Nem sempre o cultivo agrícola garantia o abastecimento

permanente das famílias, sujeita as variações do solo e do clima, e a criação de animais (o porco ou a galinha) esbarrava no preço de aquisição e no próprio custo/tempo de criação. Esta situação é uma das pontas que explicam os processos de expropriação sofrida pela comunidade ao longo do tempo. A insuficiência e escassez de alimentos, somado a insegurança quanto a ocupação nas terras, fizeram com que as famílias ora cedessem pedaços de terra em troca de alimentos – em alguns casos específicos, chegava-se a perder as terras por meio de jogos de baralho –, ora se viam impotentes frente ao avanço das cercas das fazendas do entorno. Na memória coletiva dos moradores, é lugar comum a afirmação de uma perda de mais de 90% do território original ou ancestral, conforme buscamos sinalizar na delimitação atual da comunidade (anexo: imagem 3 e 4). O Sr. P.M. relata este processo:

> (...) No tempo dos antigos era muito apertado, ganhava mixaria para alimentar, para fazer as coisas que era preciso e necessário para dentro de casa. Era muito difícil. Então, o que que eles faziam? Ia atrás daqueles que eram melhores de vida, essas coisas, e falava com eles: "rapaz, eu estou sentindo sacrificado, minha casa está nessa e nessas condições, minha família está precisando, eu estou precisando e não tem como, onde é que eu vou tirar isso aí?" Aí aqueles que eram altivos, pegavam e falavam assim: "não, eu te empresto o dinheiro". Dava uma mixaria. Outra hora: "não, vou lá e compro para você uma sacola de arroz, uma gordura, um alimento. Mas, você vai fazer isso comigo: você vai me dar um pedaço de terra lá. Nós vamos fazer um valo, você vai me dar e eu vou fazer um valo". É por tanto, que você roda a roda aí que tem valo para todo lado. (Entrevistado Sr. P.M.).

O valo tem por mesmo significado a demarcação das terras por meio das cercas naturais. Por parte dos fazendeiros, tudo era feito sem qualquer assinatura ou documento. Como lembra a entrevistada N., as pessoas da comunidade "não entendiam, não sabiam ler, não sabiam escrever; o que os outros falavam, eles aceitavam". O domínio da escrita e da estrutura jurídico-política acabavam por privilegiar os fazendeiros, aproveitando-se deste recurso e das precárias condições de vida dos moradores da Colônia do Paiol. Trocar a terra por alimento (que podia ser também por gordura, carne[104], toucinho, fumo ou cachaça) era apenas uma das formas possíveis de expropriação, pois a isso se junta a invasão propriamente dita, como relata a entrevistada M.F.:

> Eles não tinham o que comer, e falavam: "eu te dou isso, você me dá um pedaço de terra". Mas, é bem estranho porque é muita terra que foi perdida. Eu acho, analisando bem hoje, nos dias de hoje, eu acho que foi muita invasão sim. E foi expulsando e eles nem perceberam. (...) É muita terra, a gente observa hoje, é muita terra que foi se perdendo. (Entrevistada M.F.).

[104] Alguns relatos apontam que a carne era proveniente de gados que morriam nas fazendas.

Por fatores e circunstâncias históricas específicas, mas por objetivos comuns, tal expropriação seguia o que fora a política dos cercamentos (THOMPSON, 1998), de expulsar e retirar as famílias da Colônia do Paiol do uso de suas terras; ou a acumulação primitiva a que Marx (2017) se refere, de retirar dos/as trabalhadores/as qualquer acesso a bens ou meios de produção e de trabalho que não fossem a sua própria força de trabalho. Silva (2005) chega a narrar que, após as cercas, os fazendeiros impediam os moradores da Colônia do Paiol de tirar até a lenha seca, já desprendida das árvores, dizendo que não pertenciam mais aos moradores – apesar da queixa destes em defesa de uma prática costumeira, comum ou popular. Ou seja, foi o roubo da terra por parte dos fazendeiros, transformando-a em propriedade sua, a partir de métodos oportunistas e de chantagem. Este é um dos elementos que explicam a concentração fundiária no Brasil e a sua apropriação para os interesses capitalistas e dos proprietários de terra, já que, para além das leis que favoreceram historicamente a classe dos ruralistas, a coerção, a generalização da violência e a grilagem foram e são técnicas comuns lançadas contra as comunidades e povos do campo.

Portanto, as condições de expropriação e de precárias condições de vida fizeram com que os moradores da Colônia do Paiol estabelecessem relações de trabalho com os fazendeiros no entorno da comunidade, ou seja, vender a força de trabalho para garantir, fundamentalmente, o sustento das famílias. A partir dos relatos dos entrevistados, três principais tipos de trabalho eram realizados: (I) nas casas de família, por meio de serviços e atividades domésticas; (II) a meação ou parceria, que tomaremos aqui como a produção capitalista com base em relações não capitalistas de produção; (III) e o contrato temporário ou sazonal, com deslocamento de trabalhadores para fazendas de outros municípios ou Estados.

A respeito do trabalho em casas de família, este poderia ser feito tanto nas casas dos fazendeiros, ao redor da comunidade, quanto em cidades (predominantemente em Juiz de Fora-MG e Barbacena-MG, dois municípios próximos a Colônia do Paiol). Quanto ao trabalho nas fazendas, o elemento comum na memória dos entrevistados é a sua realização por parte das mulheres, desde criança, ou seja, era o trabalho infantil, com idades que variavam entre 10 e 15 anos. A entrevistada N. relata as tarefas realizadas em casa de fazendeiro:

> Eu, com dez anos trabalhava na casa dos outros. Era uma casa de doze cômodos, duas crianças. Lavar, passar e cozinhar com dez anos. E eu tinha que arar taco, eu tinha que varrer aquilo muito bem varrido, eu tinha que lavar aquelas vasilhas muito bem lavadas. Tinha que pôr para secar no sol, não era com pano (...). Era no sol, você areava tudo e punha lá no sol. E cuidar de criança. 11 horas a mulher chegava, 11:30 no máximo. Chegava lá do grupo, o almoço tinha que estar pronto para ela almoçar. Aí eu tinha que arrumar a cozinha, eu tinha que lavar a roupa. Tinha o

> quintal para varrer porque casa de fazendeiro tem tudo isso (...). Então, até os onze anos eu fiquei em Bias Fortes, trabalhando. (Entrevistada N.).

Nos levantamentos de Silva (2005), uma moradora chega a narrar casos de violência e coação explícita, tais como agressões físicas, palmatórias, restrições e controle de alimentos[105]; tudo isso em meio a imposição do silêncio das crianças por parte dos fazendeiros, ou seja, a elas cabiam somente o árduo trabalho. Concordo com Silva (2005, p. 273) quanto ao fato de que "apesar de serem livres, os habitantes da Colônia do Paiol continuaram a ser escravos", tanto pela exploração intensa da força do trabalho, quanto de uma estrutura racista herdada do período colonial, que inferioriza e desumaniza o negro nos aspectos corpóreos, estéticos, culturais, identitários etc. Como afirma Fernandes (2017, p. 83), é reflexo de uma falsa abolição, "que só emancipou os senhores de suas obrigações econômicas, sociais e morais diante do escravo".

Quanto ao trabalho nas casas de família em centros urbanos, tinha por objetivo central o recebimento de salário para ajudar e melhorar as condições de vida das famílias na Colônia do Paiol. Em um cenário de pauperismo e vulnerabilidade, migrar para as cidades representava a possibilidade de não estar submetido às relações de trabalho e de vida em sua própria comunidade. Contudo, esse processo migratório não ocorreu de imediato e esteve situado mais especificamente a partir da década de 1970. Por um lado, isso se deve ao fato da decadência das fazendas em virtude do rebaixamento dos preços dos produtos agrícolas, da queda do preço do leite e da lei de usucapião[106] (SILVA, 2005), por outro, as possibilidades quanto as vias de acesso para as cidades no entorno. É recorrente o relato da precariedade com que era o trajeto que ligava Colônia do Paiol à cidade de Bias Fortes, sendo feito a pé ou a cavalo. Além disso, até hoje as vias de acesso para Bias Fortes são feitas por estradas de terra, o que aumenta o tempo de deslocamento e está condicionado as questões climáticas.

A moradora N. narra a sua experiência na cidade:

> (...) até os 11 anos eu fiquei em Bias Fortes, trabalhando. Um ano eu fui para Barbacena. Só em Barbacena fiquei 3 anos, em casa de família também. Cuidando de casa, lavando, passando, cozinhando e cuidando de criança. (...) Então, quer dizer, foi uma infância boa que eu tive. Trabalhando, mas, foi boa porque eu tinha aquele pouquinho de dinheiro, eu dava para os meus pais e eles deixam um

[105] Na entrevista concedida a Silva (2005), tal moradora (já falecida) relatou que, quando cozinhava, a patroa averiguava e contava os pedaços de carne na panela, apesar da fartura de alimentos na casa do fazendeiro.
[106] Se refere a Lei n°6.969, de 10 de dezembro de 1981, que dispõe sobre a aquisição, por usucapião especial, de imóveis rurais. Estabelece que todo aquele que não seja proprietário rural ou urbano, mas que ocupe uma propriedade por cinco anos ininterruptos, não excedendo 25 hectares, poderia requerer o título de proprietário. Para Silva (2005), os fazendeiros pararam de arrendar as terras para a meação, por um suposto receio de perder suas terras.

> pouquinho comigo, para mim comprar uma roupa, para mim comprar um sapato. Para me pagar a passagem para vir aqui, porque todo mês a gente tinha que vir em casa para ver os meus pais. A gente trabalhava e aí a gente vinha no sábado; e no domingo de tarde a gente ia embora porque tinha ônibus a tarde para Barbacena. (Entrevistada N.).

Escaparia das minhas pretensões encontrar os motivos pelos quais a moradora N. identifica como sendo boa a sua infância, apesar de em outros momentos de sua entrevista relatar as dificuldades pelo qual passou. Porém, creio que a contribuição de Silva (2005, p. 314) é importante quanto ao confronto geracional, especialmente "com relação ao comportamento da nova geração, influenciada por essa nova cultura de massa, incompatível com a formação que os mais idosos receberam". Se este é ou não um elemento decisivo na análise, fato é que a situação de precariedade era tão intensa, que qualquer elevação na condição de vida era vista como uma conquista, uma superação das dificuldades em que se encontrava anteriormente. Não por muito, o relato sobre as vestimentas é presente na fala dos moradores. De acordo com N., "até roupa, a minha mãe fazia na mão, de saco branco, para a gente vestir". Por outro lado, encontra-se nas memórias de homens e mulheres falas de que só foram calçar um sapato quando jovens ou adultos (SILVA, 2005). Isso revela, principalmente, as profundas desigualdades de acesso, oportunidade e de condições de vida dignas na nossa sociedade, que se agudiza ainda mais em relação aos negros/as – conforme abordei no capítulo IV.

Trabalhar na cidade permitiu ajudar financeiramente as famílias, recebendo um pouco a mais do que ficando na comunidade e abrindo possibilidades de trabalho em outras atividades, além de domésticas, nos setores de serviços (por exemplo: pedreiros, serventes, atendentes etc.) e, em alguns casos, a continuação dos estudos e formação em universidades privadas, como é o caso dos cursos de pedagogia e técnico de enfermagem – ambos relatados nas entrevistas. Porém, este processo não isentava das dificuldades, isto é, se arriscar nas cidades é se esbarrar também com as condições objetivas de vida, tais como emprego, moradia, saúde, alimentação, assim como da discriminação e racismo. Ao pesquisar a situação dos/as trabalhadores/as que saíram da Colônia do Paiol para a cidade de Juiz de Fora, Silva (2005, p. 295) afirma que um dos aspectos positivos foi o contato com o "cinema, teatro, movimentos de consciência negra [...]", possibilitando "enxergar sua realidade e a de suas famílias de maneira diferente".

O segundo tipo de trabalho na Colônia do Paiol, que se realizou de forma mais intensa até a década de 1970 e 1980, foi a meação ou parceria, realizado tanto por homens, quanto por mulheres. Neste sistema, o fazendeiro arrendava as terras para os/as trabalhadores/as da

Colônia do Paiol para o cultivo de diversos gêneros agrícolas (milho, feijão, arroz, café etc.), dividindo por igual a produção final, isto é, metade para os trabalhadores, metade para os fazendeiros – poderia ser também a terça, em que a terça parte da produção final era apropriada pelo fazendeiro. Silva (2005) destaca que em algumas ocasiões o fazendeiro concedia aos trabalhadores/as um pequeno pedaço de terra para cultivo próprio, de outros gêneros agrícolas afora do combinado na meação. A entrevistada N. relata como era esse sistema:

> A terça era assim: você plantava lá, dava dois carros de milho, quando era terça. Aí você tinha um carro e meio, e o patrão tinha meio. Você colhia dez sacos de feijão. No cálculo, quatro era do fazendeiro, seis era seu. Então, era aí que a gente sobrevivia porque aí não precisava de comprar o feijão, o arroz. O arroz era a mesma coisa. Dava lá dez sacas de arroz, seis era meu, quatro era do fazendeiro. Aí era terça. E quando era meia: colhia dez, cinco era do fazendeiro, cinco era seu. O milho era a mesma coisa. Se era dois carros de milho que você colhia, porque era carro de boi. Era um carro para você, outro para o fazendeiro. Tudo era desse jeito. (Entrevistada N.).

Entretanto, essa relação de trabalho guarda condições de intensa exploração, coação e de trabalho não pago. Quando Martins (2010) analisou o regime de colonato entre o final do século XIX e início do século XX, por meio da introdução da mão de obra imigrante para o trato das fazendas de café face a crise da escravidão (com o consequente aumento do preço de aquisição de novos escravos), apontou como este regime favoreceu aos fazendeiros, especialmente, a partir de uma produção capitalista com base em relações não capitalistas de produção, o que permitiu ao fazendeiro ganhar como capitalista e pagar como senhor de escravo (MARTINS, 2010). Em primeiro lugar, o colono que chega ao Brasil é subvencionado, a partir dos investimentos feitos por fazendeiros, mas que depois ganhou a intervenção pelo Estado – o que liberou os gastos dos fazendeiros na importação do imigrante e permitiu a expansão das terras destinadas ao café. Como lembra Martins (2010, p. 58) "todo o debate parlamentar sobre a abolição da escravatura foi, ao mesmo tempo, um debate sobre a propriedade fundiária e sobre a colonização".

Se na escravidão o capital se imobilizava na pessoa do escravo, como aquele produtor de valor, com a abolição e o trabalho livre a renda capitalizada no escravo se transfere para a renda territorial capitalizada, ou seja, "a propriedade do escravo se transfigura em propriedade da terra como meio para extorquir trabalho do trabalhador e não para dele extorquir renda em trabalho e produto" (MARTINS, 2010, p. 48). Com o advento do trabalho livre, a terra tornava-se cativa, como meio também de impedir o seu acesso por parte do imigrante ou do

próprio escravo liberto – daí se tem a explicação da Lei de Terras de 1850, que revogou a concessão por meio das sesmarias, estabelecendo a sua aquisição por meio de um contrato exclusivo de compra e venda.

Para este colono, enquanto trabalhador livre, não existia uma alternativa que não fosse trabalhar nas fazendas de café, tanto por não ter meios de adquirir a propriedade da terra, quanto das dívidas compulsoriamente acumuladas, pois a subvenção dada pelos fazendeiros não acontecia de forma gratuita, ficando o colono preso a fazenda, através de uma servidão por dívida (MARTINS, 2010), ou seja, o colono não era totalmente proprietário da sua própria força de trabalho.

Em síntese, o regime de colonato funcionava por meio de um contrato, em que o fazendeiro arrendava sua terra para colono, cabendo a este o trato do cafezal e a possibilidade (quando era permitido) de plantar outros cultivos fundamentais para a subsistência e manutenção de sua família – cujo excedente poderia ser comercializado e, com o dinheiro, comprar outra mercadoria de que necessitava. Entretanto, o pagamento que o colono recebia pelo trato do café era inferior ao que de fato valia. Aliás, mesmo quando recebia o ínfimo pagamento, não se livrava das extorsões nas fazendas, tais como os elevados preços nas vendas/armazéns de alimentos ou mantimentos, que pertenciam aos fazendeiros, dificultando ainda mais as condições para se livrar da servidão por dívida (MARTINS, 2010).

De acordo com Martins (2010, p. 66), a questão fundamental do colonato estava no fato de que "não era o fazendeiro quem pagava ao trabalhador pela formação do cafezal. Era o trabalhador quem pagava com cafezal ao fazendeiro pelo direito de usar as mesmas terras na produção de alimentos durante a fase dessa formação". Tomando Marx (2017) como referência, no regime do colonato não se tinha salário que pudesse ocultar uma aparente troca de iguais[107], mas uma relação explícita em que o/a trabalhador/a tinha que trabalhar tanto para ele, quanto para o fazendeiro. Para Martins (2010, p. 74), o colono "se defrontava objetivamente com o instrumento de sua sujeição como coisa alheia", ou seja, sabia que o café que estava tratando pertencia ao fazendeiro. A aparente troca de iguais acontecia no final do processo, quando o colono entregava o café ao fazendeiro e recebia a quantia pelo cafezal colhido. Neste sentido, a mais-valia era pretérita, expressando todo o trabalho não pago (MARTINS, 2010).

[107] No capítulo IV, em que abordo a situação do negro na sociedade de classes, há a menção a respeito de como a forma-salário oculta a relação entre trabalho pago e trabalho não pago. No assalariamento, o/a trabalhador/a acredita que o que recebe representa de fato o preço da sua força de trabalho (aparente troca de iguais, entre quem vende e compra a força de trabalho), quando na verdade está sendo extorquido quando o capitalista aumenta a jornada de trabalho, retirando a mais-valia.

A referência ao regime de colonato ajuda a esclarecer como se deu o trabalho à meia na Colônia do Paiol. A diferença estava no fato de que os moradores da comunidade não chegaram ali subvencionados, o que a princípio livrou-os de qualquer servidão por dívida. Entretanto, essa terra que se torna cativa, propriedade do fazendeiro, operou-se de forma plena. Por mais que a terra fosse doada aos moradores da Colônia do Paiol, não podemos cair nos anacronismos: por não terem acesso ao documento escrito até o início do século XXI, achavam que eram invasores, que não tinham direito de permanecerem naquelas terras – apesar das oralidades dos moradores apontarem o contrário. Isso serviu como elemento de coação por parte dos fazendeiros, explorando de forma intensa a força de trabalho, ao passo que aproveitando-se da realidade de miséria para fazer avançar as cercas ou a expropriação.

A questão central do trabalho à meia era possibilitar aos trabalhadores/as da Colônia do Paiol ter condições mínimas de alimentação. Dos relatos dos moradores, tudo o que era colhido se utilizava para autoconsumo, nada se comercializava. Não se tinha salário, mas sim o pagamento semanal feito pelo fazendeiro, uma "mixaria" na visão do Sr. P.M., que entendo como o mínimo necessário para que o trabalhador pudesse reproduzir a sua força de trabalho. Com o pagamento semanal, os/as trabalhadores/as deslocavam-se à Bias Fortes para comprar alimentos de que necessitavam – nas vendas dos próprios fazendeiros. A entrevistada C. relata como era este processo:

> (...) era trabalho difícil para eles. Igual, era de sete a cinco da tarde, seis... Eles tinham que pegar cedo no serviço. Não tinha essa de mordomia não, era o dia todo trabalhando. E trabalhava na semana para comprar o alimento no sábado, eu lembro disso. Meu pai, sempre, todo sábado ia em Bias Fortes, buscava um pouquinho de cada coisa para comer durante a semana. Hoje, graças a Deus, a gente faz estoque em casa, compra tudo, não falta nada. Mas, antigamente era mais difícil. As vezes acabava, tinha que pedir ao vizinho emprestado. Era assim. (Entrevistada C.).

O morador M. também confirma essa versão:

> A pessoa tinha que trabalhar de segunda a sábado. Pegava o salário no sábado. Duas, três horas da tarde que parava, para depois ir correr para a venda para poder comprar o alimento, para poder trazer para a casa, para tornar aquele processo de novo. Nunca tinha muito, era sempre pouco. (Entrevistado M.).

A moradora M.F. detalha sua lembrança quanto a compra dos alimentos:

> Trabalhava e recebia por semana. E aí tinha que ir lá comprar os quilinhos, para poder no fim de semana ter o que comer, um pouco para comer. E muitas vezes ela foi, minha mãe. Ia a pé a Bias Fortes. Eu lembro que ela ainda lavava o saco branco, aí colocava de molho, porque não podia ir com aquele saco sujo. Que ela sempre foi aquela coisa: aquele saco era de fazer as compras. Aquele saco limpinho. Alvejava,

> colocava quarar, no sereno, para no outro dia bater e ficar aquela coisa bem limpinha, para poder estar indo a Bias Fortes com aquilo tudo limpinho para trazer os mantimentos (...) nas costas, que recebia a cada fim de semana. (Entrevistada M.F.).

Percebe-se nos três relatos que o dinheiro recebido pela semana trabalhada se prestava para levar um "pouco" de alimento, sem condições de fazer estoque ou de comprar outra mercadoria que não fosse o próprio alimento – e isso justifica os relatos quanto a precariedade das casas, a falta de estrutura ou a migração para as cidades. Por outro lado, mesmo com pouco, permitia acrescer ou suprir algum produto que não era cultivado na própria comunidade. Porém, caso faltasse algum alimento, era comum a doação ou a troca entre as famílias – quando isso era possível.

Quer fosse o feijão, o milho, o café ou o arroz, a meação durava todo o ciclo entre o cultivo e a colheita. Tal ciclo estava condicionado pelas questões climáticas, que influenciavam diretamente na produção. De acordo com Silva (2005, p. 17), "quando havia seca e não colhiam nada, os fazendeiros não negociavam, pegavam o pouco que era produzido", deixando os/as trabalhadores/as à própria sorte, agravando a realidade de fome. Porém, mesmo a repartição da colheita entre trabalhador e fazendeiro não garantia uma divisão justa. Como diz M.F.: "a meia que não era meia, porquê, por exemplo, ia lá, trabalhava, só que a meia melhor ficava com o patrão. Aquela meia que não era tão produtiva fica com a gente, com os nossos antepassados". Com isso, a parte que ficava com os/as trabalhadores/as acabava de forma rápida – por suposição, talvez houvesse diferença na qualidade dos grãos. Isso explica a queixa levantada pelo Sr. P.M. ao ser perguntado se a meação dava para sustentar as famílias:

> Não é que dava, assim, para viver a vida inteira, não é? E nem um ano inteiro. Porque às vezes a gente colhia, vamos supor, plantava aí, vamos supor, vinte litros de milho. Dava dois carros de milho. Era um para ele, o outro para a gente. Quer dizer, para a gente manter um fubá em casa, uma broa, a gente tinha. Precisava comprar não. (Entrevistado Sr. P.M.).

Não era só o ávido desejo dos fazendeiros em garantir que as melhores colheitas fossem por eles apropriadas, mas todo o processo de trabalho relatado pelos moradores revela como o advento do trabalho livre reproduziu as formas coercitivas ou análogas à escravidão. Para Martins (2010, p. 35) "enquanto o trabalho escravo se baseava na vontade do senhor, o trabalho livre teria que se basear na vontade do trabalhador, na aceitação legítima da

exploração do trabalho pelo capital", ou seja, era necessário um novo choque disciplinar, do açoite do senhor à esfola do trabalhador.

O Sr. P.M. narra como era imposto a disciplina no trabalho. O pagamento semanal feito pelos fazendeiros representava o total de seis dias de trabalho. Se perdessem um dia de serviço, implicava diretamente nos alimentos comprados para o sustento das famílias: "se a gente falhasse um dia, aquele dinheiro fazia falta para a gente comprar. E as vendas não vendiam fiado, era no dinheiro" (Sr. P.M.). Com isso, um dos aspectos de coerção se dava no controle do tempo:

> (...) Se perdesse um dia de serviço, perdeu mesmo. Se saísse 7 horas, isso eu cheguei a pegar, nesse Sr. **[nome do fazendeiro]** que estou falando. Você saia era para chegar lá 7 horas. Se você chegasse lá 7h 10min, ele olhava no relógio: "uai, por que chegou nesse horário? Por que você veio nesse horário? O horário de trabalhar, já falei com vocês, é 7 horas. Aqui é 7h 10min. Pode voltar para casa, amanhã vocês vêm mais cedo". "Não, Sr. **[fazendeiro]**, não faz isso não, pelo amor de Deus. Eu não posso falhar não, se eu falhar o que que eu vou... Chega no sábado, o que eu vou buscar para a minha família? Dinheiro não dá, porque eu falhei um dia. Nós devemos porque nós ganhamos, Sr. **[fazendeiro]**. Se nós ganharmos seis dias, pegar os seis dias e o senhor pagar nós, nós vamos lá na venda buscar ele **[alimento]**". (Entrevistado Sr. P.M.).

A lembrança do trabalho para este mesmo fazendeiro vem desde os tempos de criança/adolescente. Em outra passagem, relata como era o trabalho realizado aos 14 anos:

> (...) era muito sacrifício. Ia trabalhar para algum fazendeiro, nem era todos não, mas tinha uns que, Nossa Senhora, era sacrificado demais. (...) Quando eu fui trabalhar, a primeira vez que eu fui trabalhar, comecei com 14 anos. (...) Ele chegou e falou, que ele tinha uma moda de falar assim: "vamos no alto para nós enxergarmos Bias Fortes". Aquela galopeia, não é? Trabalhando naquele galope. Quando chegava lá no alto e aquela canoa de homem de 30 anos, ele punha eu para buscar água. Não tinha força, não é? Falava assim: "você não demora não, moleque. Pega a água e traz aqui". Aí eu tinha que ficar subindo com uma lata de 15 litros no ombro e morro acima para levar lá para ele. Chegava lá, voltada para buscar mais. Então, era muito sacrificado. (Entrevistado Sr. P.M.).

O emprego de crianças e adolescentes na meação não era algo incomum (tal como nas casas de fazendeiros), isto é, cumpriam uma função desde cedo em ajudar o respectivo núcleo familiar – seja levando alimento (marmita) ou ajudando diretamente os pais no roçado. Não tendo alternativas que não fosse oferecer a sua força de trabalho para os fazendeiros, desde cedo subtraiam-se as crianças do acesso à escola, nem tanto por uma questão de livre vontade das famílias, mas pelas condições estruturais e objetivas que se apresentavam. Até se tinha nos arredores da comunidade professores que alfabetizavam as crianças, mas não ia além do ensino primário. Para continuar os estudos, deveriam se deslocar para Bias Fortes, um trajeto

que era feito predominantemente a pé, sem contar que isso demandava das famílias um dispêndio financeiro para a compra de materiais escolares. Mesmo com a criação da escola na própria comunidade, por meio de Decreto Municipal no ano de 1962, a baixa escolaridade continuou[108]. Porém, em parte contribuiu com as famílias, tendo em vista a introdução da merenda escolar e o emprego de profissionais da própria comunidade na escola[109].

Mas, o relato do Sr. P.M. escancara outros elementos. Trata-se aqui da condição humana e de como as relações de poder e dominação no Brasil imprimiram suas marcas com base em uma estrutura racista. Concordo com Fernandes (2017, p. 39) ao apontar que o homem negro foi "empurrado para a franja dos piores trabalhos e de mais baixa remuneração, ele se sentiu, subjetivamente, como se ainda estivesse condenado à escravidão". Sentir-se subjetivamente também se refere ao próprio corpo negro. O Sr. P.M. traz essa marca quando relata que mesmo sem ter força, aos 14 anos de idade, carregava "15 litros de água morro acima" e ainda recebia o tratamento de "moleque".

O que quero afirmar é que dentro dessa "estrutura racial hipócrita, extremamente cruel e camuflada" (FERNANDES, 2017, p. 40), difundida pela classe burguesa e expressão do capitalismo que aqui se formou, reproduziu-se a ideia de que ao negro compete somente a ocupação nos trabalhos extenuantes ou secundários, qualquer que seja a idade[110]; relegados a ocupar uma posição inferior ou marginal na sociedade, negando-lhe, portanto, qualquer acesso a condições dignas de vida – como se negou historicamente à Colônia do Paiol.

Para manter a sua dominação e o controle sobre os/as trabalhadores/as, os fazendeiros estabeleciam certas estratégias, sobretudo, para manter o preço semanal da força de trabalho abaixo do que os/as trabalhadores/as consideravam como justo. No relato do morador M., caso uma pessoa não gostasse de trabalhar para determinado fazendeiro e buscasse trabalho em outra fazenda, não era aceito ou admitido. Ou seja, não só havia a comunicação entre os fazendeiros, como ao trabalhador restava-lhe aceitar as condições impostas, mesmo que se sentisse coagido e insatisfeito:

[108] Entendo que a continuidade nos estudos e a possibilidade de formação (inclusive, em universidades) ocorre quando há a decadência das fazendas no entorno da Colônia do Paiol, o processo de migração para as cidades (a partir dos anos 1970) e a chegada de empresas próximas a comunidade, com exigência de certo nível de escolaridade ou qualificação. O reconhecimento da comunidade enquanto quilombo também foi um processo decisivo para a educação escolar, fato que abordarei oportunamente ao longo do capítulo.

[109] O terreno para a construção da Escola Municipal Prefeito Joaquim Ribeiro de Paula foi doado por uma moradora da comunidade, que acabou tornando-se merendeira na escola.

[110] Perguntou-me se a sociedade brasileira ficaria mais estarrecida ou perplexa caso o relato do Sr. P.M. fosse vivido e contado por uma pessoa branca.

> (...) Se eu saísse daqui, para ir para lá, "por que você saiu de lá?". Já vinha cá perguntar o outro. Eles falavam assim, perguntavam o outro o porquê saiu de lá. Ai o outro lá não pegava, eu tinha que voltar quieto. Então, não tinha como aquilo. É o que eles queriam pagar, que eles pagavam. Não pagavam o mesmo preço. (Entrevistado M.).

Enquanto vigorou, a meação foi lucrativa para os fazendeiros. Apesar de não ter tido acesso a documentos que revelassem o balanço monetário das fazendas – o que se configura como uma lacuna nessa pesquisa –, pelo relato dos moradores, que trabalhavam e experienciaram diretamente a meação, existiu uma série de mecanismos impostos que livraram os fazendeiros de gastos adicionais. Para Oliveira (2005, p. 479), ao se utilizarem de relações de trabalho familiares, sem envolver mão de obra assalariada, capitalistas e proprietários de terra "recebem uma parte do fruto do trabalho dos trabalhadores camponeses, proprietários, parceiros, meeiros, rendeiros ou posseiros, convertendo-o em mercadoria e, ao vendê-la, em dinheiro", isto é, "transformam a renda da terra em capital". Mercadoria esta que além de ser retirada do trabalhador, nunca poderia ser de pior qualidade – daí a queixa de que a parte pior do produto da meia ficava com as famílias da Colônia do Paiol.

Por outro lado, ao arrendar as terras, os fazendeiros não despendiam nenhuma parte de seu capital para preparar a terra. Aqui, cabia ao trabalhador a tarefa de roçar o pasto, arar, cultivar e colher. O que era estabelecido no arrendamento se tratava apenas da divisão final do produto, seja o milho, feijão, arroz ou café. Ou seja, todo o processo de trabalho se constituía por uma série de trabalhos não pagos. Pode-se perguntar se o pagamento semanal feito pelos fazendeiros não estaria em contradição com essa afirmação. Porém, o que proponho na análise é que o pagamento se prestava exclusivamente para que o/a trabalhador/a se reproduzisse enquanto força de trabalho para o fazendeiro. Tanto que não ia além de algo "escasso", um "pouco", uma "mixaria", isto é, necessário apenas para o alimento das famílias, para as reposições vitais do seu organismo (apesar das condições precárias), e por ali se encerrava.

Cabe ressaltar que os moradores trabalhavam tanto para si, isto é, o trabalho necessário para a reprodução da sua força de trabalho, quanto para o fazendeiro, produzindo um excedente que seria apropriado. Realizavam o mais-trabalho, a partir da extensão da jornada de trabalho. Concomitante, tinha-se a sobreexploração dos/as trabalhadores/as, tanto por métodos coercitivos no trabalho (controle do tempo e ameaças), quanto no aproveitamento da condição de vulnerabilidade para forçar um trabalho a exaustão. Como vimos, a meação ocupava seis dias da semana na lavoura, de forma ininterrupta, sob pena de subtrair dos trabalhadores as condições básicas de sustento.

Por sua vez, o fazendeiro não só cobrou dos moradores pelo arrendamento, apropriando-se de parte da produção, como viu a sua terra sendo preparada, tratada e melhorada de forma gratuita. A barbaridade dessa relação desigual e de exploração é que muitas das vezes os moradores da Colônia do Paiol tiveram que trabalhar nas próprias terras expropriadas, configurando-se em um duplo saque feito na comunidade ao longo do processo histórico: na sua exploração enquanto trabalhadores e na expropriação das terras doadas.

Neste sentido, aludindo Martins (2010, p. 82) quanto a sua análise sobre o colonato, dentro das relações não capitalistas de produção havia uma série de "mediações sociais, culturais e simbólicas que faziam da herança do pré-capitalismo um capital social do capitalismo agrário nascente no Brasil". Herança esta que explica como o capitalismo dependente brasileiro foi se formando e necessitando de relações atrasadas para acentuar a acumulação de capital, ampliando a mais-valia com base na sobreexploração. Para a Colônia do Paiol, além de pertencerem a essa massa do campesinato violentado de todas as formas, agudizaram frente a uma estrutura social, política e econômica assentada na herança escravocrata, que empurrou o negro para as condições mais paupérrimas e miseráveis possíveis.

Entretanto, em que pese as relações de exploração e as condições degradantes de vida dos moradores, isso não significa dizer que não houve processos de resistência e questionamento quanto a exploração. O relato é extenso, mas significativo para compreendermos como se dava os processos de negociação e conflito, disputa e consenso com os fazendeiros da região. Para facilitar a transcrição e a identificação dos sujeitos envolvidos, coloquei N. para referenciar a entrevistada; A. para referenciar o funcionário que representava o fazendeiro – sendo este nomeado com a letra F. – e M. para referenciar o marido de N. Nesse diálogo, a entrevistada N. narra um caso específico da negociação do trabalho à meia e da colheita do feijão:

> A: "N, você planta ali, que ali a terra é boa".
> N: "Tá, mas como é que vai ser?".
> A: "Não, é de meia".
> N: "Tá. Mas você vai me dar a semente ou eu compro?"
> A: "Não, vou te dar".
> N: Aí me deu a semente e eu plantei. Aí depois colhi o feijão, deu bastante feijão. Aí depois colhi o feijão, bati o feijão, limpei. O meu eu abanei tudo, tudo limpinho, para trazer ele limpinho.
> A: "Não, N, eu vou levar o feijão para você".
> N: "Tá". Deixei o feijão lá. Acho que uns cinco sacos de feijão. Deu uns dez sacos. Na época dava muito. Plantava e se colhia mesmo. Aí, separei o meu, abanei tudo. Depois de limpinho, deu uns três sacos limpinhos, sem pedra, sem nada. Aí ele me olhou e falou assim:

A: “N, você tem que abanar o feijão do F”.
N: “O que?”.
A: “Não, você tem que abanar”.
N: “Não. Meia, eu tenho que abanar o meu. O do F é você que se vira. Sr. F e você que se vira. Eu não tenho que abanar feijão. Eu vou trabalhar, vou dar o feijão dele limpo, só para ele pôr no fogo, lavar e cozinhar? Não, não faço isso não”.
A: “Não, você tem que...”
N: Aí, começou a discutir nós dois. Aí eu falei: “A, quer saber de um causo? Fica com esse feijão tudo que eu vou embora. Quero feijão não”. Vim embora. Cheguei aqui nervosa, eu já precisando do feijão para mim cozinhar. Aí o “M” falou assim:
M: “Uai, cadê o feijão, você não trouxe?”
N: “Não trouxe porque o A queria que eu abanasse o feijão para o Sr. F. Não vou abanar feijão para ele não, ué. Ele tem que pagar alguém para abanar. Além de eu plantar, capinar, colher e dar a ele arrumadinho só para ele pôr na panela, eu vou fazer isso para ele? Não faço não. Larguei tudo para lá”. Aí, sentei. Estou tomando um café, naquele nervoso. Quando vê, ele chegou aqui com cavalo, com o saco de feijão.
A: “N, eu vim trazer o feijão para tu. Tu está certa, não tem que abanar mesmo não. O F tem que pagar alguém para abanar”.
N: “É, assim mesmo. Porque eu não sou obrigada a fazer isso não, não sou escrava não, meu filho. O tempo dos escravos, meus antepassados foram escravos, mas eu não sou não. Escravidão já acabou, uai, e eu vou fazer disso? Se fosse no tempo dos escravos eu fazia porque eu era obrigada a fazer. Porque se eu não fizesse, eu não pegava o meu. Mas, hoje eu não faço não, eu prefiro perder tudo. Eu compro”. Aí deixou o feijão aqui.
A: “Não, e amanhã você vai trabalhar”.
N: “A, lá não vou trabalhar mais não. Vou para outros lados”.
A: “Não, vai trabalhar sim, porque você precisa trabalhar. M está doente, não é M?”.
N: “Tá, mas eu não sou escrava não, meu filho. Eu sei dos meus direitos. Você acha que eu não sei dos meus direitos? Se bobear, eu levo até o Sr. F na justiça, porque estou trabalhando igual escrava lá para vocês. Limpo curral, ajudo a tirar leite, faço queijo. Não tenho conta de fazer isso não, uai”.
A: “Não, N, tu está certa. Não esquenta a cabeça não. Eu vou te ajudar”.
N: Ainda me deu mais um saco de feijão e deixou menos para o fazendeiro. Olha que beleza! Tive feijão para comer mais uns dois anos. Eu falei: “uai, eu tenho que fazer a minha parte, mas eu não sou escrava de ninguém”.

Quando Thompson (1998, p. 56) analisa a relação entre patrícios e plebeus na Inglaterra, bem como as relações de protesto e agitação popular frente a incipiente Revolução Industrial, afirma que a plebe talvez não fosse uma classe trabalhadora, que “talvez não tenha uma definição consistente de si mesmos no que diz respeito à consciência, à clareza de objetivos, à estruturação da organização de classe”; porém, continua, “a presença política da plebe, “turba” ou “multidão” é manifesta” (THOMPSON, 1998, p. 57). O que vem com essa afirmação é que a luta de classes precede a classe, ela está encarnada em sujeitos concretos, homens e mulheres que experienciam essas relações de forma individual ou coletiva. Ao recusar ‘abanar e limpar’ o feijão do fazendeiro (como um trabalho que não lhe cabia), a moradora N. deixa escapar a exata dimensão do antagonismo de classe, de campos opostos no terreno da produção; e ainda sinaliza para uma série de trabalhos realizados e que não foram

pagos (limpar curral, tirar leite e fazer queijo), tendo exata consciência da diferença com o trabalho compulsório ou escravo.

Isso não só revela uma presença política manifesta ou latente, mas mostra como a experiência se encarna em um processo dialético e de mediação com a realidade – portanto, processual e relacional. Ela surge em um ser social que pensa, reflete e sente, tratando isso no conjunto das relações sociais, neste caso, a comunidade. Além do mais, mostra como a formação da consciência é um constante fluir, a partir de condições objetivas e subjetivas determinadas. Neste sentido, há um outro aspecto que Thompson (1998) sinaliza: as relações de classe são negociadas. Vejamos outro trecho narrado por N. – dessa vez envolvendo o funcionário do fazendeiro e o fazendeiro (denominado como A. e F., respectivamente):

> N: Outra vez, estou capinando. Ele me olhou e falou assim:
> A: "N, você enfia a mão no meio das canas e tira o mato com a mão".
> N: "O que? Nunca! Me morde uma cobra aqui, quem vai me pagar parado? Sr. F não vai me pagar não, meu filho. E eu preciso trabalhar, que eu tenho que tratar dos meus filhos, porque meu marido está doente. Eu não faço isso não".
> A: "Não, mas tem que tirar, limpar no meio das canas".
> N: "Jamais eu faço isso. Não enfio a mão não. Não sei o que está enrolado lá no meio do mato. Me morde uma cobra" – e eu conheço de cobra, que eu vivo na roça – "me morde lá, e ai? (...) Cara, eu já sei o que meu pai passou com isso. Eu não faço isso não".
> A: "Não..."
> N: "Quer saber de um causo? Lá vou embora. Olha inchada aí, passa a mão você e capina". Vim embora para casa. Vou trabalhar nada não, para! Não sou escrava de ninguém não. Vim embora. De tarde, ele voltou atrás de mim de novo.
> A: "Vamos embora, para você trabalhar. Eu sei que você precisa".
> N: Aí, com isso era bom. Me dava leite, me dava queijo para mim trazer para as crianças. Todo dia eu trazia três litros de leite. Fazia doce para as crianças comerem. Não tinha dinheiro para comprar, eu fazia.

Chama atenção nos dois relatos que, ao final do seu protesto, a moradora comemora o fato de ter ganhado algo do fazendeiro (o feijão e o leite), estendendo o estoque de alimento para a sua família. Nas relações de patronagem entre *gentry*-multidão, Thompson (1998, p. 49) destaca que "os pobres, habituados a sua posição irrevogável, eram frequentemente transformados, pela sua própria boa índole, em cúmplices de sua própria opressão: um ano de provisões escassas podia ser compensado por uma generosa doação no Natal". A analogia é importante, pois apesar de entender os riscos e a exploração no trabalho (a cana que poderia ter cobra e o feijão que não limparia para o fazendeiro), acabava por estar submetida nas mesmas relações de patronagem; e o fazendeiro não só tinha consciência disso, como valia desse caráter assistencialista ou de caridade para manter o trabalhador a ele vinculado – voltando sempre ao trabalho no dia seguinte.

Por outro lado, pelas condições ali estabelecidas, havia uma certa relação de dependência entre trabalhadores/as e fazendeiros, apesar de extremamente desigual. Em certa medida, tanto o fazendeiro não podia se desfazer da força de trabalho, quanto o trabalhador não podia se abster das relações de trabalho com o fazendeiro, pois necessitava primordialmente do alimento para garantir suas necessidades básicas vitais. Mas, o que chama atenção é que mesmo sendo um relato particular da moradora N., isso mostra como foi se estabelecendo os conflitos locais (abertos ou não), a construção de uma experiência e consciência individual e coletiva que, mesmo embrionária, mais tarde se manifestaria no processo de reconhecimento da comunidade enquanto quilombola e a organização da AQUIPAIOL – e N., não por acaso, participou de todo este processo.

O terceiro tipo de trabalho identificado se refere ao trabalho temporário ou sazonal, em que os/as trabalhadores/as da comunidade se deslocavam para as fazendas de outras regiões (Estados ou municípios). De acordo com Silva (2005), os moradores da Colônia do Paiol se organizavam e associavam para formar o grupo de roçadores de pastos – que, posteriormente, contou com a presença de trabalhadores de Bias Fortes não pertencentes a comunidade. Os serviços poderiam ser variados, tais como a limpeza do terreno, preparação do pasto, plantio e colheita de gêneros agrícolas. O Sr. P.M., um dos mais antigos da comunidade, relata a sua experiência:

> Eu tinha vez de sair para trabalhar aqui, eu ia lá em Chapéu D'uvas **[represa]**. Saia por esses meios aqui andando aí, a pé. Andava o dia inteiro. Saía daqui quatro horas da manhã a pé, saia por esses meios aqui e ia embora para lá. Quando chegava... cinco, seis horas da tarde é que eu estava chegando em Chapéu D'uvas. Aí trabalhava lá na semana, a dia, que eu levava uns homens, que o homem **[patrão]** pedia para levar (...). Ficavam quinze, vinte dias (...). E teve vez, eu trabalhando com outro fazendeiro lá, tinha aquela samambaia grande. A gente tinha que entrar por baixo da samambaia para cortar. Quando a gente entrava por baixo da samambaia, jararacuçu, cascavel... Fazia aquelas camadas assim, samambaia fazia e elas estavam lá por cima. (Entrevistado Sr. P.M.).

Para termos uma dimensão, a distância entre Bias Fortes a Chapéu D'uvas (distrito de Juiz de Fora, onde se localiza uma das represas que abastecem a cidade) é de aproximadamente 45 km. Todo este trajeto era feito a pé pelo Sr. P.M. Quando perguntado sobre a forma de pagamento feita pelo fazendeiro, afirmou que era "dois cruzeiros" ou "dois mirreis" ao dia (totalizando "doze mirreis" por seis dias trabalhados) – uma "notinha amarela", lembra o morador. A remuneração era feita por meio de um contrato do fazendeiro com o responsável (intermediário ou turmeiro) por levar os trabalhadores (a turma ou camaradas), que durava em média de quinze dias a um mês. De acordo com a moradora N.,

caso o trabalhador não ficasse o período combinado, o patrão não pagava a passagem e não disponibiliza carro ou ônibus para trazê-los de volta. Em sua entrevista, relata como era o processo de contratação:

> Aí aqui tem sempre um que vai. Vai lá, vê a fazenda, combina com o fazendeiro (...) vê por quanto eles podem pagar, se é sessenta reais, se é setenta, se é cem reais o quadro. É hectare, mas aqui fala quadro. Aí o que acontece: eles vão lá, combinam, vem e chamam os camaradas. (...) Aí eles vão, trabalham. O dia que vem, já vem com dinheiro no bolso. O fazendeiro deu os dias lá também... o turmeiro é que vai lá, pega o dinheiro e paga a cada camarada. E vem com o dinheiro no bolso. É assim. Não tem esse negócio: "vou embora e o dinheiro vai ficar para trás". Não. Trabalhou, tem que receber. (Entrevistada N.).

Sendo o responsável por levar o grupo de trabalhadores, o 'turmeiro' acabava por negociar com o fazendeiro um preço capaz de cobrir as despesas com alimentação, transporte e para custear eventuais afastamentos por acidente no trabalho. Ou seja, o fazendeiro, real empregador, se isentava de qualquer responsabilidade pelo trabalhador. É o que relata o entrevistado J.:

> O que acontece: a gente vai, porque tudo que você vai resolver, você tem que resolver só com nós. O pessoal que a gente levou, você não tem nada a ver com eles, só com a gente. Você resolve tudo trabalhando, por exemplo, questão de preço, acerto, é tudo com a gente. E, inclusive, a gente, por exemplo, como não é de carteira assinada, a gente já pega a empreita, a gente já pega um pouco a mais para poder pagar eles a mais, porque não tem INPS, nem nada. Então, você já ganha mais um pouquinho porque se caso acontecer alguma coisa, você já tem como cobrir ali. (...) Por exemplo, se ficar dez dias parado, a gente é que tem que arcar, porque a gente é que pegou aquele compromisso, entendeu? (Entrevistado J.).

Mesmo sendo temporário, dependendo da distância e do tipo de trabalho, era possível ganhar um pouco a mais do que no sistema de meação, representando uma alternativa para as famílias da Colônia do Paiol. Contudo, apesar de J. garantir que o 'turmeiro' avaliava as condições sanitárias e dormitórios oferecidos pelos fazendeiros, isso não livrava da precariedade do trabalho, pois se tinha "desgastes em viagens longas, acampamentos mal cuidados, e oito ou dez horas de trabalho duro debaixo de sol e chuva" (SILVA, 2005, p. 329). Além disso, existiu casos em que o fazendeiro deixou de pagar os trabalhadores, como relata a moradora N.: "tem fazendeiro esperto ainda; uns até dão cano nos camaradas. Põe os camaradas para trabalhar, aí chega na hora e fala que o serviço está mal feito, que não vai pagar".

O trabalhador temporário, popularmente conhecido como boia-fria, escancara como se dão as relações de trabalho no campo. Expropriado de suas terras pelo avanço do latifúndio,

se submetem a tais relações e se deslocam para as diversas regiões do Brasil por não haver outra opção para o seu sustento e de suas famílias. Conforme vimos nos relatos acima, o empregador se desonera de qualquer despesa trabalhista (carteira de trabalho, INSS, salário etc.), valendo-se da situação de vulnerabilidade para explorar ainda mais o trabalhador. Não por muito, ainda acompanhamos casos análogos a escravidão, não só pelas condições precárias, como também a manutenção do trabalhador nas fazendas por um tempo além do estabelecido – em lugares ermos e de difícil acesso.

É consensual a identificação entre os moradores de que as condições de vida foram se modificando a partir da década de 1970. Em parte, isso se deve à chegada e instalação na comunidade do posto de saúde, energia elétrica, água encanada e pavimento (SILVA, 2005). Por outro lado, no âmbito do trabalho, verificou-se uma importante alteração nas relações com os fazendeiros. Conforme mencionei anteriormente, SILVA (2005) atribui a decadência das fazendas no entorno da Colônia do Paiol em função da queda dos preços dos produtos agrícolas e a lei de usucapião, abrindo um processo de migração para as cidades em busca de melhores condições de vida e trabalho. Porém, outros fatores podem ter atuado para enfraquecer as três principais formas de trabalho até então (meação, temporário e doméstico).

De acordo com os entrevistados, entre o final dos anos 1970 e início de 1980 chega nas adjacências da comunidade uma empresa dedicada ao plantio e corte de eucalipto, intitulada como 'Paraibuna'[111]. Mas, a entrada do eucalipto na região não se deu de forma casual, mas se conecta com um processo mais amplo, que também revela a exploração e expropriação contra as comunidades e povos tradicionais.

Brito (2017) destaca que o período de maior expansão do eucalipto se dá entre os anos 1967 e 1987, em aderência ao projeto de modernização da agricultura e inserção do Brasil no mercado internacional, através de fortes investimentos do Estado na agroindústria. Tirando a Austrália, o Brasil é o país onde mais se tem eucalipto no mundo. Em sua pesquisa, revela que dos 5,7 milhões de hectares ocupados pelo eucalipto, cerca de ¼ se localiza no Estado de Minas Gerais. Por sua rápida adaptação ao meio e acelerado crescimento, o que intensificou o seu uso e interesse no mercado, tem sido utilizado como matéria prima para construção civil, carvão, medicamentos, alimentos, assim como para retirada da celulose, necessária à fabricação de papéis e derivados (BRITO, 2017).

Contudo, reforçando a sua função de economia primária e agrário-exportadora, a monocultura de eucalipto no Brasil tem alterado as dinâmicas socioambientais, tanto pelo fato

[111] Não foi possível encontrar informações sobre a empresa.

de o eucalipto exaurir os recursos hídricos, modificando e derrubando flora e fauna, quanto por pressionar ainda mais a expropriação das comunidades e povos tradicionais, camponeses, indígenas e quilombolas (BRITO, 2017). Mesmo quando não expropria, impacta diretamente as comunidades cercadas por eucaliptais, desequilibrando as nascentes de água e a qualidade do solo.

Tal empresa (Paraibuna) empregava homens e mulheres da Colônia do Paiol, em um trabalho que envolvia o plantio, capino e corte, sugando boa parte da força de trabalho da Colônia do Paiol. De acordo com N., ganhava-se por produção, isto é, o tanto que cada pessoa conseguia plantar no dia: "por exemplo, era cinco centavos cada muda, um centavo, nem sei naquela época... não era centavo não" (entrevistada N.). A mesma moradora relata que era uma quantidade tão extensa de eucalipto que dava "uma base de mais de 400 km de eucalipto". Posteriormente, com a chegada de outra empresa dedicada ao eucalipto, a "Serraria Bias Fortes", já nos anos 1990, que de fato se implementa o trabalho assalariado. Para o morador M., este foi um fator decisivo para uma melhor estabilidade das famílias:

> Porque aí que já começou as pessoas já receber pelo seu trabalho, não é? Já começou a receber por dia [na empresa Paraibuna]. No fazendeiro era dia, mas você não recebia aquele salário digno. Que eu lembro muito ainda aqui na comunidade, que as pessoas antigamente compravam por quinze dias, eu lembro falando, meu pai falava. Era por semana. Você trabalhava para o fazendeiro, recebia o salário e ia lá na venda comprar. Aí, depois desse período, foi passando para quinze dias. Aí, depois acho que veio a Serraria, começou a pagar com trinta, as pessoas já começaram a ganhar salário, já começou a estabilizar melhor. (Entrevistado M.).

Relato semelhante aparece em N., afirmando quanto a opção dos/as trabalhadores/as, inclusive os mais jovens, pelo trabalho na Serraria:

> Eles preferem ir para Serraria. Lá eles pagam todo mês, tem o salário em dia. Todo dia dez, cai. E os fazendeiros também não pagam o salário completo. Eles pagam menos. Então, eles preferem ficar na Serraria, porque na Serraria sabem: "eu tenho meu salário, todo dia dez é dia de pagamento. Posso fazer o compromisso de comprar isso aqui, que eu tenho dinheiro para pagar". (Entrevistada N.).

Sem dúvida, a entrada da Serraria alterou as relações de trabalho na comunidade, sendo que este também é um dos motivos que levaram a decadência das fazendas, isto é, o deslocamento da força de trabalho para esta empresa – assim como o já mencionado processo migratório para as cidades. Tanto que, quando perguntada se os fazendeiros queixavam da falta de trabalhadores/as, N. respondeu que "muitos estão tocando braquiária nos pastos porque não tem quem roce", investindo na pecuária (criação de gado). É evidente que o

salário esconde uma relação de exploração e não encerra a subsunção da classe trabalhadora ao capital, porém, ainda assim, se afastam das explícitas relações de opressão e extorsões dos fazendeiros, cujo pagamento pelo trabalho ficava sempre no limiar para garantirem o mínimo de alimento.

Atualmente, grande parte dos moradores trabalham na Serraria (onde provém a maior renda), sendo poucos os que ainda mantém a meação ou o trabalho temporário com os fazendeiros. Com uma melhor infraestrutura e elevação da renda das famílias frente ao que era no passado, tem permitido às gerações mais novas continuarem os estudos (em alguns casos, ingressando em universidades públicas ou privadas) retornando para trabalhar na comunidade, como é o das entrevistadas M.F. e A., ambas formadas em pedagogia e professoras (ora atuando nas escolas do Estado, ora no município, por meio de contrato temporário). Já a moradora C. trabalha diretamente na prefeitura, sendo responsável pelo posto de saúde na própria comunidade.

A percepção da melhoria nas condições de vida na comunidade se expressa também em um importante relato da moradora L., conectando com as mudanças políticas e econômicas nas últimas décadas:

> Porque hoje até falam assim, que depois que entrou esse governo do Lula e Dilma, os fazendeiros falaram que não acha ninguém para trabalhar, ninguém para roçar porque todo mundo pede dinheiro e, agora, o justo. E eles não gostavam de pagar o justo, pagavam menos, não é? (Entrevistada L.).

Tive a oportunidade de debater como as políticas econômicas durante os governos do PT elevaram o patamar de consumo das massas populares a partir da expansão do mercado interno, realizando o mínimo de distribuição de renda (em alguns momentos, com elevação do ganho real no salário mínimo) e garantindo certas políticas públicas e sociais, como resultado do encaminhamento dos movimentos sociais populares. Em que pese a contrarreforma da previdência, flexibilização na legislação trabalhista e ao favorecimento do agronegócio (agudizando os conflitos no campo), agradando aos interesses do capital nacional e internacional, é compreensível a sinalização da entrevistada ao associar as políticas econômicas do governo Lula e Dilma (no âmbito trabalhista) como algo "justo". Contudo, é preciso ressaltar: a Colônia do Paiol certamente esteve submetida ao trabalho análogo à escravidão até 1970-1980 e com relações não-assalariadas até a chegada da empresa Serraria, já no fim dos anos 1990, ou seja, o rebaixamento das condições de vida era tão agudo, que

mesmo recebendo hoje um salário que não vai além do que o mínimo estabelecido (o que também é precarização), ainda assim era melhor.

Por isso, entendo que os/as trabalhadores/as da Colônia do Paiol continuam a pertencer as camadas mal remuneradas da classe trabalhadora, tanto pela sua posição histórica em zona rural, sujeitas as velhas relações de poder mandonistas e patronais, ampliando a sobreexploração da força de trabalho, quanto como comunidade quilombola, pertencente a massa da população negra que ocupa os piores índices socioeconômicos, ancorado a um perverso e cínico racismo estrutural.

As próprias políticas sociais compensatórias e focalizadas confirmam essa afirmação. Thompson (1998, p. 232) já sinalizava, para o contexto do século XVIII, como as leis de assistência aos pobres e a caridade atuavam como "elementos constituintes do sistema de propriedade e poder", como formas "diretas de comprar a não deflagração de protestos, ou até como uma recompensa pela inexistência de motins". Ou seja, percebe-se as estratégias da dominação de classe, de atenuar a miséria das massas em troca da manutenção de um *status quo* ou uma "espécie de tributo obrigatório para o exercício diário da hegemonia" (THOMPSON, 1998, p. 232). Para o capitalismo e a sua etapa neoliberal, as políticas sociais focalizadas não resolvem as questões estruturais, são verdadeiras migalhas para determinada camada social, onerosas para o capital e estratégica para fragmentar a classe trabalhadora. Entretanto, Thompson (1998, p. 233) adverte que mesmo sendo uma forma de controle social, tal caráter assistencial "pode ter acrescentado a sua migalha à sobrevivência de alguém".

Na Colônia do Paiol, um dos principais benefícios recebidos é o Bolsa Família, que complementam a renda de muitas famílias. Até pouco tempo, a comunidade recebia cestas básicas proveniente da Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB)[112], vinculada ao Ministério da Agricultura. Criada pela Lei n°8.029, de 12 de abril de 1990, tem por objetivos armazenar, conservar, formar estoques para regular os preços agrícolas, inclusive, adquirindo produtos por meio de recursos públicos – como é o caso, por exemplo, do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), com objetivo de incentivar a agricultura familiar[113]. A distribuição de cestas básicas é feita a famílias acampadas (incluídas no Programa Nacional de Reforma Agrária), indígenas e quilombolas, cuja quantidade e alcance depende do aporte de recursos públicos – o que se torna um problema, tendo em vista o privilégio histórico do

[112] Não foi possível verificar a data exata em que a comunidade parou de receber. Pelos relatos, foi entre os anos de 2015 e 2016.
[113] Ver em: <https://www.conab.gov.br/agricultura-familiar>. Acesso em: 29/03/2021.

Ministério da Agricultura aos interesses da classe ruralista em detrimento dos/as camponeses/as e dos povos e comunidades tradicionais.

A moradora "N" relata como era a destruição das cestas básicas para as famílias:

> Todo ano vinha, costumava vir duas vezes. Vinha no meio do ano, julho. Quando era outubro, novembro, vinha um caminhão lotado. Arroz, feijão, farinha, vinha tonelada mesmo (...). E ajudava porque cada um pegava lá cinco pacotes de arroz, mais de trinta quilos de feijão que pegava. Farinha de trigo, que vinha, era pacote fechado. Polvilho vinha, farinha de mandioca, leite em pó, açúcar, fubá, macarrão. Só sei que dava essas coisas assim… Macarrão dava cinco quilos para cada, farinha dava até mais de vinte quilos, que era muita farinha que vinha. Polvilho… Gente, como que fazia biscoito de polvilho. Então, não ajudava? Aí um mês que tu fica sem comprar quatro pacotes de arroz, já te ajuda (...).

Durante a pandemia do COVID-19, com início em Março de 2020 no Brasil, alguns moradores da Colônia do Paiol receberam tanto o auxílio emergencial[114], quanto cestas básicas distribuídas pela própria Prefeitura de Bias Fortes. Entretanto, o processo de distribuição das cestas básicas não contemplou todos os moradores, abrindo espaço para questionamentos e de um suposto favorecimento político a determinadas famílias – o que não me parece ser este o caso, isto é, a questão da relação política com a comunidade é muito mais complexa e incide sobre todo o conjunto comunitário, fato que pretendo analisar especificamente no tópico 6.3.

É evidente que tais políticas sociais, no caso da Colônia do Paiol, incide de alguma maneira nas condições de vida das famílias. Porém, o que elas revelam é a desresponsabilização do Estado quanto a situação estrutural de pauperismo das camadas mais vulneráveis da classe trabalhadora, ou seja, torna-se gestor da desigualdade social. Por outro lado, de uma só vez, contribui ao capitalismo e cumpre a função de reduzir os interesses dos/as trabalhadores/as ao nível mais elementar e econômico-corporativo possível, empurrando cada vez mais a classe que vive do trabalho em defender interesses localistas, perdendo a solidariedade de classe, a universalidade e, portanto, a totalidade (NEVES e PRONKO, 2010). Essa afirmação se faz notória quando observo na comunidade certas disputas internas (entre quem recebe ou não determinados benefícios) que só colocam trabalhador contra o próprio trabalhador. Isso também é reflexo histórico de como as comunidades quilombolas foram deixadas à própria sorte pelo Estado, o que reforça ainda mais a importância e a centralidade que ocupa os movimentos de luta popular.

[114] O valor foi destinado a trabalhadores informais, autônomos, desempregados e microempreendedores, cujas parcelas variaram de 600 a 150 reais por mês, a contragosto do governo Bolsonaro.

De todo o histórico até aqui apresentado, que teve como eixo central as relações de trabalho e exploração na Colônia do Paiol, foi perguntado aos entrevistados se existia alguma forma de organização que representassem ou fossem expressão dos/as trabalhadores/as da comunidade (sindicato, associação, cooperativa etc.). A intenção era investigar se houve alguma proto-organização coletiva anterior a AQUIPAIOL. Em seu relato, a moradora A. chegou a dizer de uma "associação das mulheres", pouco antes da criação formal da AQUIPAIOL, mas que era organizada pela prefeitura de Bias Fortes, tendo como objetivo gerar renda a partir do corte e costura de roupas/tecidos.

Penso que é no relato da moradora N. que se tem uma compreensão maior. Além de afirmar que não houve nenhuma organização dos/as trabalhadores/as, afirmou que antigamente "os fazendeiros tinham o sindicato", controlando o registro dos trabalhadores, exclusivamente, para a aposentadoria. Contudo, em outra passagem, a mesma moradora relatou que tal sindicato se localizava no município de Barbacena-MG e que, na verdade, eram os fazendeiros que iam ao sindicato, assinavam e informavam que a pessoa era, no caso, meeiro. Não foi possível investigar qual era o sindicato, porém podemos traçar breves apontamentos a respeito de como os camponeses foram tratados nas legislações trabalhistas e a relação com os sindicatos.

De acordo com Houtzager (2004, p. 41), até a década de 1960 os camponeses permaneceram excluídos das proteções e legislações trabalhistas em vigor, mantendo as "formas de controle tradicionais e clientelistas" como regulação das "relações sociais rurais". Durante o governo Vargas, houve tentativas de incorporar os trabalhadores rurais na CLT, porém foram rechaçadas tanto pelos interesses da Sociedade Rural Brasileira (SRB), formada pelos cafeicultores paulistas, quanto da então Confederação Rural Brasileira (CRB), sob o argumento de que perderiam seu poder e influência política (HOUTZAGER, 2004).

Tal exclusão, somada a condição do camponês e a profunda desigualdade agrária, impulsionaram os movimentos e as lutas camponesas por direitos e Reforma Agrária, tendo como expressão as Ligas Camponesas durante as décadas de 1950 e 1960. É neste período, no ano de 1963, que surge o Estatuto da Trabalhador Rural (ETR), que estendeu para a zona rural "o regime trabalhista corporativista que regulava o trabalho urbano" (HOUTZAGER, 2004, p.

47)[115], inclusive, a estrutura de sindicatos oficialmente reconhecidos pelo Estado, sendo objeto de disputa entre a Igreja e SRB[116].

Entretanto, o fortalecimento das lutas e das demandas populares foram solapadas pelo golpe empresarial-militar. Para o projeto modernizante-conservador na agricultura, de ampliar o setor agroindustrial por meio de uma série de concessões, créditos e projetos de integração nacional (tais como o avanço e colonização da porção Norte do Brasil), o Estado buscou centralizar e exercer o controle dos sindicatos nas áreas rurais, retirando a sua influência das oligarquias tradicionais e solapando qualquer tentativa de organização da classe trabalhadora.

Projetos como o Programa de Assistência ao Trabalhador Rural (PRORURAL) e o Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural (FUNRURAL), apesar de estender direitos aos trabalhadores rurais (tais como aposentadoria, pensão, serviços de saúde, dentre outros), correspondia muito mais a um aparato burocrático e assistencial para controlar os/as camponeses/as, aderente ao projeto nacional e aos interesses da acumulação do capital, do que propriamente suscitar qualquer transformação radical na estrutura agrária orientada para os interesses populares. Como afirma Ianni (2019, p. 155) "à medida que se desenvolvem e estendem as forças produtivas e as relações de produção no campo, alarga-se e intensifica-se a subordinação real e formal do trabalho ao capital".

Entretanto, Houtzager (2014, p. 64) aponta que essa estratégia do Estado de controlar as áreas rurais por meio dos sindicatos também foi "irregular e diferenciado". Esta afirmação se confirma nos relatos dos moradores da Colônia do Paiol, pois continuaram à margem das políticas assistenciais e trabalhistas, submetidos ao controle e aos ditames dos fazendeiros da região – o que também não se configura como uma irracionalidade, afinal, faz parte da dialética entre moderno-atrasado do capitalismo brasileiro. Se no âmbito trabalhista a comunidade permaneceu no limbo, tendo que, nos dizeres de N., "trabalhar de manhã para comer de tarde", a questão da educação parece ter ganhado maior abertura na comunidade, através do Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL).

[115] Previa "salário mínimo e vários direitos sociais, incluindo um dia de folga por semana (remunerado), férias remuneradas, aviso prévio em caso de demissão e recompensa" (HOUTZAGER, 2004, p. 49).

[116] Vale ressaltar que não só os interesses da Igreja e de setores conservadores disputaram uma base política rural. Houtzager (2004) cita o PCB, as Ligas Camponesas, o Movimento dos Agricultores Sem-Terra (MASTER) e até políticos como Leonel Brizola (então governador do Estado do Rio Grande do Sul). Sobre a disputa do ETR, a Igreja buscava manter sua influência nos sindicatos, uma vez que, pela legislação trabalhista, "um bispo, padre, ou ativista católico laico obtivesse reconhecimento legal de algum sindicato, nenhum outro sindicato poderia ser reconhecido na mesma área geográfica" (HOUTZAGER, 2004, p. 48). Por sua vez, a SRB buscava isolar os trabalhadores rurais de qualquer influência proveniente dos sindicatos urbanos, especialmente, pela difusão das ideias comunistas.

Criado durante a ditadura empresarial-militar, através da Lei n°5.379, de 15 de dezembro de 1967, mas só executado a partir de 1970, o Mobral tinha por objetivo a alfabetização em massa de jovens e adultos que não tiveram a oportunidade de frequentar a escola ou que, mesmo já alfabetizados, buscavam complementar os estudos. Como afirmei anteriormente, este foi o caso dos moradores da Colônia do Paiol, pois desde cedo necessitavam (pelas condições precárias de vida) trabalhar para ajudar o núcleo familiar. Os que conseguiam estudar não ultrapassavam os primeiros anos do ensino fundamental e, mesmo quando havia interesse na continuação dos estudos, esbarravam nas dificuldades do acesso à escola e nas condições financeiras da família. Durante a década de 1970, a chegada do Mobral na comunidade possibilitou a continuação dos estudos e a alfabetização dos adultos.

Contudo, é preciso esclarecer as reais intensões do Mobral, muito além de um plano de alfabetização. Paiva (1981) destaca que o objetivo central era fortalecer o governo militar, neutralizar os movimentos de contestação e buscar junto as camadas populares o consenso quanto a sensibilidade do governo para com a educação. Em tempos de AI-5, com a ampliação da violência e restrição de direitos, defendiam o Mobral como algo nacional, dentro do viés ufanista, investindo-se massivamente em propagandas que enalteciam o programa de alfabetização. Neste sentido, o Mobral atuou como "instrumento para tentar atingir suas metas de ampliação das bases de legitimidade e de reforço da segurança interna do regime" (PAIVA, 1981, p. 86). Tal como com o controle dos sindicatos, o Mobral buscava conformar trabalhadores/as para o projeto modernizante-conservador da ditadura, em formar mão de obra qualificada para os interesses do capital.

Paiva (1981, p. 112) destaca que a educação pretendida pelo programa era "inculcação ideológica", que se refletia no aparato e material didático-pedagógico. Difundia-se a ideia de conciliação entre capital-trabalho, do esvaziamento da luta de classes, da "responsabilidade pessoal pelo êxito ou fracasso", fazendo com que cada pessoa "aceite sem revolta o destino que lhe coube na estrutura social" (PAIVA, 1981, p. 113-114). Como resultado, o plano de alfabetização em massa pode ter tido êxito para os interesses da ditadura, mas revelou-se um fracasso para a educação brasileira. Aqui, não somente pelos escândalos recorrentes ao real número de alfabetizados e os desvios de verbas públicas (levando, inclusive, a abertura de uma Comissão Parlamentar de Inquérito), mas por apostar em uma educação depositária e mecanicista, permeada de preconceitos e discriminação contra os analfabetos, principalmente por desconsiderar a realidade social de jovens e adultos e de não os enxergar como sujeitos

ativos e conscientes. Não por muito, Silva (2005) chega a relatar casos em que os moradores da Colônia do Paiol não entendiam o processo de alfabetização, o que tornava desestimulante e inoperante.

Em que pese o Mobral corresponder aos interesses da ditadura empresarial-militar, teve pouca capilaridade quanto a criação de uma mentalidade anti-comunista, conservadora ou reacionária na comunidade, já que não se pode desconsiderar os limites entre a formulação de certa política educacional e a sua real aplicação nas escolas, ou seja, tanto pode ser replicada, quanto modificada ou engavetada. Isso se justifica pelos desdobramentos sócio-históricos e políticos na comunidade.

Novamente, recorremos ao diálogo com Thompson (1998, p. 62, grifo nosso), para quem a cultura popular "não era certamente revolucionária, nem sequer uma cultura protorrevolucionária [...] tampouco se deve descrevê-la como uma cultura **deferente**", isto é, complacente ou alheia. Ora, seja na expropriação das terras, na exploração do trabalho, nas tentativas de controle patronais ou de consenso quanto aos interesses do capital (caso do Mobral e dos sindicatos), existiam sujeitos ativos, capazes de se confrontar com as circunstâncias determinadas e atuar para modificá-las ou não. Em cada relato, escancara-se (de forma aberta ou indireta) processos de negociação e disputa, de consenso e questionamento frente a uma realidade concreta.

A questão visceral está no fato de que as experiências individuais e coletivas dos moradores não só se encarnam em sujeitos históricos, mas revelam como a "experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente" (THOMPSON, 1987, p. 16). Tais experiências vão sendo construídas e partilhadas por toda a comunidade, articulando a identidade de seus interesses, em um fluxo que revela como vai se construindo a consciência de classe a partir de um caráter processual e relacional – portanto, jamais pré-determinada do ponto de vista teórico ou ontológico. Em aderência com Iasi (2006, p. 17), também entendo o "movimento da consciência como expressão do movimento da própria classe, pois ela mesma não é um ser fixo e dado de uma só vez".

Entretanto, entendo que esta consciência de classe pode ser disputada. Foi neste processo de disputa que se tem o reconhecimento da Colônia do Paiol enquanto quilombola e a formação da AQUIPAIOL. Tal direção partiu das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), influenciadas pela teologia da libertação, difundidas por padres que se relacionaram com a comunidade, isto é, intelectuais tradicionais (GRAMSCI, 1991) que se vincularam

organicamente na comunidade. É impossível prever se a AQUIPAIOL surgiria ou qual outro tipo de relação se estabeleceria se não fosse a influência das CEBs. Mas, cabe aqui investigar o porquê de a história ter se processado dessa maneira. Concomitante, como tais intelectuais tradicionais partiram das experiências dos sujeitos da Colônia do Paiol, que possuem atividade própria, para dar-lhes uma direção em torno de um projeto social e político-econômico.

5.1. O processo de reconhecimento da Colônia do Paiol enquanto quilombo:

Tive a oportunidade de esclarecer como se deu a construção e a reivindicação das comunidades quilombolas que, na Constituição Federal de 1988, culminou no reconhecimento do Estado quanto a obrigatoriedade da demarcação e titulação dos territórios quilombolas. Sem dúvida, isso foi expressão e resultado do acúmulo político e educativo gestado na militância, na longa e histórica marcha de luta das comunidades negras rurais e do conjunto do movimento negro.

Entretanto, até o final da década de 1990 os moradores da Colônia do Paiol não tinham em pauta a questão de uma identidade quilombola que direcionasse para serem reconhecidos como remanescentes de quilombo, apesar de permanecer na memória e na oralidade de seus sujeitos que a terra ocupada foi fruto de uma doação a nove ex-escravos e, mais ainda, o próprio passado escravocrata que se afirmava em um presente de exploração, racismo e subalternização, como também de práticas coletivas que traziam a ancestralidade e os valores civilizatórios na afirmação e conformação material-subjetiva da cultura, do trabalho comunitário, do uso comum da terra, das manifestações religiosas, etc.

Deve-se inicialmente a dois párocos da Igreja Católica de Bias Fortes-MG[117] a identificação de que as experiências e histórias de vida dos sujeitos da Colônia do Paiol certamente presumia a existência de um quilombo. Essa investigação desenvolveu-se na pesquisa de Silva (2005), também pároco, no início dos anos 2000, em que se acha o testamento de doação das terras da Colônia do Paiol (em um cartório localizado no município de Barbacena-MG, antiga comarca a que pertencia Bias Fortes-MG) e se inicia o processo que culmina na certificação da comunidade enquanto quilombola pela Fundação Cultural Palmares, no ano de 2005. Os moradores passam a tomar consciência da sua identidade quilombola e a necessidade de se organizarem politicamente, levando a criação da

[117] Pe. Sérgio e Pe. Jonas. Não foi possível encontrar maiores informações sobre a trajetória dos dois padres.

AQUIPAIOL no ano de 2007. Porém, este processo não nasceu e brotou instantaneamente, isto é, formar uma consciência coletiva a respeito de se reconhecerem enquanto quilombolas esteve calcado tanto nas experiências concretas dos sujeitos, quanto na sua formação política – ambas em curso.

Neste sentido, convém assinalar a função exercida pela Igreja Católica não só na Colônia do Paiol, mas no contexto da região da Zona da Mata Mineira. Em sua pesquisa sobre os sindicatos de trabalhadores rurais (STRs), Comerford (2003, p. 257) afirma que esta região não possui uma "longa tradição de organizações camponesas", apesar de ter havido "algumas experiências de implantação de sindicatos de trabalhadores rurais nos anos sessenta, que aparentemente não duraram até os anos setenta". A fundação de sindicatos nos anos setenta teve a influência de políticos de municípios da região, especialmente, para conseguir acessar as políticas e recursos do Estado (tais como as políticas assistencialistas do Funrural, no contexto da ditadura) ou para concorrer com outros sindicatos de políticos adversários. Nas palavras do autor, "tais sindicatos às vezes buscam assessoria e recursos junto a deputados ou órgãos estaduais aos quais tenham acesso através de redes e relações estabelecidas por meio de políticos locais" (COMERFORD, 2003, p. 258), ou seja, foram sindicatos mais aparelhados e burocráticos do que propriamente oriundo das lutas populares (o que de certa forma confirma os relatos dos moradores da Colônia do Paiol, quanto ao controle dos sindicatos por parte dos fazendeiros do entorno da comunidade).

Entretanto, a partir da década de 1980 estes sindicatos concorreram com aqueles criados pelas lideranças camponesas ligadas às CEBs, com influência do curso Movimento Boa Nova (MOBON)[118] e da Comissão Pastoral da Terra (CPT), no que tange a uma "concepção de sindicato como missão e obra da comunidade em defesa dos pobres" (COMERFORD, 2003, p. 260). Não só nos STRs, as CEBs também passam a atuar nas comunidades negras rurais, como no caso da Colônia do Paiol, formando e influenciando as lideranças em suas lutas políticas.

Isto abre a possibilidade para traçarmos analiticamente a questão da Igreja Católica, o que foram as CEBs e a corrente da Teologia da Libertação, bem como seus desdobramentos para as organizações populares, tanto urbanas, quanto rurais. De acordo com Löwy (2016, p. 35), a religião é uma "realidade social e histórica", tratando-se das "produções espirituais de um povo, da produção de ideias, de representações e consciência, necessariamente

[118] De acordo com o site do movimento, foi iniciado na Diocese de Carantiga-MG, no final dos anos de 1960. Trata-se de um "trabalho marcadamente bíblico. Através de cursos de base, desenvolve a reflexão da Palavra de Deus de uma maneira catequética e orante. Caminha em sintonia com a Igreja do Brasil oferecendo cursos da Campanha da Fraternidade e do Mês da Bíblia". Ver em: <https://www.mobon.org.br/>. Acesso em: 18/10/2021.

condicionada pela produção material e pelas relações sociais correspondentes", como tal, contextualizá-la para a realidade brasileira é indispensável, sobretudo, para evitarmos cair na retórica de que todas as religiões e suas respectivas instituições (igrejas) apresentam um caráter exclusivamente reacionário ou que está apartada da concreticidade das relações sociais e político-econômicas.

Tornou-se corriqueira a citação de Marx (2010b) da religião como "ópio do povo", para afirmá-la como uma forma de alienação ou fetiche. Porém, vejamos como se apresenta: diz Marx (2010b, p. 30) que a miséria religiosa é por um lado a "expressão da miséria real" e, por outro, "o protesto contra a miséria real". Daí se tem a formulação de que "a religião é o suspiro da criatura atormentada, a alma de um mundo sem coração, da mesma forma que é o espírito das situações desprovidas de espírito. É o ópio do povo". Para Löwy (2016), há uma relação dialética nesta passagem, isto é, uma religião que atua tanto para legitimar as condições materiais existentes, como uma forma de protesto às mesmas condições.

Tomando esta passagem para a questão da Igreja, o pressuposto que tomo aqui é de não a entender como um bloco monolítico, pois há disputas no seu interior e distintas vinculações de classe por parte de seus clérigos. Sem dúvida, Gramsci (2007) torna-se referência nessa análise, sobretudo, na compreensão do funcionamento da Igreja na sociedade moderna como um intelectual coletivo, que atua como partido e difunde uma ideologia. É certo que Gramsci analisa essa questão frente a realidade italiana, tal como sinaliza Semeraro (2017, p. 88) ao afirmar que "a cristalização do cristianismo nas instituições eclesiásticas na Itália havia se tornado um grande entrave para a emancipação das massas [...]", isto é, a Igreja se aliava às classes dominantes para manter o grau de desagregação e amorfismo dos subalternos – tal como nas suas formulações sobre a questão meridional e da influência e dominação exercida pelos proprietários fundiários e clérigos sobre a massa dos camponeses.

Na §128 do caderno 1 (miscelâneos), a despeito da religião como princípio e do clero como classe-ordem feudal, Gramsci (2007, p. 178) vê uma Igreja que não estava ligada a um princípio religioso-moral, mas de "organização de interesses econômicos bastante concretos, que devia lutar contra outras ordens que pretendiam diminuir a sua importância". Daí a posição de considerar as revoluções burguesas (a exemplo da Francesa) como um "cisma" ou "heresia", no sentido de gerar uma possibilidade histórica de "ruptura entre pastor e rebanho" e da apostasia das massas. Por outro lado, movimentos de cisão, como a própria Reforma Protestante (durante o século XVI), necessitou da Igreja do "braço secular contra os luteranos e abdicou de sua função democrática" (GRAMSCI, 2007, p. 179). Porém, Semeraro (2017, p.

90) destaca que apesar das críticas de Gramsci da "mistificação religiosa e o sistema feudal da igreja católica", reconhece "a importância do cristianismo na história", especialmente, pelos movimentos heréticos e as próprias reformas e revoluções modernas.

Um ponto importante para as pretensões aqui delineadas aparece no caderno 20, quando Gramsci (2007, p. 147) se dedica a Ação Católica, isto é, uma reforma no interior da Igreja, organizada pelo então Papa Pio XI, tendo como princípio radicalizar a influência da Igreja, principalmente, pós-revolução de 1848, defendendo a necessidade de ter um "partido próprio para se defender e recuar o menos possível". Na §4, há um importante panorama acerca das frações e tendências orgânicas do catolicismo (integristas, jesuítas e modernistas), sendo então "as forças que disputam a hegemonia na Igreja Romana". Este é o ponto fundamental, para não incorremos em uma posição sectária de reproduzir a Igreja e a religião como algo necessariamente conservador, reacionário ou literalmente como ópio do povo. Ou seja, se há frações de intelectuais tradicionais em disputa no interior da Igreja, também se torna estratégico assimilá-los ou integrá-los para os interesses da classe trabalhadora.

Neste sentido, Semeraro (2017, p. 91) adverte que "a crítica de Gramsci contra a religião e a igreja nunca se transformam em iconoclastia ou anticlericalismo", isto é, que não seja motivo para divisão no interior da classe trabalhadora, mas que se preserve e respeite as "crenças pessoais" para derrotar a burguesia, como um momento transitório. Por isso, considera a religião um estágio inferior frente a filosofia da práxis (SEMERARO, 2017). Para Semeraro (2017, p. 92), "se é verdade que Gramsci critica duramente a religião e a Igreja, é preciso evidenciar que reconhece a marca histórica e o potencial revolucionário do "cristianismo popular", na medida em que pode transformar a vontade real das massas populares em um ato de revolta, que conduza para a construção do socialismo.

Um dos aspectos viscerais em Gramsci (1999, p. 101), contida na §12 do caderno 11, está na formulação de que a filosofia da práxis, "como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente [...]", não busca "introduzir "*ex novo*" uma ciência na vida individual de "todos", mas de tornar "crítica" uma atividade já existente". Ao considerar a religião como uma "filosofia espontânea das massas", portanto contida no senso comum, não exclui aquilo que vem sendo gestado pelas massas populares, pelo contrário, parte-se justamente desta concepção de mundo formada pelas massas para dar-lhes uma direção consciente e crítica. Concordo com Semeraro (2017, p. 98) quando afirma que "quando se faz política não se pode ignorar o considerável substrato cultural da religiosidade presente no universo dos "simples" e as formas encontradas pelos subalternos para construir a

própria identidade e visão de mundo nas lutas emancipatórias", isto é, não nos custa ressaltar que o próprio Gramsci (1999) afirma que todos são filósofos ainda que não se deem conta, e que o processo revolucionário não deve partir como algo imposto mecanicamente e alheio ao que vem sendo construído e conduzido pelas massas populares ou classes subalternas.

Portanto, reconhece-se o caráter progressista que as CEBs, calcadas na teologia da libertação – formada por uma fração de clérigos no interior da Igreja Católica –, exerceu para a organização das lutas sociais populares e de comunidades tais como a Colônia do Paiol. Semeraro (2017) sinaliza que este movimento constituiu em uma reforma mais profunda do que aquelas indicadas por Gramsci, dessa vez no contexto latino-americano, a partir dos anos 1960 – década em que se tem o recrudescimento e radicalização da violência da ditadura empresarial-militar. Dedicado a uma "intensa atividade de educação e organização política nos setores populares" (SEMERARO, 2017, p. 97), a teologia da libertação articula fé e a política para combater as estruturas econômicas e as mazelas sociais. De acordo com Semeraro (2017, p. 97), "essa "religião plebeia" proveniente da "periferia" do sistema amplia as frentes de lutas e o conceito de classe, porque além dos operários explorados, abraça e mobiliza diversos setores subalternizados e marginalizados de todos os continentes [...]".

Feito a ressalva de não considerarmos a Igreja como um bloco monolítico, parto a seguir para a compreensão do processo histórico que possibilitou o surgimento das CEBs, a teologia da libertação, tomando exclusivamente o panorama agrário brasileiro e, posteriormente, articulando com a Colônia do Paiol.

5.1.1. A influência das Comunidades Eclesiais de Base na Colônia do Paiol:

Martins (1990, p. 81) afirma que "a história política do campesinato brasileiro não pode ser reconstituída separadamente da história das lutas pela tutela política do campesinato", ou seja, da mesma forma que os setores oligárquicos e patronais (proprietários fundiários e burguesia) buscavam exercer o controle sobre o campesinato, este também foi disputado pelos partidos de esquerda. Por exemplo, destaca-se a influência do Partido Comunista Brasileiro (PCB), fundado em 1922, atrelado às diferentes interpretações teóricas acerca de como compreender a realidade brasileira e o capitalismo que aqui se formou, buscando traçar os rumos da revolução brasileira e o papel do campesinato. As ligas

camponesas, a partir da década de 1950, e a ULTAB, são exemplos de organizações que receberam influência do PCB, de organizar os trabalhadores rurais para a revolução[119].

No caso da Igreja Católica, há um período específico em que se desemboca e propugna as CEBs, a Teologia da Libertação e a propalada 'opção preferencial pelos pobres'. Certo que a Igreja sempre teve influência no Estado, antes e depois da República e o processo de laicização. Para Martins (1989, p. 27), o envolvimento da Igreja na questão fundiária ou agrária não nasce e se encerra no problema da propriedade, mas "começa em questões éticas, sociais, políticas e pastorais, passando pelo problema da propriedade, para terminar na dimensão do ético, social, político e pastoral", ou seja, ela é de ordem tanto econômica, quanto moral, um problema da humanidade do homem. É justamente por essa questão moral que vai se dar o conflito da Igreja com o Estado durante a ditadura empresarial-militar, pela forma brutal e violenta que impede o "desenvolvimento do homem" (MARTINS, 1989, p.29).

Em um primeiro momento, Martins (1989) sinaliza que a posição da Igreja para com a questão agrária estava na manutenção da ordem. Para tanto, cita a carta pastoral de D. Inocêncio, então bispo de Campanha-MG, no ano de 1950, em que se explicita o perigo comunista e a necessidade dos proprietários de terra em antecipar a revolução. Entretanto, na visão de Martins (1989), essa posição não se tratava estritamente de um anticomunismo, mas no conjunto de transformações em que passava o Brasil pelo surto e crescimento urbano-industrial. Ocorre que as migrações, o êxodo rural e o crescimento da população urbana tiveram como reflexo as "mudanças no mundo rural, particularmente nos padrões de dominação social e política" (MARTINS, 1989, p. 33), alterando ou modificando as históricas relações de dependência, clientelismo, patronagem e, concomitante, as lealdades religiosas.

Por outro lado, o migrante que chega à cidade acaba por ser influenciado por outras religiões, implicando na disputa com a Igreja Católica pela clientela religiosa. É neste período, na década de 1950, que se difunde as religiões pentecostais (MARTINS, 1989). Para Martins (1989, p. 36), esta primeira aproximação mais sistemática da Igreja com a questão

[119] Não pretendo avançar com relação ao PCB, tanto para evitar uma digressão, quanto por ser uma realidade que não se verificou na comunidade Colônia do Paiol. Porém, sinalizo que o PCB, por meio de intelectuais tais como Octávio Brandão, Astrojildo Pereira, Alberto Passos Guimarães, Nelson Werneck Sodré, Luís Carlos Prestes, Caio Prado Jr. e tantos outros, oxigenaram e contribuíram, com distintas concepções e apreensões, para o debate marxista e compreensão da realidade brasileira, especialmente, quanto ao capitalismo que aqui se formou e as estratégias para a revolução da classe trabalhadora. Propagava-se, por exemplo, a tese etapista, de uma necessária revolução democrático-nacional, contando com apoio dos operários, camponeses, pequena burguesia e a própria burguesia e latifundiários em confronto com o imperialismo americano (MARTINS, 1990). Porém, tal tese também foi objeto de disputa interna no PCB, sobretudo, quanto ao perfil de uma burguesia autocrática e radicalmente oposta da classe trabalhadora, valendo-se de golpes para manter os seus interesses de classe. Considero a pesquisa de Said (2006) fundamental para a compreensão desse período, sobretudo, na chegada e apropriação do pensamento de Gramsci no Brasil.

agrária tem por eixo a ligação entre patronagem e a ordem, a algo historicamente localizado no passado. Porém, quando a Igreja amplia suas compreensões sobre o rural, modifica suas interpretações na pastoral, justamente por identificar esse passado patronal e oligárquico como escravista e colonial, ou seja, um suposto capitalismo inacabado.

Outro importante documento citado por Martins (1989, p. 37) refere-se à Declaração dos Bispos do Nordeste, de 1956, envolvendo bispos, técnicos do governo e militares. A questão central não estava mais na manutenção da ordem, e sim no progresso e desenvolvimento (moral e econômico), o que significava um "afastamento político em relação aos grandes proprietários de terra". Neste momento, a Igreja se posicionava pela avaliação crítica das relações sociais e de trabalho no campo, principalmente, pelas condições precárias dos trabalhadores rurais, o que a levou a compreender o subdesenvolvimento como ausência de desenvolvimento.

De acordo com Martins (1989, p. 44), a Declaração dos Bispos do Nordeste fez parte do processo que iria se desdobrar na Operação Nordeste e na criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). Também aí que se tem a denúncia da Igreja contra a chamada "indústria da seca", em que as oligarquias aproveitavam dos recursos públicos a seu benefício em detrimento das necessidades reais da população. Para Martins (1989, p. 45), essa é uma das pontas que explicam o envolvimento da Igreja com os sindicatos e a sindicalização dos trabalhadores rurais, pois além da disputa com as influências comunistas, tratava-se de defender e promover "uma entrada maciça dos trabalhadores rurais no moderno mundo capitalista, basicamente no mundo da igualdade jurídica e dos direitos civis".

Portanto, é neste contexto que a Igreja apoia deliberadamente o golpe empresarial-militar de 1964, participando da emblemática "Marcha da Família, com Deus pela Liberdade" e depositando a crença (por alguns setores da igreja) de que um regime militar seria capaz de conduzir reformas sociais inviáveis em um regime aberto. Para Martins (1989, p. 46), os motivos seriam tanto para quebrar um "círculo vicioso do poder, que restaurava sempre as oligarquias e seu domínio, seu compromisso com o atraso e a pobreza" – a exemplo do que aconteceu com a SUDENE e a indústria da seca –, quanto retirar as influências comunistas, tidas como aquelas que poderiam impedir o desenvolvimento capitalista no campo.

Da defesa de um capitalismo inacabado ou incompleto, a Igreja passa para a leitura de um capitalismo inviável; isto porque a modernização no campo foi feita por uma via extremamente violenta e dolorosa, não encerrou a intensa exploração dos/as trabalhadores/as camponeses/as, o que esbarrava nas questões morais defendidas pela Igreja até então – o

desenvolvimento do homem. Esta realidade não só afastou a Igreja do Estado, como iniciou-se uma série de perseguições (mortes, torturas, prisões e desaparecimentos) contra religiosos e cristãos envolvidos com as condições e mazelas dos/as camponeses/as, sobretudo, com a ratificação do Ato Institucional n°5 e o recrudescimento do regime militar a partir de 1968.

Na década de 1970, grupos de bispos começam a elaborar documentos que dão conta de tal afastamento. Martins (1989) cita os do Nordeste, intitulado "Eu ouvi os clamores do meu povo" e do Centro-Oeste, "Marginalização de um povo: grito das igrejas", com críticas ao projeto desenvolvimentista e a um capitalismo inviável, pois o que se pronuncia é que o "capitalismo subdesenvolvido e dependente é praticamente um capitalismo tributário, submetido a leis econômicas que operam em favor da acumulação de capital nos países metropolitanos, os países ricos" (MARTINS, 1989, p. 54). Esta posição de crítica perante a uma degradação da vida e pauperismo do conjunto dos/as trabalhadores/as, fazem com que a Igreja crie no ano de 1972 e 1975 duas importantes pastorais, que revelam a virada e opção preferencial aos pobres: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT).

É neste contexto que se lançam os elementos e formulações que conjecturam em uma verdadeira reforma e disputa no interior da Igreja, não só no contexto brasileiro, mas latino-americano, tendo como referência uma realidade de extrema desigualdade, dependência, concentração de renda e riqueza e a miséria das massas populares. Autores como Mitidiero Junior (2008) também não veem a Igreja como um bloco monolítico, identificando ao menos três correntes principais neste período: (I) a Igreja conservadora, com a difusão do lema "a ordem, o progresso e a fé". Foram proponentes e estiveram presentes na organização da "Marcha da Família com Deus pela liberdade", reforçando movimentos tais como a "Tradição, Família e Propriedade", que no Brasil se desdobra em organizações da sociedade civil como, por exemplo, a "Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade" e o "Instituto Plinio Corrêa de Oliveira"[120], entidades que difundem o pensamento anticomunista e ultraconservador. Como representantes desta corrente, Mitidiero Junior (2008) cita o então bispo Sigaud, de Diamantina-MG, Dom Castro Mayer e o cardeal Barros Câmara, do Rio de Janeiro; (II) a Igreja Progressista, que criticava o capitalismo e as posições da igreja conservadora, mas propunha teses desenvolvimentistas e de recusa ao pensamento comunista. Apoiou, por exemplo, a Aliança para o Progresso e o "Estado de bem-estar social". Como figura proeminente tem-se Dom Helder Câmara, que transitou em uma

[120] Ambas podem ser consultadas por meio eletrônico. Ver em: <www.tfp.org.br> e <www.ipco.org.br>. Acesso em: 18/05/2021.

posição ambígua, ora progressista, ora na igreja libertadora; (III) a Igreja Libertadora, criticando as teses desenvolvimentistas, elaborando a teologia da libertação, uma síntese entre fé e política, com intervenção na realidade. Os principais representantes e intelectuais foram Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Hugo Assmann, Jon Sobrino, Joseph Comblim, dentre outros (MITIDIERO JUNIOR, 2008, p. 81-82).

Apesar de não ter um preciso consenso[121], Mitidiero Junior (2008, p.77) sinaliza o papel das ordens religiosas (jesuítas e dominicanos) e de padres estrangeiros vindos da França, Espanha e Estados Unidos na propagação de uma maior abertura da Igreja frente a realidade social, política e econômica latino-americana. Destaca-se o Concílio Vaticano II (1962)[122], em que a Igreja estabeleceu novas orientações, uma "nova época na história da Igreja", abrindo-se e incorporando "interpretações, análises e conceitos explicativos da realidade" (MITIDIERO JUNIOR, 2008, p.86); e a Conferência de Medellín (1968), organizada pela Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM), em que se delibera a "necessidade de estudar, aceitar e valorizar a religiosidade popular (catolicismo rústico, romarias, peregrinações e outras devoções) e o contato com outras religiões (ecumenismo)" (MITIDIERO JUNIOR, 2008, p.91).

Para Mitidiero Junior (2008, p. 104), a Teologia da Libertação não é uma "teoria político-científica" e, muito menos, um programa político (de governo)", mas sim uma relação entre o sagrado e o mundo terreno, uma "interpretação teológica de mundo a partir da história da humanidade e do humanamente divino". Neste sentido, o marxismo ganha espaço no interior da Teologia da Libertação para a interpretação da realidade concreta e suas contradições – o que não significa dizer que ela se reduza ao marxismo. Essa perspectiva é compartilhada por Löwy (2016), ao sinalizar que a incorporação do marxismo não faz dos leigos, padres ou missionários propriamente marxistas, mas utiliza de seus pressupostos para inspirar nas lutas pela libertação dos oprimidos, articulando a fé e a política.

A Teologia da Libertação não resulta de uma incrustação comunista ou com um teor conspiratório, mas uma evolução interna da Igreja frente as mazelas verificadas na América

[121] Mitidiero Junior (2008) destaca os movimentos anteriores a Teologia da Libertação com viés progressista, tais como: na década de 1920, a Ação Católica; a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Operária Católica (JOC) nos anos 1930; a Juventude Agrária Católica e a Juventude Independente Católica nos anos 1950; e a Ação Popular em 1962.

[122] Sobre o Concílio Vaticano II, Löwy (2016, p. 148) faz uma importante crítica, pois "apesar da nova abertura defendida por João XXIII e pelos primeiros debates do Concílio Vaticano II, bem como o apoio de muitos bispos brasileiros às reformas sociais, a Igreja escolheu o campo antidemocrático". Mas, quando a Igreja muda de visão frente aos horrores da ditadura, passando a se envolver nas lutas sociais populares, é acusada pelo alto escalão do exército como subversiva e inspirada pelo marxismo (LÖWY, 2016).

Latina e a radicalização das ditaduras militares (não só no Brasil). O marxismo contribuiu para que compreendessem a realidade latino-americana com maior amplitude ou, nas palavras de Löwy (2016, p. 130), "o marxismo foi escolhido porque parecia ser a explicação mais sistemática, coerente e global das causas da pobreza". De acordo com Löwy (2016, p. 125), essa aproximação teve a confluência de alguns pontos, tais como: (I) rejeição do individualismo como base ética; (II) os pobres como vítimas de injustiça – advertindo apenas a um "parentesco socioético", isto é, uma coisa é a visão de pobre para a igreja (nos marcos da caridade e paternalismo), outra é o pobre como sujeito revolucionário, dentro do marxismo; (III) universalismo, tomando a humanidade como totalidade; (IV) valor dado a comunidade, no sentido da partilha e solidariedade comunitária; (V) crítica ao liberalismo e ao capitalismo; (VI) esperança em um reino futuro de justiça, liberdade, paz e fraternidade entre toda a humanidade.

É entre as décadas de 1960 e 1980 que surgem e se fortalecem as CEBs, compreendidas como "pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativa de leigos, padres ou bispos" (BETTO, 1981, p. 16), tendo como proposição mobilizar a fé e os ensinamentos bíblicos, não excluindo os elementos do catolicismo popular, tendo como referência a realidade enfrentada pela comunidade. A partir das CEBs e do diálogo com as comunidades, leigos e clérigos começam a ser envolver nas lutas sociais populares, quer seja por terra, moradia, trabalho ou infraestrutura. Para Löwy (2016), as CEBs contribuíram para organizar os movimentos sociais populares e a questionar tanto as estruturas políticas e paternalistas (tais como a questão eleitoral), quanto os impactos causados pelos megaprojetos do Estado (tais como barragens e hidrelétricas).

Porém, os clérigos e leigos da Teologia da Libertação também foram perseguidos, acusados e silenciados no interior da própria Igreja, tais como na conferência de Puebla (1979), em uma clara tentativa de isolar e impedir a participação dos teólogos da libertação. Tal conferência contou com a presença do então papa João Paulo II, buscando mediar os conflitos internos. De acordo com Mitidiero Junior (2008, p. 96), alguns pontos interessantes foram deliberados no encontro, tais como a condenação do "direito absoluto de propriedade" e a "opção preferencial pelos pobres", que na verdade foi uma síntese conciliatória para evitar o termo da "Teologia da Libertação", abrindo espaço para que cada corrente da igreja fizesse sua respectiva interpretação e ação.

Em outro registro, em 1981, houve perseguições mais diretas, tais como as acusações deferidas a Leonardo Boff – um dos principais difusores da Teologia da Libertação –, que o

levou a sentar no Tribunal da Santa Congregação para a Doutrina da Fé (ex-tribunal do Santo Ofício, responsável pela inquisição), dirigida pelo então cardeal Joseph Ratzinger, que viria a se tornar papa no ano de 2005, sob a alcunha de Bento XVI (MITIDIERO JUNIOR, 2008). Aliás, em 1984, a mesma Congregação elaborou dois documentos intitulados "instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação"" e "eu vos explico a teologia da libertação", acusando-a de heresia e de se utilizar de categorias e conceitos marxistas. Para Löwy (2016, p. 94), o vaticano buscou marginalizar os teólogos da libertação, especialmente, no que se refere ao "poder episcopal", isto é, a nomeação de bispos conservadores, tais como na própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Portanto, a Igreja percorreu um caminho que vai desde a manutenção da ordem, até o próprio questionamento da ordem. O elemento central é que, apesar da preocupação com os pobres ter sido uma questão nos mais de dois milênios de história da Igreja, a mudança provocada pela Teologia da Libertação está no fato de não ver mais nos pobres um meio de caridade e assistencialismo, mas de libertação. Ou seja, como adverte Betto (1981, p. 36), calcado explicitamente nos pressupostos de Marx, a consciência da libertação "somente será possível à medida que as classes populares puderem assumi-la e realizá-la. Ela será obra dos próprios setores populares organizados".

Daí as CEBs não buscam reverberar uma fé extraterrena, pautada na espera e resignação de uma salvação individual para o Reino de Deus, pelo contrário, propugna a construção da salvação, como ato de libertação e justiça, nas condições terrenas ou concretas. Toma-se a própria figura de Jesus Cristo como alguém que viveu as contradições e mazelas sociais de seu tempo, sendo também camponês (carpinteiro), pobre, perseguido e julgado por promover e incitar uma transformação social e política. Como afirma Boff (1980, p.181) a morte de Jesus foi tão antes humana, "situa-se dentro do contexto de uma vida e de um conflito do qual resultou a morte, não imposta de fora, por um decreto divino, mas infligida por homens bem determinados". Neste sentido, concordo com Martins (1989, p.64) quando afirma que essa fração da Igreja "não está fazendo um convescote", isto é, não se envolve na questão agrária para garantir estabilidade social, pois ao mobilizar e organizar os/as trabalhadores/as do campo e suas bases sociais, está ela própria levando a instabilidade social, questionando a forma excludente e desigual do latifúndio, dos projetos do Estado e da classe dominante, da ordem política, abrindo flancos para os conflitos no campo.

É dentro deste contexto histórico que a Comunidade Eclesial de Base se organiza na Colônia do Paiol, sobretudo, a partir dos anos 1980. Ressalta-se que esta comunidade possui

um catolicismo popular que, longe de uma tradição católica oficial, mescla elementos da cultura popular, com crenças e ritos próprios da comunidade: a benzeção, a congada, a folia de reis, as procissões e a festa dedicada à Nossa Senhora do Rosário (tida como padroeira dos/as negros/as). Como destaca o entrevistado e pároco Silva, quando perguntado sobre a relação da Colônia do Paiol com as CEBs:

> Aquela comunidade tem uma tradição católica. Como eu falei, de reza do terço, de fazer penitência. Quando não chovia, eles iam até o cruzeiro e lá eles rezavam. Então, existe todo um catolicismo doméstico que eles trazem dos seus antepassados. Agora, eles certamente participavam das missas, das celebrações em Bias Fortes. Nos anos oitenta, se eu não me engano, é que foi construída a capela dentro da comunidade. Construíram uma capela. Começa nos oitenta **[a CEB]**, acho que nos anos noventa. Nos anos oitenta começa todo esse movimento de eles se reunirem, celebrações e mais tarde foi construída a capela. **[...]** Mas, que a Igreja teve uma influência, teve, sem dúvida, na formação das pessoas, na formação de comunidades, que eles rezam juntos, tem a catequese, a formação das crianças e muitas outras pastorais que foram introduzidas na comunidade, que eles conservam até hoje. A gente vê que a comunidade católica na Colônia é muito unida, uma capela, uma comunidade bem organizada. (Entrevistado Silva).

De fato, a influência católica se faz desde a diáspora africana, como ressalta Dias (2013, p. 122) ao afirmar que "os africanos já tinham contato com o catolicismo em suas tribos natais ou no percurso ao porto de embarque, onde eram realizados batismos coletivos obrigatórios". É evidente que este processo foi colonizador e impositivo, violentou e ainda violenta grupos e comunidades negras (e indígenas) que professam e trazem outras religiosidades. Como indicativo, pois acredito que se configuraria em uma pesquisa por si só, há indícios de que alguns moradores da Colônia do Paiol seguiam as religiões de matrizes afro-brasileira e africana (tais como a umbanda e o candomblé), mas que foram paulatinamente interrompidas pela discriminação e preconceito[123]. Porém, conforme busquei sinalizar, as CEBs partem de um próprio processo de reforma e afastamento dessa concepção de uma Igreja 'pelo alto', alheia a realidade concreta e aliada das classes dominantes.

Essa articulação entre fé e política, entre catolicismo popular e a elevação do nível de consciência comunitária marca os princípios da teologia da libertação. Boff (1980, p. 58) sinaliza que essa vinculação entre teólogo (párocos ou clérigos) e as massas populares assume uma função de intelectual orgânico, pois "ajuda as classes oprimidas a tomar consciência, a desmascarar as ideologias castradoras, a elaborar e manter a visão global [...], mantém vigilante a própria linguagem e compromete-se com seu destino em outro nível de luta". A

[123] Essa hipótese é compartilhada pela pesquisa de Moreira (2019).

moradora M.F., uma das principais lideranças comunitárias, narra a sua experiência com a Igreja, trazendo muitos aspectos, inclusive, sobre o panorama histórico da origem das CEBs:

> Então, assim, aí fui desenvolvendo aqui na comunidade de estar participando de alguns movimentos. Aí comecei a desenvolver mais quando comecei a participar das celebrações aqui na comunidade, que foi através do Concílio Vaticano II, que eu sempre lembro disso, quando os leigos e leigas tinham que ter uma participação maior na Igreja. Aí começou a ter as missas mensais na comunidade. E aí eu comecei a fazer as leituras **[...]**, chamava para fazer a leitura, e tudo mais. Aí comecei a ir para as reuniões, comecei a participar dos movimentos, aí fui entendendo através do Padre **[Silva]** também sobre essa história. **[...]** A gente ia a muitas reuniões, se era com esse nome, eu nem lembro, não é? Se era formação de liderança e tudo mais. Mas aí tinha, a gente ia para reuniões. Nossa! Aí que a gente começou a aprender, a participar de assembleias, que a gente ia nas assembleias representar a comunidade, não é? De decisões do que... Eu lembro muito que eu aprendi o "ver, o agir e o julgar" muito nessas reuniões. Que a gente tinha que ver, depois o agir e o julgar, para a gente poder estar desenvolvendo as atividades na comunidade. Aí eu lembro muito disso. Então, tinha as reuniões em Bias Fortes, tinha sempre esses encontros sim, principalmente, assembleias. (Entrevistada M.F.).

A participação em assembleias e reuniões centrava-se diante de um objetivo, que era desenvolver atividades no âmbito da comunidade, sobretudo, mobilizando a reflexão e consciência em torno de seu passado e ancestralidade – herdeiros de ex-escravizados – frente a um presente de racismo, exploração e insegurança sobre as terras ocupadas. Ou seja, a participação na Igreja e a influência dos párocos não deixava de atuar naquilo que Boff (1980, p.31) salienta como "uma reflexão crítica de práxis no horizonte da fé cristã". Tal apontamento é feito pelo pároco Silva:

> Eles começam a se reunirem para partilharem a palavra de Deus. E nessas reuniões de compadre e comadre, fala-se também dos antepassados, dos fundadores. Aí as pessoas mais velhas lembram com as mais novas do mito fundador. Quem fundou, de onde nós viemos. Dizem que eles são herdeiros de sete escravos, que receberam as terras do Paiol, do fazendeiro José Ribeiro Nunes. Então, essas reuniões que eles faziam, os ciclos bíblicos, a reza do terço, logo após a reza se encontravam para tomar um café, comer uma broa. Nesse momento, eles falavam dos antepassados deles. Puxavam da memória tudo aquilo que eles tinham ouvido dos seus antepassados, passaram para os mais novos. Aí, na oralidade eles se fazem presentes toda uma realidade do passado. Eles verbalizam tudo isso. (Entrevistado Silva).

Por isso, métodos como o "ver, julgar e agir" e os "círculos bíblicos" eram utilizados, tanto para "verbalizar" esse passado-presente, quanto encaminhar e problematizar questões vivenciadas concretamente pela Colônia do Paiol. Quanto ao "ver, julgar e agir", Betto (1981) o defende como um modo dialético, uma vez que a comunidade coloca os problemas e os desafios enfrentados (ver), tomando o evangelho e os ensinamentos bíblicos para analisar a realidade (julgar), passando a enfrentar o problema de forma concreta (agir); não funcionando

de forma linear, isto é, "como se cada momento estivesse separado do outro ou em sequências estanques [...]" (BETTO, 1981, p. 30). Esse método ainda é perceptível nas reuniões da AQUIPAIOL, em que o seu núcleo dirigente ou outros moradores colocam as pautas referentes as questões e desafios comunitários (referentes a infraestrutura ou equipamentos públicos, educação, escola, posto de saúde etc.), passando-se por uma discussão coletiva para encontrar a solução sobre tais problemas. Por sua vez, os círculos bíblicos tratava-se de "folhetos em linguagem popular [...] onde os fatos da vida são comparados aos da bíblia" (BETTO, 1981, p. 32). Na pesquisa de campo, tanto M.F., quanto outros moradores, narraram a existência destes folhetos na formação comunitária – apesar de não terem este registro guardado ou documentado.

Essa articulação e ligação comunidade-igreja produzia atividades práticas que traziam um forte conteúdo e reflexão político-social. O relato de M.F. revela como que em torno das atividades na Igreja e a influência dos párocos foi possibilitando ampliar o nível de consciência da comunidade, sobretudo, no debate sobre a questão da identidade negra – e a própria igreja, durante os citados encontros na década de 1960 e 1970 (Medellín e Puebla) vai difundir a necessidade de uma pastoral negra, o que ganhou, inclusive, espaço para a campanha da fraternidade em 1988 na CNBB, cujo tema era "fraternidade e o negro" e o lema "ouvi o clamor deste povo"[124]:

> Assim, igual eu falo, a gente já sabia muito da nossa história, porque em história oral todo mundo falava: "nós somos descendentes do povo negro". Meu pai ainda falava assim: "Eu sou baiano, eu sou baiano, ninguém mexe comigo não". Ainda brincava nesse sentido. Então assim, essa consciência de que a gente tinha uma história, uma trajetória, talvez até conhecimento, não tanta consciência, a gente tinha pelos nossos relatos, pelos nossos antepassados, que falavam: "nós viemos, nós somos descendentes de escravos e tudo mais". Mas, talvez essa conscientização dos nossos valores, dos nossos direitos, veio através dele **[Padre Jonas]**. Que ai ele veio mostrar, olha: "o negro é lindo". Quando se fez o desfile da consciência negra, que a gente nem sabia que existia a festa da consciência negra. Então assim, esse valorizar, o de lutar pelos nossos direitos e tudo mais, aí sim veio através dele **[Padre Jonas]**. A gente não tinha conhecimento. A gente tinha conhecimento da nossa história, mas não tinha conhecimento. E muita das vezes o conhecimento que a gente tinha era talvez parte negativa por causa da questão do preconceito, que a gente estava sempre ali vendo as situações de preconceito na comunidade, principalmente do pessoal que falava que não vinha na Colônia porque era terra de negros e tudo mais, da nossa história. (Entrevistada M.F.).

E continua sua narrativa:

[124] Ver em: <www.cnbb.org.br/a-caminhada-da-pastoral-afro-brasileira/>. Acesso em: 18/05/2021.

> [...] Aí veio a ter a festa da consciência negra na própria comunidade, porque o Padre Jonas começou a fazer o 20 de novembro aqui na capela. Ele fazia uma festa grande em Bias Fortes todo mês de novembro, não é? Na consciência negra. Mas o 20 de novembro a missa era aqui na comunidade. A gente fazia o desfile fora da escola, com uma coisa simples, mas ai todo mundo desfilava. Colocava desde criança até os mais velhos para desfilar. Que era o desfile da beleza negra, mesmo ali depois da missa, no dia 20 de novembro, aqui na comunidade. Mas era só o pessoal da comunidade aqui mesmo, não vinha ninguém de fora não. Então começou a ter esse movimento de desfile, a gente ia para a festa lá em Bias Fortes. (Entrevistada M.F.).

O Dia da Consciência Negra é resultado de um acúmulo e experiência histórica do Movimento Negro Unificado, transformando-se "num ato político de afirmação da história do povo negro" (GONZALEZ, 1982, p. 57), contra a exploração, a violência contra negros/negras e na luta antirracista – articulando-se ao debate de classe. Todo ano a comunidade se reúne nesta data, promovendo ações que dialogam com a condição dos negros na sociedade, ações culturais e/ou artísticas (tais como a dança, o desfile, o teatro, o maculelê). Junto ao 20 de novembro ocorre a "missa afro", momento em que toda a celebração e ordenamento da igreja na Colônia do Paiol toma como referência a questão da cultura e identidade negra.

Sem dúvida, esta é uma marca também das CEBs, principalmente, na forma das liturgias. Para Betto (1981, p. 63), não se trata de algo idealista e sem relação com os fiéis, mas reflete a "inter-relação social existente entre os seus membros e o que há de comum entre seus interesses sociais e anseios históricos". Na "missa afro", os elementos místicos construídos pela própria comunidade se fazem presentes (ver anexo: imagem 5), como um momento de reflexão coletiva, de solidariedade, de partilha, de compartilhar elementos subjetivos (angústias, anseios, desejos), ao passo que trazendo um importante componente político-social e crítico que, mesmo que não alcance o conjunto comunitário, não se abdica de disputar a consciência individual e coletiva.

Para Semeraro (2017, p. 99), os cristãos da libertação preparam o terreno da filosofia da práxis, "enquanto a força teórica desta os estimula a assumir posições mais claras e politicamente concretas". Porém, ressalta que se a filosofia da práxis contribui para analisar as contradições do capitalismo de forma mais clara (sendo ela própria a teoria das contradições e da dialética), por outro não se pode "descuidar da gratuidade, do perdão, da com-paixão, do respeito às diferenças, das manifestações simbólicas e da vivência comunitária [...]"; e são estes elementos que se afirmam na Colônia do Paiol, quando homens e mulheres se reúnem para as atividades tanto na igreja, quanto na própria comunidade.

Conforme já sinalizado, a partir da atuação de dois párocos na comunidade que se tem a presunção de que a Colônia do Paiol era um quilombo. É neste contexto que se deu a chegada de Silva, fruto do desenvolvimento da sua tese de doutoramento na Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP). Em sua entrevista, narra como se deu este processo:

> [...] até então eu não ouvia falar sobre quilombo histórico. Mas, já se falava naquela época de remanescente de quilombo, por causa da Constituição de 1988. Aí, eu montei o meu pré-projeto, fui aprovado na PUC e comecei a trabalhar, fazer muitas leituras sobre quilombo. Mas, faltava aí pesquisa de campo, eu entrar em contato com uma comunidade. Foi aí que um amigo meu, que era Padre na Diocese de Juiz de Fora, deixou o sacerdócio depois, Padre Jonas de Santana, que trabalhava em Bias Fortes, falou comigo que lá naquela cidade tinha um lugar que era quilombo, que ele achava que era um quilombo. Interessei, não é? Falei com ele que eu gostaria de visitar. (Entrevistado Silva).

Na época em que ocorreu a sua pesquisa, a única referência era o art. 68 do ADCT e órgãos como a Fundação Cultural Palmares (FCP) e o INCRA. O Decreto 4.887, que estabeleceu o critério de autoatribuição das comunidades, acompanhado da respectiva Instrução Normativa (IN), só foi aprovado no ano de 2003. Entretanto, já se tinha um importante acúmulo proveniente da militância e academia sobre o conceito de quilombo, especialmente, no que se refere a superação de algo relacionado estritamente a um passado colonial-escravocrata e a atualização de seus marcos materiais-simbólicos que configuram a sua existência étnica no presente. Na sua entrevista, Silva afirma que partiu dos "sinais diacríticos" da comunidade, ou seja, um conceito vindo da etnografia e antropologia que permitiu recuperar aquilo que configuraria uma identidade própria da Colônia do Paiol, diferenciando-se de outros grupos. Soma-se a isso o extenso trabalho de procura do testamento de doação de terras para os nove ex-escravos do fazendeiro José Ribeiro Nunes, devolvendo a comunidade não só o direito de ocuparem aquelas terras, mas, como afirma Silva, "tem argumentos verbais para dizerem de onde eles vêm; falarem da cultura deles, da identidade deles com alegria no rosto".

A partir deste processo inicia-se uma série de reuniões e encontros com a comunidade, articulando suas experiências, individuais e coletivas, ao debate sobre a identidade quilombola e aquilo que estava instituído no Estado quanto ao reconhecimento e titulação dos quilombos, fruto da luta do movimento negro e quilombola. Evidente que isso também gerou um estranhamento na Colônia do Paiol, pois como afirma Silva, este processo veio "de fora para dentro". Por outro lado, a própria comunidade estava distante ou desconectada dos processos de luta encaminhado por outros quilombos, isto é, no sentido de que não havia uma

articulação ao que vinha sendo construído e debatido na realidade nacional. O relato da moradora M.F. vai nessa direção:

> O processo veio através de reuniões. Aí assim, até então veio o Padre **[Silva]**, não é? Que quis escrever a tese de doutorado. [...] Mas até então, assim, assiduamente, entendendo o que estava acontecendo, eu não tinha esse entendimento, eu não tinha esse entendimento naquele momento. Então, assim, mas a partir dessas reuniões e do Padre **[Silva]** falando sobre a questão do osso direito à terra, que a gente ficou sabendo sobre isso tudo, sobre o INCRA e tudo mais. (Entrevistada M.F.).

Silva destaca que a partir destes encontros que a comunidade foi adquirindo consciência de que eram quilombolas, se apropriando também deste debate que vinha sendo construído pelos movimentos sociais populares:

> É interessante que depois daí também eles começaram a ter consciência sobre isso. A gente fez vários encontros, vinham pessoas de fora para ajudar, para falar. M.F. **[moradora]** saia muito para fazer encontros fora e outras pessoas também lá, especialmente, a N. **[moradora]**, saiam para fazer esses encontros fora e foram aos poucos descobrindo que eles eram quilombolas. E outras pessoas também da comunidade participavam de encontros. C. **[moradora]**, não é? Todas iam fora participar de encontros de comunidades quilombolas e tudo. (Entrevistado Silva).

Em que pese este processo ter vindo de fora para dentro, sobretudo, conduzido por párocos, reitera-se que a comunidade parte dos elementos que já estavam presentes na memória e na transmissão oral, de geração a geração. Essa sinalização está presente em Silva, quando relata que essas atividades conduzidas pela Igreja também revelam que são sujeitos militantes: “são negros militantes e que participam de encontros fora e que trazem também para a comunidade. E essas pessoas ajudam as outras a recuperarem a sua identidade negra” (entrevistado Silva).

Portanto, apesar das ressalvas quando tomamos a função da igreja dentro do referencial marxista, é inegável que a organização da CEB no interior da Colônia do Paiol contribuiu de alguma maneira para a elevação do nível de consciência crítica – para modificar a consciência social existente e dar origem a esta experiência modificada a que se refere Thompson (1981) –, afastando-se e problematizando um padrão de sociabilidade que reproduzia e naturalizava o racismo e a discriminação, trazendo à tona a opressão sofrida, assim como inserindo-a dentro de um debate do que vinha sendo acumulada pelo movimento negro e quilombola (participação em encontros), o que abriu a possibilidade histórica para que a comunidade iniciasse o seu processo de reconhecimento enquanto quilombo e fosse certificada pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2005.

A AQUIPAIOL é fruto e herdeira deste processo, cujo embrião nasce no interior das CEBs e nas atividades de militância. Neste sentido, discorro a seguir o contexto em que foi viabilizada a associação de moradores, as tentativas de disputa quanto a sua direção (apesar de frágeis, como veremos), seu estatuto e estrutura organizativa.

5.1.2. A fundação da AQUIPAIOL:

Até a fundação da AQUIPAIOL, a comunidade Colônia do Paiol não tinha um histórico de organização coletiva, com objetivos e organicidade claramente definidas. Ocorreram tentativas pontuais entre os/as trabalhadores/as, tais como os roçadores de pasto (para o trabalho temporário nas fazendas), mas tratava-se apenas da mediação e negociação em torno do tempo, contrato e condições de trabalho com os fazendeiros – o que por outro lado não exclui as experiências acumuladas por tais trabalhadores/as no confronto entre capital-trabalho. Também foi relatada a existência de uma associação de mulheres ou das mães, porém organizada pela prefeitura de Bias Fortes-MG, com intuito de capacitação para atividades de geração de renda em torno da confecção de roupas, cortes, bordados ou tricôs. Ademais, entendo que por de trás da geração de renda, vinha certo enquadramento da divisão sexual do trabalho e de uma própria regulação da vida familiar, com forte conteúdo assistencialista. Ou seja, não se chegou a direcionar em torno de uma organização política, de defesa do interesse coletivo ou comunitário.

A partir do momento em que a comunidade passa a compreender a sua realidade enquanto quilombo, a resgatar suas experiências e histórias de vida, se inserindo e participando de encontros e eventos relacionados à identidade negra e quilombola, eleva-se a percepção e o nível de consciência crítica quanto a importância de uma organização coletiva. Em todos os relatos do núcleo dirigente da associação há uma convergência quanto a essa demarcação, como aponta a moradora N.: “aí é que a gente começou a descobrir as coisas, começou a ler mais, pesquisar. Aí a gente foi sabendo o que eram os quilombolas”, ou seja, começou-se a construir na comunidade tanto uma identidade enquanto comunidade negra rural quilombola, que tem processo e relação histórico-concreta relacionada a um passado-presente de opressão, escravidão e racismo, quanto a importância de disputar e brigar por direitos fundamentais (no âmbito da terra, trabalho, cultura e educação).

É interessante perceber que, embora este processo de construção da associação fosse conduzido por párocos, a partir das CEBs, existia certa assimilação dos sujeitos quanto a

importância de defender algo que fosse próprio e expressão da comunidade. Como diz N., o reconhecimento enquanto quilombo e a criação da AQUIPAIOL era um "modo da gente saber o que a gente é, o que nós somos", ou seja, elevar o nível de consciência também é um retorno dialético ao próprio sujeito individual e coletivo, ampliando a dimensão crítica de entender a posição que homens e mulheres ocupam na realidade social; e que esta realidade tem relações de poder, tem classes, tem exploração e expropriação, isto é, não tem nada de estática, imutável ou fatalista.

Em sua entrevista, Silva narra que, após a comunidade ter tido acesso ao documento de doação das terras, oxigenando o seu processo de certificação enquanto comunidade quilombola frente a Fundação Cultural Palmares (FCP) no ano de 2005, sentiu a necessidade de a Colônia do Paiol ter uma associação registrada, para que pudessem se defender e resguardar, sobretudo, das questões relacionadas a insegurança fundiária:

> A gente percebeu, conforme a comunidade foi criando consciência de ser quilombola, vimos que necessitava de uma organização interna. Como comunidade, ninguém tinha documento de nada. Quem que responderia pela comunidade? Porque ali o terreno é coletivo, mas eles não tinham, assim, o documento individual do terreno. [...] Então, em 2007, eu senti a necessidade de eles terem um estatuto, de formar a comunidade. Foi aonde nós contratamos, chamamos a doutora **[advogada]**, aí de Juiz de Fora. [...] Foram lá várias vezes com a gente, fizemos várias reuniões, explicamos para eles o que significava a Associação, que tinha que ter um conselho, um presidente, um tesoureiro. Demoraram a entender por que eram coisas novas para eles. E depois, quando estava tudo pronto, a elaboração do estatuto, esse estatuto foi escrito direitinho, seguindo todas as normas e foi eleita a primeira pessoa que seria a presidenta da Associação [...]. (Entrevistado Silva).

Entretanto, há alguns apontamentos de que a construção da AQUIPAIOL também foi objeto de disputa. Primeiro, esbarrou-se com a associação de mulheres que estava em curso na comunidade (conforme mencionado anteriormente, dedicada a confecção de roupas), organizada pela própria prefeitura de Bias Fortes-MG. No relato da moradora M.F., afirmou-se que as pessoas envolvidas na direção desta associação (controlada e ligada então ao quadro administrativo da prefeitura) não queriam a organização da AQUIPAIOL, mas sim o fortalecimento da associação de mulheres:

> Antes de criar a nossa Associação quilombola **[AQUIPAIOL]**, eu lembro que teve uma reunião, ela **[presidente da associação de mulheres]** queria que não criasse a Associação quilombola, que fortalecesse a das mães. Só que a gente falou que era diferente, que a Associação quilombola ia ser uma associação daqui da comunidade. (Entrevistada M.F.).

Pelos relatos de campo, este dissenso com a prefeitura e com a direção da associação de mulheres não chegou a ter grandes desdobramentos. Por um lado, como a própria M.F. deixa escapar em seu relato, apresentava a AQUIPAIOL como algo 'diferente', própria da comunidade; por outro lado, entendo que a associação de mulheres assumia um caráter corporativo, assistencial, controlado pela prefeitura e, portanto, distante dos interesses que estavam sendo gestados e organizados no interior da comunidade. Porém, mesmo que de forma frágil, se colocar contra a AQUIPAIOL já indicava um posicionamento político que marca a história da relação entre comunidade e município. A meu ver, uma comunidade que passa a se organizar e se posicionar politicamente altera ou rivaliza com uma cultura política local que se pautou (e ainda se pauta) dos elementos paternalistas, mandonistas e oligárquicos.

Outra tentativa de disputa da AQUIPAIOL proveio do Partido dos Trabalhadores (PT), que também possui uma importante atuação na região da Zona da Mata Mineira, junto com as CEBs, seja na organização de sindicatos de trabalhadores/as rurais ou dos movimentos sociais populares. Para Löwy (2016, p. 143), movimentos como o PT, CUT, MST, oriundo das lutas populares nas décadas de 1970 e 1980, "são até certo ponto produto da atividade comunitária de cristãos dedicados, agentes leigos das pastorais e comunidades também cristãs". Tal fato é compartilhado por Mitidiero Junior (2008), ao sinalizar como os grupos católicos contribuíram para a formação destes partidos e movimentos, no contexto da luta contra a ditadura empresarial-militar como, por exemplo, a Ação Popular (AP) e a atividade de militância da Juventude Universitária Católica.

Apesar das escassas informações e lembranças por parte do atual núcleo dirigente da associação, M.F. destaca que houve a tentativa do PT de organizar a ata/estatuto da AQUIPAIOL por intermédio de um pároco externo a comunidade, o que acabou não acontecendo e não passou de uma "única conversa". A mesma moradora afirma ainda que "nenhum partido político chega e nem chama para a reunião", ou seja, não houve nenhum partido político (estrito) que tenha tomado a dianteira da organização da AQUIPAIOL.

Ademais, sinalizo de antemão que a questão das vinculações partidárias não é um elemento definidor ou objeto de disputas entre os membros da associação. Na visão de M.F., a associação "não se junta a um grupo político" e "não tem religião", pois trabalha "pensando no bem comum da comunidade, independente da parte de política". Entretanto, apesar de se colocarem como 'apartidários' (no sentido estrito), visando exclusivamente a defesa dos interesses da comunidade, acabam por estar diretamente envolvidos e influenciados pela política local, intensificando-se nos períodos de eleição. Conforme pretendo abordar, isto abre

importantes fissuras para cotejar e apontar reflexões sobre a política no município de Bias Fortes-MG, os partidos políticos que ali se desenvolvem, seu espectro ideológico e o necessário debate em torno das estratégias dos movimentos sociais populares em superar a pequena política (GRAMSCI, 2014).

Foi a partir da confecção do estatuto e do diálogo da comunidade com o pesquisador e pároco Silva que, em março de 2007, registra-se a Associação Quilombola Colônia do Paiol (AQUIPAIOL) e monta-se o primeiro quadro dirigente, composto por membros com vinculações mais orgânicas na comunidade e nas atividades de militância. Evidente que o mero registro jurídico não é o definidor ou balizador temporal quanto o surgimento de um movimento social, pelo contrário, como vimos, a criação da AQUIPAIOL foi resultado e expressão de um processo sociopolítico mais amplo, que remonta todo o passado de exploração e expropriação, a influência das comunidades eclesiais de base, assentada sobre as experiências construídas e partilhadas por homens e mulheres da Colônia do Paiol. Contudo, é com base neste registro jurídico que a comunidade tem se amparado, sobretudo, nas discussões relativas a demarcação e titulação do seu território perante ao INCRA, no acesso a políticas públicas, na concorrência a editais públicos/privados para captação de recursos, ao passo que orientado suas ações organizativas, políticas e educativas com base nas diretorias previstas no estatuto, ou seja, torna-se sujeito coletivo.

A despeito do documento de fundação, denomina-se a AQUIPAIOL como uma "entidade jurídica, de caráter civil e de utilidade pública, beneficente, sem fins lucrativos ou econômicos", sendo constituída para "fins de estudo, pesquisa, coordenação, implementação de ações, representação, defesa dos direitos e interesses individuais e coletivas da população quilombola". Em síntese, atua com o objetivo e a finalidade de representar, promover e defender a comunidade no âmbito dos direitos humanos e sociais, território, educação, cultura, trabalho (com a possibilidade de criar cooperativas ou feiras para comercialização de produtos entre associados), patrimônio material e imaterial, manifestações religiosas e comemorações em aderência com as datas históricas da luta quilombola (como as que já ocorrem na comunidade, tais como o 20 de novembro e, de forma crítica, o 13 de maio – data da abolição da escravidão). Também prevê assistência e amparo jurídico para questões relacionadas aos direitos raciais, humanos, fundiários, ambientais e de cidadania.

Desde a sua fundação, as reuniões da AQUIPAIOL acontecem na Igreja católica da comunidade, tida como o espaço coletivo e comunitário, mas que a partir do ano de 2021 ganha um novo espaço para suas reuniões e atividades, com a construção do centro social –

decorrente de verba de indenização ambiental de empresas do Estado de Minas Gerais, mediada pelo Ministério Público do Trabalho[125]. Quanto as diretorias da AQUIPAIOL, ainda que na atividade prática dos seus membros não haja distinção de função e atuação, formalmente está estruturada e representada por ao menos um membro, com objetivo de "traçar as diretrizes políticas e técnicas da associação, deliberar sobre projetos, área de atenção e acompanhar o desempenho dos projetos em execução". São oito os membros que formam o conselho diretor: (I) presidente; (II) vice-presidente; (III) diretor de administração e finanças; (IV) vice-diretor de administração e finanças; (V) diretor de políticas socioeducativas, culturais, de formação e comunicação; (VI) diretor de promoção da igualdade racial e de defesa dos direitos humanos; (VII) diretor de desenvolvimento sustentável; (VIII) diretoria de defesa dos direitos das mulheres quilombolas.

Afora as questões burocráticas e de estrutura interna, pois além das diretorias, tem-se os processos eleitorais para a definição da presidência (a estratégia adotada pela AQUIPAIOL tem sido o rodízio entre os membros), assinatura e confecção de atas, registro de integrantes, necessários tanto para a manutenção jurídica da associação, quanto a própria movimentação financeira – apesar de não ter fins lucrativos, a AQUIPAIOL dispõe de recursos próprios para realizar suas atividades, desde a promoção de eventos ou festividades na comunidade, recebimento de visitantes e pesquisadores, até o financiamento de membros para participação de encontros e eventos relacionados a questão negra e quilombola –, nos interessa aqui como tais sujeitos constroem suas experiências políticas e educativas.

A AQUIPAIOL tem assumido um papel muito mais profundo do que simplesmente uma entidade que luta pelo acesso a direitos e políticas públicas. Como um movimento social popular, nascido de uma experiência de exploração e racismo, tem se colocado como formador e educador coletivo, alterando e tensionando as relações sociais e de poder, mesmo que em uma realidade microssocial. Porém, como a particularidade é elemento dialético e intrínseco da totalidade, não se pode descartar a relevância que a AQUIPAIOL tem cumprido no contexto de Bias Fortes-MG – ainda que com distintos níveis de consciência individual e coletiva –, e a contribuição para a história do movimento negro e quilombola da região da Zona da Mata Mineira e do próprio Estado de Minas Gerais.

Neste sentido, retomo a seguir as experiências acumuladas e construídas por homens e mulheres que compõem o núcleo dirigente da AQUIPAIOL, buscando refletir acerca dos

[125] Duas reportagens podem ser consultadas referente a construção do centro social: <www2.ufjf.br/noticias/2021/04/08/empresa-jr-ajuda-a-fortalecer-cultura-de-quilombolas-em-bias-fortes/> e <www.tribunademinas.com.br/noticias/regiao/11-04-2021/empresa-junior-da-ufjf-faz-projeto-de-galpao-para-comunidade-quilombola.html>. Acessos em: 20/09/2021.

desafios, consensos e disputas inerentes a organização popular. O exercício da atividade e luta cotidiana tem possibilitado a estes sujeitos uma constante reflexão sobre a prática, a definição de suas estratégias de luta, revelando como o movimento social popular está em curso, com seus fluxos e refluxos, avanços e retrocessos.

São experiências que, mesmo particulares ou moleculares, nos conduzem a refletir quais as condições e tarefas históricas (objetivas e subjetivas) colocadas para o horizonte da emancipação humana e superação do modo de produção capitalista, reconhecendo que a sua lógica ininterrupta de acumulação implica em miséria, exploração, opressão, violência, racismo, que se contrapõe por vezes com os próprios valores éticos, morais e concepções de mundo trazidas pelas comunidades quilombolas.

5.2. As experiências políticas e educativas da AQUIPAIOL:

> Ser radical significa agarrar a questão pela raiz. Mas a raiz é, para o ser humano, o próprio ser humano (MARX, 2010b, p.44).

Retomo algumas das reflexões que já foram apontadas nos capítulos I e II, especialmente, aquelas sustentadas em Gramsci, Marx e Thompson. Como vimos, tratar das experiências tem como eixo central a atividade concreta de homens e mulheres no curso da história ou, nos dizeres de Thompson (1981, p. 189) foram geradas na "vida material", fugindo de qualquer previsão ou "definição estreita da determinação". É certo que tais sujeitos vivem as condições e determinações herdadas e transmitidas no decurso do processo histórico; e que, se a princípio não podem escolher ou fazer sob as circunstâncias de suas escolhas, isso não impede com que possam defrontá-la e construí-la de outra forma.

O modo de produção capitalista, a classe e sociedade burguesa, como poder material e espiritual dominante, apresenta-se como falso universal. O metabolismo social do capital, como um processo historicamente constituído, faz das funções primárias de mediações uma segunda ordem de mediações, ou seja, da relação indissociável entre homem-natureza, do trabalho e seus meios de produção para satisfação das reais necessidades humanas, o capital (enquanto relação social), opera a separação do trabalhador dos seus meios de produção, a divisão do trabalho manual do intelectual, a divisão social do trabalho pautada na exploração e expropriação de uma classe sobre a outra (ANTUNES, 2020).

Assim, o capitalismo busca apresentar-se como algo historicamente dado, imutável, externo ou distante da vontade dos sujeitos. Esta é a advertência quanto a

pseudoconcreticidade de Kosik (1969) ou a reificação em Lukács (2018), de uma aparência que guarda uma essência ocultada. Não à toa, Marx (2017, p. 150) começa sua análise pela mercadoria, esse objeto externo que satisfaz as necessidades humanas, revelando que em seu segredo o mundo das mercadorias "vela materialmente, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados". Sob o domínio do capital, essa mercadoria se torna estranha ao homem, fetichizada, não reconhecendo como produto de sua atividade, de seu próprio trabalho (portanto, a alienação) – e o próprio homem se torna mercadoria, como força de trabalho para o capital; assim como é para o conjunto das relações que constituem a vida material humana.

Neste sentido, concordo com Iasi (2013, p. 72) quando formula que o proletariado "vive nas relações constitutivas do capital", cuja "primeira expressão de uma consciência social, que os trabalhadores tomam como sua, é a expressão das relações que eles compartilham com a burguesia [...]", isto é, partilham da imediaticidade e estão submetidos às formas de existência mesma da sociedade capitalista, da inumanidade e reificação (LUKÁCS, 2018), gerando o amoldamento ou consentimento dos trabalhadores a ordem do capital. Mas, isto não quer indicar uma tendência de ver "a história como um produto meramente objetivo que foge à compreensão e à teleologia humana" (IASI, 2006, p. 41), ou seja, que os homens em sua atividade histórica podem transformar a realidade.

Aqui, entra a visceral contribuição de Gramsci (1999): o homem é um bloco histórico, dialético por si. Por isso, entendo que quando sustentamos o conceito das experiências em Thompson (1987), sinalizamos para um ser social ativo que, como tal, é portador de uma consciência individual e coletiva que sempre está em mudança. Daí a centralidade que assume o trabalho, pois na relação com a natureza, o homem "agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse desenvolvimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza" (MARX, 2017, p. 255), isto é, o homem se humaniza, torna-se social.

Para Gramsci (1999, p. 413), se o homem é um bloco histórico e se ele transforma a si ao mesmo tempo que o conjunto das relações sociais, "construir uma personalidade significa adquirir consciência destas relações; modificar a própria personalidade significa modificar o conjunto destas relações". Contudo, salienta-se: dizer que cada sujeito pode modificar tais relações é muito pouco com as suas próprias forças. Quando se associa a outros sujeitos, essa modificação apresenta-se ainda mais radical (GRAMSCI, 1999). Entendo que esta formulação está sustentada naquilo que o homem pode vir a ser, tendo como horizonte a superação do

capital, da sociedade e visão de mundo burguesa; construir a própria personalidade em torno de uma direção e projeto socialista.

Porém, a questão da personalidade também nos leva a questão da consciência: como ela se modifica tendo como referência a classe? Quando ou como é possível identificar uma mudança no ser social e na sua consciência, que nos faz perceber que ali se elevou o nível de consciência crítica individual-coletiva ou saindo-se gradativamente do senso comum (GRAMSCI, 1999), da imediaticidade? Para Iasi (2006, p. 25), "o problema da consciência encontra-se no difícil jogo de mediações que liga as determinações particulares e genéricas que compõem o movimento que constitui o ser social", movimento este que trata da forma como homens e mulheres produzem e reproduzem as condições materiais de sua existência, se complexificando nas dimensões individuais e coletivas, particulares e totalizantes. Assim, complementa Iasi (2006, p. 76), "o ser e a consciência de classe dos trabalhadores também seria aquilo que estes trabalhadores produzem como ser e consciência da classe por meio de sua atividade histórica [...]. É no movimento vivo da classe que esta se move".

Deste modo, a consciência se move a partir das condições, determinações e contradições vividas pelo ser social na realidade concreta e material, isto é, a consciência não determina o ser social. Recaí no problema que já indagamos: não fosse assim, o que moveria a consciência, a concepção idealista e especulativa? Concordo com Iasi (2006, p. 114) quando aponta que "a superação de uma forma de consciência só pode se ligar a uma ação prática", sendo um campo de disputas e lutas, que pode levar a condições de amoldamento e consentimento quanto a dominação burguesa ou ao seu enfrentamento.

No debate a respeito da classe e consciência de classe, Thompson (n.p.) afirma que "nenhum modelo pode dar-nos aquilo que deveria ser a "verdadeira" formação de classe em um certo "estágio" do processo", ou seja, a consciência não é nem verdadeira, nem falsa, "é simplesmente o que é", escapando de qualquer pretensão teórica. E toda vez que tentamos enquadrá-las, perdemos ou ocultamos elementos histórico-sociais e políticos fundamentais: como a classe está em seu próprio fazer-se e como construiu suas relações e mediações, quer seja em realidades microssociais (tal como a AQUIPAIOL) ou não. Neste sentido, Thompson (n.p.) dá uma cuidadosa atenção para a luta de classes, definindo-a como um conceito prioritário, pois "as classes não existem como entidades separadas que olham ao redor, acham o inimigo de classe e partem para a batalha", ou seja, é por meio de um processo e de uma relação, calcado nas experiências (no âmbito das relações de produção, da cultura, do trabalho, etc.) que os sujeitos agem sob uma forma classista.

Todo este caráter relacional e processual da luta de classes é pesquisado e sustentado por Thompson (1987, p. 304) quando trata das experiências e da cultura operária inglesa nos séculos XVII e XVIII; e como a partir da luta foi permitindo um amadurecimento da consciência de classe, "mais claramente definida, com a qual os trabalhadores estavam cientes de prosseguir por conta própria em lutas antigas e novas". Processo este que se formou a partir de uma experiência própria e que não deixou de apresentar elementos de uma "instrução errante e arduamente obtida", ou seja, não se deu de uma hora para outra, mas perpassou por um longo aprendizado da própria classe no curso da história. Como afirma Lukács (2018, p. 103, grifo nosso), "o caminho da consciência no processo histórico não se aplana **[não se facilita]**, pelo contrário, torna-se sempre mais árduo e apela a uma responsabilidade sempre maior".

Portanto, tomando este debate para a Colônia do Paiol, entendo que os homens e as mulheres daquela comunidade, nos seus relatos e memórias, vivenciaram e partilharam dos conflitos e antagonismos quanto as relações de produção estabelecidas com os fazendeiros, ao passo que, por distintas mediações concretas, puderam refletir, denunciar e confrontar com o que na aparência, na imediaticidade, se apresentava como algo naturalizado: o controle da jornada e tempo de trabalho (sob risco de perder o "dia de serviço"); a palmatória e a restrição de alimentos nas casas dos fazendeiros; a melhor meia ou cultivo que ficavam nas mãos do patrão; o trabalho que não era pago ou insuficiente (uma "mixaria"); o racismo sofrido durante o trabalho e na cidade de Bias Fortes; dentre tantos outros exemplos narrados pelos moradores.

É certo que poderia receber críticas quanto a um certo anacronismo, afinal, a memória não se encerra e nem trata de algo estritamente no/do passado, mas se afirma no presente – e os sujeitos que narram o fazem a partir dos elementos e das condições do presente. Porém, se hoje os sujeitos da comunidade possuem esta consciência (e é para isto que quero atentar) é porque foi arduamente obtida e de nenhum modo se aplanou, tampouco surgiu ou brotou instantaneamente sem a mediação com a realidade concreta.

Elevar a consciência crítica se faz e refaz na luta política e econômica, e isto é perceptível quando os sujeitos dirigentes da AQUIPAIOL colocam, com distintas formulações, sobre o que representou a formação da associação, como um espaço de diálogo, debate, construção e luta coletiva, ampliando a compreensão daquilo que antes 'não tinham conhecimento'. A partir destes relatos, entendo que há ali uma classe e consciência de classe que, mesmo em processo de amadurecimento ou formação, busca assumir uma identidade

política – afinal, esta não vem pronta e acabada. Como afirma Thompson (n.p.), a classe não pode existir sem um tipo de consciência de si mesma (mesmo que mínima), pois "de outro modo, não é, ou não é ainda, uma classe. Quer dizer, "não é "algo" ainda, não tem espécie alguma de identidade histórica":

> Para nós é um privilégio, porque nós ficamos sendo reconhecidos em vários aspectos. E melhorou bastante porque, por exemplo, a gente tinha certas coisas que a gente tinha os direitos, mas não sabia, não era reconhecido. Não estava por dentro daquilo do que estava acontecendo. E hoje, não. Hoje a gente já sabe o que está acontecendo. Então, quer dizer, a gente já tem uma expectativa de poder estar brigando por isso. E, por exemplo, se achar que não está de acordo: "olha, gente, vamos organizar, vamos ver onde está esse erro e vamos cobrar, vamos ver o que está acontecendo, porque não está acontecendo dessa forma". [...] E a gente não sabia, não entendia direito. Mas, hoje, no andar da logística a gente está sabendo mais coisas sobre a comunidade, sobre os direitos que a gente tem, porque até aí a gente não sabia. Quer dizer, era meio que analfabeto sobre isso, entendeu? Então, agora não. Agora a gente já sabe mais, tem o propósito de poder estar lá brigando, dialogando, falando algumas coisas que a gente talvez sabe e pode estar indo lá dizer. Por exemplo, se tiver certo vamos concordar com aquilo: "gente, fazer uma reunião, vamos concordar com isso? Então todo mundo assina". Se não tiver: "gente, vamos tornar a discutir isso. Hoje não dá tempo? Vamos voltar de novo, vamos botar as coisas em ordem, vamos ver o que está faltando para encaixar isso aí. E, depois, nós discutimos se vamos continuar ou não". (Entrevistado J.).
>
> A gente sabe hoje do direito da gente. A gente pode lutar por aquilo que a gente quer. Porque a gente sabe hoje, antes a gente não sabia. Não sabia dos valores, dos direitos da gente, que a gente tem hoje dentro da sociedade. Porque a Colônia toda a vida foi discriminada, antigamente. Tanto lá na cidade, se a gente chegasse lá era pouco ouvido. Hoje não. Hoje a gente já sabe o direito da gente [...], como é que a gente vai lutar, com as armas que a gente vai lutar. Então, porque vocês vieram de lá e está mostrando para a gente, ensinando para a gente quais as armas que a gente pode lutar e poder chegar lá para a gente conversar. Hoje, dentro da cidade, a gente é mais ouvido. Em questão a isso, hoje, a Associação tem que agradecer isso, porque hoje a gente é mais ouvido. Mas, antes a gente não era. Às vezes chegava lá, a gente podia falar, entrava aqui, saia de lá e a mesma coisa. Mas, hoje ele já tem mais o receio, não é? A gente já tem conhecimento entre essas coisas. (Entrevistado M.).
>
> Ser quilombola é uma coisa muito boa, porque assim, hoje a comunidade tem um nome, não é só Colônia do Paiol, ela é reconhecida como comunidade quilombola. E a Associação representa para mim, assim, um avanço. Porque ali é discutido junto com os outros o que tem que resolver, se tudo está de acordo, o que precisa para aquilo. Avanço. (Entrevistada A.).
>
> No meu pensar, assim, é ajudando no desenvolvimento de vários aspectos. Antigamente nós não tínhamos nem voz e nem vez. Agora, no momento da Associação, a partir que surgiu a Associação, nós passamos a ter voz e vez mais em Bias Fortes. Porque agora nós não estamos falando por uma pessoa sozinha, nós estamos falando para um grupo maior, entendeu? Eu falo mesmo assim, antes, na Prefeitura, em qualquer lugar aonde nós íamos [...] mudou muito porque todo mundo sabe que tem uma Associação. Que agora não é só uma pessoa falando sozinha, já tem várias pessoas falando por ela, entendeu? (Entrevistada L.).

Em um artigo denominado "sindicatos e conselhos", publicado no *L'ordine Nuovo* em 1919, Gramsci (1977a, p.43) ressalta a importância dos conselhos operários durante as greves

e ocupações de fábrica na Itália em oposição a burocracia dos sindicatos, chegando a afirmar que este último "não pode ser instrumento de renovação radical da sociedade"[126]. Contrário a burocracia, os conselhos seriam a primeira célula da "ditadura proletária", podendo "encarnar-se num tipo de organização que seja específico da própria atividade dos produtores e não assalariados, escravos do capital" (GRAMSCI, 1977a, p. 43).

Apesar da derrota das ocupações de 1919-1920 e a reestruturação do capital, o que se vislumbrava era a possibilidade de uma organização da classe trabalhadora tendo como referência os próprios trabalhadores, a partir da educação e direção das massas, de forma autônoma, reforçando-se como um "órgão de educação recíproca e desenvolvimento do novo espírito social que o proletariado conseguiu exprimir pela experiência viva e fecunda da comunidade de trabalho" (GRAMSCI, 1977, p. 44). Concomitante, ali se desenvolvia a tentativa de reorganização do processo produtivo, uma autogestão e controle operário (ROIO, 2018), uma forma de solidariedade entre os trabalhadores que permitiria o trabalho útil, uma produção desinteressada (não voltada para a acumulação do capital, e sim para as reais necessidades humanas), compartilhando da riqueza socialmente produzida (GRAMSCI, 1977a).

Está no chão da fábrica e nos operários, mas também nos trabalhadores do campo. A alusão a este artigo ajuda a entender como a AQUIPAIOL, esta célula diante da totalidade, constituída por sujeitos individuais e coletivos, vem se educando a partir de suas experiências, em um processo ininterrupto. Isso se referenda no conjunto de relatos citados anteriormente, em que elementos como a "*organização*", o "*identificar os erros e cobrar*", a "*discussão com os outros*", as "*armas que vão usar para brigar por direitos*", o "*coletivo que será a voz de várias pessoas*" revelam como o núcleo dirigente da AQUIPAIOL constrói a sua própria concepção de movimento social popular, buscando resolver entre aqueles sujeitos coletivos as demandas, as reivindicações e as contradições que possam aparecer. Ou seja, percebe-se o movimento do ser social e da consciência por meio de sua atividade concreta, constituindo um "único processo dialético, histórico e real" (LUKÁCS, 2018, p. 403).

Por outro lado, há um importante relato de como essa educação e luta política se reverbera no debate sobre o racismo, considerando a indissociabilidade entre raça-classe e, mais ainda, por ser uma questão candente enfrentada pela Colônia do Paiol. É certo que, como procurei apresentar, as CEBs exerceram uma influência significativa no processo formativo

[126] Gramsci (1977a, p. 42) se refere aos "sindicatos profissionais, as câmaras de trabalho, as federações industriais e a Confederação Geral do Trabalho", considerado organizações proletárias específicas "do período de história dominado pelo capital [...] parte integrante da sociedade capitalista e tem uma função que é inerente ao regime de propriedade privada".

daqueles sujeitos e na construção da identidade negra e quilombola. Porém, desde a sua fundação em 2007, as reuniões e encontros da associação ocorrem entre os seus dirigentes e a comunidade (salvo momentos em que se tem a presença de outras entidades, movimentos populares ou pesquisadores), são eles que conduzem suas próprias pautas e demandas. O entrevistado M. relata como assumir e afirmar uma identidade negra e quilombola permitiu questionar a estrutura racial e a relação da Colônia do Paiol com os moradores de Bias Fortes-MG e a própria política local:

> Toda a vida a gente foi discriminado, mesmo lá na cidade. Não era aquela coisa de respeito não: "ah! Já vem os negros da Colônia. Os negros brigões estão chegando aí". Sempre colocavam a gente como brigador. Claro que a gente também não podia abaixar para eles, não é? Que chegava na época lá eles, às vezes, um arrumava uma discussão, não é? Aí já vinham discriminando a gente. Mas, a gente também não podia abaixar, porque se não eles... E geralmente, quando a gente chegava lá nessa questão, em vez da polícia conversar com eles, não, sempre era nós que éramos tirados fora da cidade. Já vinham para cima de nós com tudo, entendeu? Eles não, eles não eram tocados, a gente sim. Eu mesmo, com quinze anos, a gente passou por isso, entendeu? Houve uma confusão na cidade, quando vê, em vez da polícia fazer com eles, a polícia veio para cima da gente. Mas, a gente era acostumado com isso. Mas, hoje já melhorou muito. Hoje tem respeito. Hoje as pessoas respeitam, já sabem. Hoje não, hoje melhorou bastante. Hoje, para mim, ser quilombola é orgulho. Porque antes a gente não tinha essa noção. A gente não gostava. Se as pessoas chamassem a gente de negro já era uma ofensa, a gente achava que era uma ofensa. Mas, hoje não. Hoje, a gente sabe que a gente é negro e hoje, eu com orgulho, hoje eu falo: em qualquer lugar que estou hoje, se eu conversar hoje, eu falo "eu sou lá da comunidade quilombola. Lá foi herdado para nove escravos. Eu sou de lá". Mas, negro eu sou com muito orgulho. E as pessoas antigamente não aceitavam muito isso, falavam: "ô, negro". Aí era motivo de... Geralmente até o tom também já era motivo de chacota, não é? Era motivo de chacota. Aí já gritava alto, a pessoa já não gostava. Hoje não, pode me chamar de qualquer... de negro. Agora, preto não vai chamar, que aí a gente vai... Mas, negro, aliás, eu tenho orgulho por isso, de ser quilombola, de ser negro. A gente sabe, porque nossos antepassados lutaram por isso. Lutou para essa comunidade está aí desse jeito. E a gente aqui hoje tem que dar continuidade por isso. Eles sofreram e a gente não pode esquecer disso. E a gente tem que ter reconhecimento. (Entrevistado M.).

É interessante observar como a partir da experiência de discriminação sofrida pelo entrevistado M. foi permitindo a ele se defrontar com uma realidade posta. Por isso, tomando a atividade e ação humana, Iasi (2006, p. 68) afirma que "é o campo aberto da práxis, pois é o espaço em que a ação dos seres humanos pode reproduzir as condições de sua dominação ou enfrentá-las". Para este sujeito, compreender o debate racial, assumir a identidade negra e quilombola – "hoje, a gente sabe que a gente é negro" – permitiu a não mais naturalizar a discriminação e o racismo, negando uma realidade estrutural da sociedade brasileira e afirmando a possibilidade de se construir outras relações, que passa pelo entendimento histórico do racismo – "porque nossos antepassados lutaram por isso" –, e a busca por

reconhecimento e respeito. Para Iasi (2006, p. 74), são nestas situações em que "encontramos os momentos particulares e as formas genéricas em unidade e em luta", pois M. carregou "uma objetividade já constituída por uma práxis anterior" (enquanto experiência individual), ao passo que teve espaço para reflexão e formação no interior da AQUIPAIOL (como síntese coletiva dessas experiências).

De forma contundente, Thompson (n.p.) faz uma crítica aos intelectuais que "sonham amiúde com uma classe que seja como uma motocicleta cujo assento esteja vazio. Saltando sobre ele, assumem a direção, pois têm a verdadeira teoria". Ou seja, tomam um "modelo platônico dissimulado" e se esquecem daquilo que vem sendo gestado e construído na luta popular e na própria classe. Isso vale para os partidos e sindicatos que se distanciam para com as massas populares, se burocratizando por uma pretensa camada de intelectuais que se dizem os verdadeiros portadores de uma teoria revolucionária – daí a contraposição de Gramsci quando valoriza as experiências educativas e políticas dos conselhos operários.

Isso nos leva a duas importantes sustentações e advertências no pensamento de Gramsci: a questão dos filósofos e do senso comum. Na §12 do caderno 11, Gramsci (1999, p. 93-94) afirma que "é preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais sistemáticos", isto é, todos os homens são filósofos ainda que não se deem conta disso, pertencem e compartilham de uma determinada concepção de mundo, sendo sempre "homens-massa ou homens-coletivo". O problema, diz Gramsci (1999, p. 94) é sobre qual "tipo histórico de conformismo, de homem-massa do qual fazemos parte?" – ou uma indagação se continuaremos a fazer parte da sociedade burguesa ou se construiremos outra sociedade. A formulação desta nota está em plena aderência com a afirmação do homem como um bloco histórico, processo de seus atos, em que o ser social e a consciência se constituem dialeticamente. Como tal, se o filósofo participa e difunde uma determinada concepção de mundo, atua para conservá-la ou modificá-la.

Considero esse aspecto relevante, especialmente, pelo fato de identificar que em todos os relatos dos entrevistados há uma atividade intelectual, a elaboração de um pensamento em curso que pode caminhar para um "conhece-te a ti mesmo" (GRAMSCI, 1999, p. 94), de superar pouco a pouco todas aquelas concepções impostas do exterior (da classe dominante), de forma passiva, servil e sem análise crítica. Ou seja, se afirmar enquanto filósofos para que não se pensem como inferiores, conforme a classe burguesa propugna; ou para que não pensem que suas ações concretas, as lutas travadas cotidianamente não tenham importância ou

significado histórico. Para Gramsci (1999, p. 270), sendo a filosofia uma concepção de mundo – portanto uma "política" –, "todo filósofo é essencialmente um homem político", que atua e intervém de alguma maneira na realidade.

Por outro lado, Gramsci (1999, p. 95) sinaliza como que "criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas originais", mas socializar e difundir de forma crítica aquelas "verdades já descobertas", transformando-as em "base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral". A verdade reside não em um sentido do positivismo (de modelos e leis estáticas), mas sendo a própria dialética, a contradição da realidade concreta reverberando-se, no caso da Colônia do Paiol, em sujeitos que vão refletir criticamente o racismo, não aceitando de forma passiva ou naturalizando a discriminação; ou compreendendo a AQUIPAIOL como um espaço para defender os interesses da comunidade, buscando direitos e políticas públicas elementares (trabalho, cultura, educação, saúde, dentre outros).

Esse 'mover' do ser social e sua consciência, da classe e do elemento popular é valorizado por Gramsci (1999, p. 96) quando afirma que, contrário a uma descoberta "por parte de um "gênio filosófico", de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais", uma multidão de homens e mulheres que pensam "coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato "filosófico" bem mais importante e "original" [...]", isto é, esta multidão elabora também sua própria concepção de mundo, dando respostas para o que acontecem a ela a partir de sua realidade.

Neste sentido, discorro sobre a questão do senso comum e a necessidade colocada de construir o bom senso nas massas populares. Ainda na §12 do caderno 11, Gramsci (1999, p. 114) adverte que o senso comum não se trata de uma concepção única e idêntica no tempo e no espaço, pois "é o "folclore" da filosofia e, como folclore, apresenta-se em inumeráveis formas". Por ser a filosofia uma concepção de mundo, o senso comum também é instrumento difusor da ideologia da classe dominante (inclusive, a igreja), mantendo as massas populares a um nível desagregado, amorfo, acrítico e incoerente do ponto de vista social, cultural, político e econômico. Para Gramsci (1999, p. 97), um grupo social (ou classe), tendo sua concepção de mundo embrionária, se manifestando na ação de "modo descontínuo e ocasional", acaba por tomar "emprestado a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é sua, e a afirma verbalmente, e também acredita segui-la [...]".

É sobre esta concepção de mundo imposta de forma mecânica, mantendo a subalternidade das massas populares e o seu esmagamento por meio da opressão, que Gramsci (1999, p. 103) sinaliza para a necessidade de "forjar um bloco intelectual-moral", permitindo a elevação e progresso intelectual das massas populares. A conquista da própria personalidade histórica, a unidade entre teoria-prática (tendo como centralidade a filosofia da práxis), a direção coerente e crítica frente ao desagregado e amorfo permite o salto do senso comum para o bom senso; ressaltando, contudo, que o senso comum e o bom senso ocorrem e se constituem "dentro das quatro paredes da vida cotidiana, dos comportamentos cotidianos e das relações sociais cotidianas" (RAGAZZINI, 2005, p. 107). É resultado de uma luta cultural, política, econômica, ou seja, uma luta de hegemonias, por estar em posição antitética com os interesses da classe dominante.

Entretanto, saliento que não se trata de reduzir tais lutas e conflitos a um terreno meramente psicológico (RAGAZZINI, 2005), como se fosse apenas uma questão de uma nova consciência ética e moral, pelo contrário, vincula-se também a um programa de revolução e transformação da base econômica e das relações sociais de produção (não mais pautada no capital), criando formas diferentes de produzir e reproduzir as condições materiais e subjetivas da existência humana.

Construir o bom senso, forjar um bloco intelectual-moral para uma nova concepção de mundo, recai na questão dos intelectuais, tanto aqueles gestados no interior da própria classe, reconhecendo que este processo é "longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e de recuos, de debandadas e reagrupamentos", cuja fidelidade e disciplina com a própria classe é "submetida a duras provas" (GRAMSCI, 1999, p. 104), quanto aqueles que se aliam a classe, como é o caso dos intelectuais tradicionais. Gramsci (1999, p. 104) aponta que o processo de desenvolvimento e criação de intelectuais está ligado a "dialética intelectuais-massa", se desenvolvendo quantitativa e qualitativamente, cujo progresso e amplitude "está ligado a um movimento análogo da massa dos simples que se eleva a níveis superiores da cultura [...]".

Entendo que, se por um lado não há organização sem seus intelectuais, atentando para que este não se separe da massa popular (sob risco de burocracia e derrota da própria classe), por outro lado, elevar o nível de consciência crítica das massas populares em torno de uma direção teórico-prática (o senso comum para o bom senso), não pode se dar de forma arbitrária. Diz Gramsci (1999, p. 101) que um senso comum renovado "não pode ocorrer se não se sente, permanentemente, a exigência do contato cultural com os "simples", ou seja, o ponto de partida deve ser o senso comum, "que é espontaneamente a filosofia das multidões"

(GRAMSCI, 1999, p. 116). Por isso, quando debatemos a questão das CEBs, não se trata de impor um "*ex novo*", mas tornar crítica uma atividade já existente e que seja compreendido pelas massas populares a partir da sua própria realidade.

Portanto, tomando as formulações sobre os filósofos e intelectuais, especialmente, para indicar que homens e mulheres compartilham determinada concepção de mundo e atuam (diretamente ou indiretamente) para conservá-la ou modificá-la, entendo que a AQUIPAIOL possui seu próprio quadro de intelectuais que, neste longo processo de avanços e recuos, suscitam por meio de suas ações políticas e educativas novas maneiras de pensar, atuando a partir das suas experiências e lutas cotidianas na organização da cultura, entendida aqui em seu sentido ampliado, isto é, como todos os aspectos da vida material humana.

Se estas experiências podem conduzir para um processo revolucionário ou não, procurarei refletir no tópico sobre os desafios para a construção do momento ético-político; pois por mais que busquemos valorizar os sujeitos que compõem a AQUIPAIOL, não podemos incorrer no risco de apenas descrever tais ações ou simplesmente idealizá-las, nos furtando da crítica de como tais experiências, mesmo que em uma realidade microssocial, podem se elevar à universalidade, o que implica tanto em entender o capital como totalidade histórica, quanto construir a hegemonia da classe trabalhadora, pela difícil tarefa de dar organicidade às diversas lutas populares, na construção de um partido que seja expressão da vontade dos/as trabalhadores/as.

5.2.1. A ação dos intelectuais da AQUIPAIOL na organização da cultura:

Recupero aqui as formulações de Gramsci (1976) nos escritos políticos a respeito da cultura. Em um artigo intitulado "socialismo e cultura", publicado em 1916 no *Il Grido del popolo*, afirma que é preciso "perder o hábito e deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico, no qual o homem é visto sob a forma de recipiente para encher e amontoar com dados empíricos, com fatos ao acaso e desconexos [...]" (GRAMSCI, 1976, p. 82). Essa forma e concepção de cultura não contribui em nada para a classe trabalhadora, pois só ajuda a reforçar uma separação entre aqueles que se julgam superiores e o restante das massas populares, servindo para "criar um certo intelectualismo flácido e incolor" (GRAMSCI, 1976, p. 82).

Contra essa concepção de cultura – que se liga e é expressão dos interesses do capital, ao criar as especializações pela divisão do trabalho manual do intelectual; ou manter as

camadas populares na subalternidade –, Gramsci (1976, p. 83) a defende de uma forma bem diferente: trata-se aqui de "organização, disciplina do próprio eu interior, é conquista de consciência superior pela qual se consegue compreender o próprio valor histórico, a própria função na vida, os próprios direitos e os próprios deveres". Ou seja, uma cultura que se liga à construção da responsabilidade e liberdade individual-coletiva, que não anule a personalidade dos sujeitos ou os faculte a uma determinada função, mas que traga uma dimensão integral e socializante da vida humana. Propugnando aqui a construção de homens e mulheres de tipo novo, Gramsci (1976, p. 83) adverte que "tudo isto não pode acontecer por evolução espontânea, por ações e reações independentes da própria vontade [...]", isto é, daí a necessidade de uma direção crítica e consciente das massas populares, papel dessa ligação fundamental entre intelectuais-massa.

Ao ampliar esse conceito de cultura (e do que ela pode vir a ser), que não se restringe e não é monopólio de determinadas camadas ou classes sociais, compreendemos como ela é expressão e organiza o conjunto da vida humana – por isso, defendo-a como modo de vida, que envolve todos os aspectos materiais e subjetivos. Na Colônia do Paiol, identifico o núcleo dirigente da AQUIPAIOL, composto por homens e mulheres, como intelectuais orgânicos da comunidade, que buscam organizar a cultura, dar coesão e direção no campo social, político e econômico, em torno da afirmação da identidade negra e quilombola, da luta pela terra, de ações que fortaleçam o conjunto comunitário e na busca por direitos elementares. Esse aspecto pode ser identificado quando pergunto aos entrevistados sobre os objetivos ou o que almejam da AQUIPAIOL para com a comunidade:

> O que eu queria, assim, era uma comunidade que ela poderia estar mais focada no nosso povo. O povo entender mais do que está acontecendo dentro da Associação, participar mais e, assim, unir para poder nós conquistarmos as demandas que estão vindo por aí. Porque talvez, assim, se tem cinquenta e mais dez, quinze, apoiam; quinze não apoiam. Então, isso eu acho que está sendo muito demandado aqui dentro da comunidade. Então, é um troço que eu acho que precisa unir mais, sim, nós participarmos, focarmos nisso aqui. E o sonho meu de ver é a comunidade crescer, ter mais estrutura, ter mais saneamento básico, mesmo importante, mais caprichado. Porque é o que nós merecemos para não ter esse negócio de, por exemplo, igual, chega a época do calor, pernilongo, esses troços, fica amolando as pessoas, as crianças e eu acho que é muito importante sim. Eu quero que a comunidade cresça, em termos, assim, também de comodidade, mas também de estrutura física, pessoa mais qualificada, que a gente já não teve mesmo, mas pelo menos que venha. Ter uma qualificação melhor de vida para poder brigar e saber brigar lá na frente para os nossos interesses aqui, principalmente, da nossa comunidade. (Entrevistado J.).

> Almejo que todos, principalmente as crianças e todas as pessoas, assim, envolvessem mais para, não somente, assim, em si a Associação, mas a nossa comunidade tivesse mais unidade e crescesse junto. O valor, todo mundo

> descobrindo o seu valor e sentir verdadeiramente o segredo de ser negro e lutar por aquilo. (Entrevistada L.).

> A meu ver, assim, hoje, o central, é ser uma representante da comunidade em todos os âmbitos. Tipo assim, eu falo que é a identidade da comunidade **[a AQUIPAIOL]**. Eu penso, hoje, a Associação. Se alguém quiser falar de Colônia do Paiol ou querer saber alguma coisa, estar perguntando, então seria assim a representante da comunidade. E aí o ver meu da Associação é isso aí, ajudar nesse desenvolvimento em todos os âmbitos da comunidade: desenvolvimento sustentável; a identidade do povo negro; o cuidar da comunidade. Aí tem essas diretorias, mas a meu ver hoje é esse: é lutar para que a Associação continue firme e forte, para representar a comunidade e tentar defendê-los e ajudá-los em todos os aspectos. No total da comunidade, não só na parte que vai ser a questão lá do material, mas o desenvolvimento intelectual do ser humano e, principalmente, como identidade do povo negro, dessa consciência. Do negro, eu até sempre falo assim, da consciência da negra e do negro como ser humano fazendo parte, não é? Não é aquele negro que vai querer passar a frente, ser melhor que o outro. É simplesmente para buscar essa equidade dentro do nosso espaço, do nosso mundo. (Entrevistada M.F.).

É interessante perceber as diferentes questões mobilizadas pelos sujeitos, sem propor qualquer hierarquização. Advirto quanto a sinalização de Gramsci (2001, p. 52), na §1 do caderno 12, quanto a existência de "graus diversos de atividade especificamente intelectual", pois a própria "relação entre o esforço de elaboração intelectual-cerebral e o esforço muscular-nervoso não é sempre igual". O que se coloca aqui é como tais relatos fazem parte da síntese de reivindicações coletivas da AQUIPAIOL e de uma direção em torno da concepção de mundo da Colônia do Paiol.

O entrevistado J., que em outros momentos da entrevista chegou a lamentar o fato de não poder continuar nos estudos, dizendo que "em termos de escola ficou a desejar porque não tinha mesmo condição", pois além do difícil acesso à escola, tinha a necessidade de ajudar a família no trabalho, compreende a importância da pessoa ter uma "qualificação melhor", não só com relação ao emprego e garantia das condições objetivas de vida (o que é legítimo), mas de "poder e saber brigar lá na frente para os nossos interesses aqui", em termos de infraestrutura (por exemplo, o saneamento básico), mas que envolve também disputa política.

Já a entrevistada L. explora outros aspectos, que se referem a questão da formação humana e intelectual da comunidade: descobrir o seu valor, afirmar a identidade negra e lutar por isso. Isso é colocado por M.F. que, enquanto professora da comunidade (junto com a entrevistada A.), destaca que não se trata só da questão material (infraestrutura e políticas públicas), mas o "desenvolvimento intelectual do ser humano", articulando à questão da condição do negro na sociedade.

Apesar da educação escolar ser fundamental (em todas as suas etapas), percebe-se como estes sujeitos foram se formando através de um processo e de uma experiência educativa pela dialética entre ser social e a realidade concreta; ou uma resposta ao que aconteceram a eles e ao seu mundo (THOMPSON, 1981) pelas condições e determinações históricas apresentadas. Estamos debruçando sobre um quilombo que sofreu o brutal e aberto processo de violência, exploração e expropriação, com o controle direto sobre os/as trabalhadores/as, aliado a uma cínica reprodução do racismo estrutural, que inferioriza e desumaniza a Colônia do Paiol. Negar esse aspecto coercitivo e consensual imposto e difundido naquela realidade não foi algo fácil, por isso as formulações destes sujeitos não são menos importantes ou destituídas de valor histórico. Constitui o que para Gramsci (1999, p. 98) é o "núcleo sadio do senso comum", da superação das "paixões bestiais e elementares" em uma "concepção da necessidade que fornece à própria ação uma direção consciente", que precisa, entretanto, ser "desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente", isto é, cada vez mais ampliar a criticidade e a ação prática.

Assim, este é um importante processo de transformação molecular, o conhecer-se a si próprio como conquista da própria personalidade histórica. Para Iasi (2013, p. 74), a consciência de classe "está no movimento que a leva da alienação inicial à rebeldia, a constituição das lutas imediatas, da possibilidade de constituição de um sujeito histórico [...] que leva a consciência em si à consciência para si", o que se ratifica por meio de um conjunto de valores trazidos pelos sujeitos: a união, o coletivo, o cuidar, o ajudar a comunidade a se desenvolver em todos os aspectos (material e subjetivo/intelectual). Por outro lado, a todo o momento se coloca aquilo que Gramsci (2001, p. 52) afirma na §1 do caderno 12: não há atividade humana que se possa excluir a intervenção intelectual (não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*).

Neste sentido, quais as experiências e ações políticas e educativas conduzidas pelos intelectuais que constituem o núcleo dirigente da AQUIPAIOL? Como fazem essa ligação intelectuais-massa e teórico-prático com o conjunto da comunidade? Lembro que, para além das questões aqui levantadas quanto aos intelectuais orgânicos – enquanto aqueles nascidos no interior da própria classe (ou assimilados por uma classe), dando coesão e direção em torno de um projeto ou concepção de mundo –, Gramsci (2001, p. 32) ressalta para o "registro das atividades de caráter predominantemente intelectual", isto é, de um conjunto de instituições que se ligam e organizam a atividade cultural, tais como: escola, jornais, revistas e uma série de outras instituições que difundem "determinados tipos de cultura".

Nesta formulação, apesar de Gramsci (2001, p. 33) relacionar e apontar para crítica à civilização moderna, especialmente, quanto a divisão das escolas em clássicas e profissionais, sendo esta última destinada a difundir "cada vez mais as escolas profissionais especializadas, nas quais o destino do aluno e sua futura atividade são predeterminadas" (como elemento difusor da atividade cultural, ligada a uma concepção de mundo, de formação para as atividades laborais capitalistas), também se concentra a pensar naquelas atividades e instituições que são construídas e conduzidas pela própria classe trabalhadora. A sua proposição quanto a escola unitária[127] revela como este conjunto de atividades intelectuais são necessárias e estratégicas para os/as trabalhadores/as, inclusive, quanto a crítica e negação da dominação burguesa e capitalista.

Deste modo, a AQUIPAIOL está incluída nestas instituições a que se refere Gramsci (2001), mesmo que particular/molecular, pois assume uma direção social político-econômica em torno da organização de um conjunto de atividades que difundem a cultura, sobretudo, da questão negra e quilombola. Apesar de ter uma relação com a comunidade que atravessa o espaço-tempo desta pesquisa, foco especificamente no registro de atividades sinalizadas pelos relatos e entrevistas de campo, a saber: (I) manifestações artístico-culturais; (II) cooperativa; (III) educação escolar quilombola.

Considero que estas ações não são inocentes ou fora da realidade concreta, mas possui uma intencionalidade que é política e educativa. Ademais, tem permitido ampliar o nível de consciência crítica dos dirigentes da AQUIPAIOL e da própria comunidade (apesar dos inúmeros desafios, conforme pretendo abordar oportunamente), articulando-a tanto no âmbito da formação, tais como a busca destes intelectuais em participar de encontros, eventos, leituras ou até mesmo ingressar em cursos do ensino superior; quanto na luta política, inserindo-se no campo de disputa no município de Bias Fortes. Do mesmo modo, tais registros não devem ser vistos apenas como a difusão dos valores simbólicos ou tradicionais da comunidade, mas assume aquilo que advertimos no início do capítulo, isto é, quanto a

[127] Fundamentada na §1 do caderno 12, dedicado aos intelectuais e o princípio educativo, a escola unitária é concebida e organizada em torno de valores que expressam o humanismo, a "autodisciplina intelectual e a autonomia moral necessárias a uma posterior especialização, seja ela de caráter científico (estudos universitários), seja de caráter imediatamente técnico-produtivo (indústria, burocracia, comércio, etc.)" (GRAMSCI, 2001, p. 39). Ou seja, uma escola que forme homens e mulheres integrais, não destinados a uma única atividade, que não hipotequem seu futuro, mas que possam fazer suas próprias escolhas. Este debate esteve muito pautado quanto aos rumos e futuro do pós-Revolução Russa. Apesar de não tratar especificamente da escola e considerando este debate visceral no pensamento de Gramsci, acredito que a questão da formação de homens e mulheres de tipo novo se apresenta nas reflexões que aqui proponho, sobretudo, acerca das experiências dos/as trabalhadores/as da Colônia do Paiol e das dimensões políticas e educativas dos movimentos sociais populares.

necessidade de situá-los dentro das relações sociais e de poder, da exploração e da resistência a exploração (THOMPSON, 1998).

. Manifestações artístico-culturais:

> O que eu sei, gente, eu quero passar para vocês, não é? Porque morrer é viver. Eu estou nessa idade, agradeço muito a Deus por isso que eu estou nessa idade aqui, graças a Deus eu estou firme. Então, passar para vocês para não perder a cultura. Isso aí é cultura, não pode perder. Porque chega no dia de amanhã, para um encontro em Bias Fortes, tem um problema cultural, música, cultura, essas coisas aqui, tem trabalho cultural? Não tem. Mas não tem por quê? Porque não sei. Não. Por isso que eu falo para vocês, eu quero passar para no dia de amanhã vocês não se esquecerem disso. Sempre continuando com o Congado. Igual, eu não posso ir? Tem problema não, vamos as crianças, pegam, cantam lá gente. Não pode perder não. A Folia de Reis eu parei porque, você vê, foi morrendo a maioria. Eles foram parando, não quis mais, uns passou para frente, parou. Eu falei: eu não posso sozinho no mato, não faz mato virgem. Tive que parar. Mas isso sempre eu lembro, penso, tem dia que eu pego a sanfona, toco sozinho ali, canto umas musiquinhas para não me esquecer delas. Então, por isso que eu falo, não pode perder não. Perde não. (Entrevistado Sr. P.M.).

A cultura também é luta política, luta pela memória de um povo, grupo ou classe. O congado, expressão cultural na Colônia do Paiol, tem um significado para além da música, da dança e da festividade. De acordo com Dias (2013, p. 122), o congado é realizado "por ocasião dos festejos em torno dos reis e dos santos padroeiros, [...] a partir da associação de elementos e símbolos de antigas tradições da África com os novos ensinamentos católico-lusitanos". Parte-se da narrativa que sobrepõem Carlos Magno (rei do então sacro império romano-germânico) e a disputa entre cristãos e mouros às dinastias africanas, seus reis e rainhas negros/as. Liga-se a tradição de "coroação dos reis negros, que tem sua origem nos cativeiros, quando escravos reuniam-se para eleger seu rei [...], escolhia-se como líder a pessoa que seria responsável pela organização de levantes ou chefes de quilombos [...]" (DIAS, 2013, p. 123).

Como elemento do sincretismo entre catolicismo popular e marcos civilizatórios africanos, o congado na Colônia do Paiol ganha espaço em diversas ações e festividades na comunidade, desde a Missa Afro, dia da Consciência Negra (ver anexo: ver imagens de 6 a 13, a respeito das programações das ações da AQUIPAIOL), até momentos que antecedem encontros e reuniões da AQUIPAIOL, especialmente, quando recebem grupos de visitantes, pesquisadores ou membros de outras comunidades quilombolas e movimentos populares. Junto ao Congado, tem-se o Maculelê, uma dança também de origem afro-brasileira e africana, cuja narrativa pauta-se no uso de bastões, simbolizando uma espécie de luta. M.F. é

uma das principais difusoras do Maculelê na Colônia do Paiol. Em sua entrevista, conta como se aproximou e passou a organizá-la no interior da comunidade, a partir da experiência acumulada com outro morador da Colônia do Paiol:

> E aí assim, o **[morador da comunidade]** também começou com o movimento. Eu não lembro, era na minha adolescência também, 14, 15 anos com o movimento do povo negro e tudo mais. E aí eu lembro que eu e mais umas meninas participávamos de um grupo chamado Maculelê. E aí o **[morador]** fazia as letras, a gente cantava e os meninos dançavam o Maculelê. Só que depois de um tempo o Maculelê acabou, o **[morador]** parou de fazer o movimento. E aí como eu comecei a entender a história, a importância da cultura para a comunidade e entendi que a cultura também é uma forma de resistência do povo negro, não é? O modo de não deixar morrer a sua história, eu pedi o **[morador]** para cantar as músicas dele e comecei a ensaiar com os meninos aqui na Colônia, comecei a fazer apresentação também de Maculelê aqui na comunidade. Aí depois, realmente, resolvi compor as minhas letras. E aí os meninos pararam de fazer o Maculelê porque eles não queriam mais. Comecei a fazer o Maculelê com as meninas. Que até hoje muita gente comenta: "o Maculelê só com os meninos, acabou que só as meninas hoje fazem parte do grupo de Maculelê". Batendo Maculelê, dançando, não é? Porque nos instrumentos pode ser menino ou menina que bate os instrumentos. E até hoje estou com o grupo cultural, o Maculelê. (Entrevistada M.F.).

É interessante perceber como as letras compostas por M.F. afirmam a identidade negra e quilombola, ao passo que interrogam a própria condição do negro e do quilombola na sociedade. Música, arte e dança se misturam a subversão, a compreender os processos histórico-sociais pelo avesso do que é difundido pela classe dominante. Por exemplo, em uma das músicas de M.F., tem-se a narrativa da brutal violência com que se deu a diáspora africana, de negros/as nos porões dos navios com destino ao Brasil: "*Onde estão meus irmãos? Estão em alto mar. O navio estava pesado, jogaram os negros no mar. O navio estava pesado querendo afundar. Para aliviar o peso, jogaram os negros no mar*". Em outra letra, apresenta-se o sofrimento e a violência pela exploração e escravidão: "*Arrancaram-me de minha mãe África. Perdi, meu Deus, minha irmandade. Nos porões sofri barbaridades. Onde está a liberdade? Onde está a liberdade? Me diga, meu Deus, onde está a liberdade?*". Não à toa, o verbo "está", no presente indicativo, coloca uma condição e questionamento da barbárie no presente, isto é, de um racismo que ainda violenta e desumaniza negros/as. Também há passagens que remetem a rebeldia e agitação, aludindo a resistência e luta do quilombo dos Palmares: "*maculelê é raça, maculelê é amor, maculelê é luta. É luta, sim, senhor!*" e "*Zumbi, meu Rei, teu povo não te esqueceu. Olhe por nós, esses filhos teus. Na dança do Maculelê, o nosso alê. Aê, Zumbi! Dança negro nagô, dança maculelê!*".

Ao se referir ao congado – e podemos dizer o mesmo ao maculelê –, Dias (2013, p. 127) aponta para o fato de que em um "sentido bem amplo, pode-se dizer que se trata da

produção da memória e da identidade social, gravada no tempo e no espaço", reforçando a solidariedade e identidade em torno de uma "cultura e história própria". Não só no sentido da afirmação, mas da resistência do povo negro, conforme colocado por M.F. Nesses momentos, se indaga e reforça a memória do passado-presente colonial-escravocrata, colocando em evidência elementos do racismo estrutural e a violência contra negros/as.

Há um outro aspecto relevante que circunda na participação do congado e maculelê entorno da mística, cujo paralelo podemos fazer com a pesquisa de Santos (2007) sobre o MST. A mística, como ato coletivo que antecede, normalmente, encontros ou reuniões, envolve "gestos, disciplina e símbolos", sendo "por meio dela que esses sujeitos podem enfrentar as dificuldades, com entusiasmos frente aos fracassos e desajustes desta civilização" (SANTOS, 2007, p. 122). Ou seja, são nesses momentos em que se compartilham e mobilizam sentimentos em comum, trocam experiências, partilham das angústias, dos receios, das dificuldades, como também reafirmam e reforçam os laços de solidariedade e de trabalho coletivo. Traçam também estratégias coletivas, políticas e educativas, que reverberam na luta pela terra e território quilombola.

Ao longo da minha trajetória na comunidade, pude vivenciar diversos momentos em que o congado e maculelê foram mobilizados a partir da mística. Por exemplo, em encontros relativos ao diálogo sobre a educação quilombola, os elementos utilizados no congado e maculelê se faziam presentes, tais como o atabaque, bongô, violão e sanfona, assim como outros materiais ou símbolos que representavam o trabalho coletivo e o uso da terra, como por exemplo a inchada e a folha de ora-pro-nóbis – muito utilizada na culinária da comunidade e tida como a "carne dos pobres", em virtude do alto índice de proteína (vide anexo: imagens 14 e 15). Para Santos (2007, p. 128), não se trata de uma representação distante dos sujeitos, mas de algo cravado na realidade concreta, pois "escolhas são feitas, dessa forma, é difícil se esconder das tomadas de decisões. É refletir acerca dos seus ideais e das dificuldades que são enfrentadas", ao passo que "trabalha-se para resgatar valores humanos que contribuam para o crescimento pessoal e coletivo dos envolvidos". Para a Colônia do Paiol, se vive a memória do quilombo, as lutas travadas pelo território, aproximando os sujeitos, estabelecendo o diálogo coletivo e buscando soluções conjuntas.

Tal como a mística, entendo as manifestações artístico-culturais da Colônia do Paiol como "um grande educador" (SANTOS, 2007, p. 130), isto é, seja pela música, pela dança, pela arte, pelo símbolo, trazem elementos de reflexão crítica, "mexem com os pensamentos e atitudes dos militantes". Por isso, tais manifestações carregam a luta política, na medida em

que se difunde e defende uma determinada concepção de mundo, um modo de vida que é próprio da comunidade. Do mesmo modo, evidenciam (com distintos níveis de consciência crítica) questões estruturais e candentes na sociedade brasileira, tais como o racismo, a violação de direitos fundamentais e a violência contra o território quilombola.

. Cooperativa:

A questão da cooperativa é um dos aspectos que ganha maior espaço de discussão no interior da AQUIPAIOL, cujo termo é entendido pelo núcleo dirigente como a possibilidade de geração de renda para a comunidade, com base na produção de artesanato e culinária local. Também há em curso o debate entorno do turismo de base comunitária, de maneira que a Colônia do Paiol possa acolher e receber visitantes ou pesquisadores provenientes de outras regiões. Em seu relato, M.F. sintetiza o conjunto dessas ações:

> Meu sonho, assim, dentro da Associação, para atividades de desenvolvimento da comunidade, para mim o essencial seria a questão, primeiro, do desenvolvimento sustentável. Tentar trabalhar esse lado, não é? Desenvolvimento sustentável da coletividade, para a gente poder trabalhar junto, para a gente poder desenvolver. Para a gente trabalhar esse grupo unido, não é? O que eu penso. Porque a Associação, por ser um espaço onde tem lugar para todos, independente de partido, independente de religião, ter lugar para todos, aí o meu sonho da comunidade, da Associação para a comunidade é esse aí: ser esse espaço para que todos possam vir, unidos, buscando, igual eu falei com você, o desenvolvimento sustentável para a comunidade, para que as pessoas não vão embora e possam estar aqui. Sendo valorizados, valorizando o seu espaço para conseguir sobreviver. Porque você estando nesse espaço, conseguindo sobreviver, essas outras coisas vão sendo desenvolvidas aos poucos. (Entrevistada M.F.).

Não me parece, do ponto de vista da elaboração discursiva, que M.F. aponte para a problemática ou relacione o desenvolvimento sustentável com o modo de produção capitalista, mas utiliza do termo como força de expressão para indicar as carências e dificuldades enfrentadas pela comunidade no âmbito das condições objetivas de vida (trabalho, educação e infraestrutura). Abre-se aqui para uma importante questão entorno do cooperativismo.

Oliveira (2017) localiza essa forma de organizar a produção no final do século XIX, como reação da classe trabalhadora frente a exploração e agudização da relação capital-trabalho durante a Revolução Industrial. Visão compartilhada por Neto (2006, p. 35), para quem “as diversas experiências de cooperativismo que procuraram romper com a clássica divisão social do trabalho aparecem nos movimentos de trabalhadores e nos movimentos

sociais das classes populares", contudo aponta que nos últimos 150 anos o cooperativismo atuou tanto para a gestão do capital, como para traçar as possibilidades do socialismo[128] (NETO, 2006). Entendo que na Colônia do Paiol se mobiliza a cooperativa frente ao pauperismo de muitas famílias, as camadas mal remuneradas da sociedade e das relações de trabalho extenuantes, o que ratifica o relato de M.F. anteriormente a respeito de criar condições para que as pessoas permaneçam na comunidade, sendo valorizadas e valorizando a comunidade, no que ela alcunhou de "desenvolvimento sustentável da coletividade". Por exemplo, a moradora N. aponta como a cooperativa poderia atuar em benefício da comunidade, salientando para a união e trabalho coletivo, inclusive, nas escolhas do que fazer e produzir (o que considero como um padrão de sociabilidade fundamental), ao passo que tecendo críticas pela falta de maior envolvimento comunitário sobre o tema:

> Igual, esse negócio da cooperativa, a gente está sempre falando: vamos fazer, vamos fazer os biscoitos, vamos fazer os doces, não é? O que a gente puder estar fazendo para vender, vamos fazer. Na hora, todo mundo: "É, nós vamos fazer isso, fulano faz aquilo". Chega na hora, ninguém faz nada. Se a gente não puser a mão na massa, ninguém faz. [...] Igual, nós fazendo a cooperativa, todo mundo trabalhando, unido, aí sim nós vamos fazer cooperativa, então tudo que a gente ganhar… Se nós ganhamos 100 reais, nós somos 10, nós dividimos esses 100 reais por nós 10, entendeu? É isso que está aí. Eu compro minhas coisas, você compra as suas. Vamos fazer? Vamos. Depois que você comprou, vamos tirar tudo que nós compramos. Sobrou tanto, esse tanto é dividido entre nós. Só que eles falam que sim, mas chega na hora ninguém faz nada. (Entrevistada N.).

É legítimo a comunidade buscar estratégias que garantam suas condições elementares de vida e, em alguns casos, elevar o nível econômico-social e de consumo. Porém, mesmo que embrionária na Colônia do Paiol, a cooperativa inspira advertências, especialmente, quanto aos seus rumos e formas de controle. Retoma as próprias contribuições e experiências de Gramsci (1977a) nas ocupações de fábrica em Turim, para quem a autogestão da produção por parte dos/as trabalhadores/as não pode estar descartada da atividade política e cultural, isto é, da elevação do nível de consciência crítica das massas populares e luta contra o capital. Neste sentido, concordo com Neto (2006, p. 45) quando afirma que "a introdução da gestão cooperativa no mundo do trabalho não pode ser vista apenas como um fator econômico, mas sim como um fato político", isto é, de disputa pela hegemonia e superação das relações sociais e de produção capitalistas.

[128] Se refere aqui as perspectivas do socialismo utópico, tais como a de Robert Owen (1771-1858), Charles Fourier (1772-1837), tido como propulsores do cooperativismo; e do socialismo científico, de crítica histórico-concreta ao capitalismo, tal como proposto por Marx. Também se refere aos desafios de organização do socialismo real, vivenciado por intelectuais como Lênin, no contexto da Revolução Russa de 1917 e Mao Tse-Tung, na Revolução Chinesa de 1911 (NETO, 2006).

Quando o cooperativismo se reduz ao nível econômico-corporativo, corre-se o risco de ser usurpado e integrado no circuito do capital, subordinado a agroindústria, dependente dos créditos agrícolas e dos bancos. Por outro lado, a cooptação pelo capital pode reproduzir certo discurso empreendedor, que acaba por gerar mais exploração da força de trabalho e subordinação, não resolvendo as questões estruturais – no caso da Colônia do Paiol, uma estrutura fundiária desigual, que fez com que a comunidade ocupasse um esparso território, pautado na exploração do trabalho indissociável ao racismo estrutural.

Outra importante dimensão trata-se da atuação da EMATER-MG (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais) na Colônia do Paiol. Durante o trabalho de campo, apesar da moradora L. ter relatado para a pouca presença da EMATER na comunidade (sobretudo, após a deflagração da pandemia da COVID-19 no ano de 2020), pude ser relatado (em outros momentos de visita à comunidade) das atividades entre AQUIPAIOL e EMATER. Não é possível apontar qual o grau de organicidade entre as duas entidades e qual a perspectiva e abordagem dos extensionistas – elementos que escapariam dos objetivos desta tese. Seja como for, a pesquisa de Oliveira (2017) oferece excelentes elementos críticos para a compreensão da trajetória do extensionismo rural no Brasil, sem perder o horizonte dos efeitos para a classe trabalhadora, neste caso, o conjunto dos/as camponeses/as.

Definindo a extensão rural como "uma política de difusão de técnicas e tecnologias junto à produtores rurais, por diversos meios de comunicação" e de "uma forma de "educação complementar", por conter um viés pedagógico" (OLIVEIRA, 2017, p. 2), o autor localiza o ano de 1948 como um marco para a implementação do extensionismo rural no Brasil[129], momento em que se consolida o acordo entre a agência de Nelson Rockefeller[130] denominada American International Association (AIA) e o governo do Estado de Minas Gerais na criação da Associação de Crédito e Assistência Rural (ACAR). Para Oliveira (2017, p. 39), a ACAR teria por objetivo "difundir técnicas e tecnologias agrícolas no interior do estado mineiro e direcionar tais produtores assistidos contraírem crédito rural no Banco do Estado de Minas Gerais para consumirem as inovações tecnológicas apresentadas pelos extensionistas", contando com importantes universidades para a formação de quadros extensionistas, tais como a Universidade Federal de Viçosa (UFV).

[129] Contudo, salienta que antes de 1948 já havia acordos entre Brasil e Estados Unidos, sobretudo, quanto a educação rural, por meio do programa denominado "Ponto IV". Ver em Oliveira (2017).
[130] Neto de John Rockefeller (1839-1937), magnata do ramo do petróleo nos Estados Unidos, proprietário da empresa Standard Oil Company.

Não se restringindo ao Estado de Minas Gerais, durante o governo de Juscelino Kubitschek cria-se a Associação Brasileira de Crédito e Assistência Rural (ABCAR), com ocupação de importantes aparelhos privados de hegemonia do patronato rural em sua direção, caso da Sociedade Nacional de Agricultura (SNA) e da Confederação Nacional da Agricultura (CNA). Tinha por público-alvo os pequenos produtores, com amparo técnico e tecnológico para "elevar a produtividade agrícola daqueles que se encontravam à margem do acesso a modernas técnicas de produção agropecuárias" (OLIVEIRA, 2017, p. 44).

Entretanto, durante a ditadura empresarial-militar tem-se importantes mudanças na correlação de forças no interior do patronato rural, de maneira que a política extensionista passa a privilegiar os médios e grandes produtores rurais, a partir da criação da Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMBRATER), no ano de 1974 – sendo extinta em 1990. Para Oliveira (2017, p. 74), alinhava-se ao II Plano Nacional de Desenvolvimento (PND), lançado durante o governo de Ernesto Geisel, em que o contexto era de modernização da agricultura e "reestruturação produtiva" com objetivo de "promover a agricultura na economia não somente como fornecedora de matérias primas, mas inclusive como consumidora de produtos industrializados, sobretudo maquinaria e insumos químicos". Como financiadores, Oliveira (2017) destaca o Banco Mundial, por meio da contração de créditos e aumento da dívida externa brasileira. Conforme abordei no capítulo III, essa via modernizante seguiu com a repressão dos movimentos sociais populares, expansão das fronteiras agrícolas, aumentando as tensões e conflitos no campo.

É neste período de modernização conservadora na agricultura que surge a Organização das Cooperativas Brasileiras (OCB), fundada em 1969. Como ressalta Oliveira (2017, p. 100), longe de se apresentar como uma reação da classe trabalhadora, o cooperativismo foi convertido "pelas frações da classe dominante agroindustriais aos seus próprios interesses, que buscou incorporar alguns segmentos de pequenos produtores, todavia, de uma maneira subordinada", isto é, serviu para difundir a "ideologia da classe dominante". Ofertando acesso ao crédito aos pequenos produtores, as cooperativas assumiam um caráter empresarial, difundida em aparelhos privados de hegemonia tais como a SNA, CNA e Sociedade Rural Brasileira (SRB). Até mesmo cooperativas de trabalhadores rurais (boias-frias) foram incentivadas pelo patronato rural, em claro objetivo de pulverizar a influência dos sindicatos e manter o controle da força de trabalho precarizada por parte dos fazendeiros. O cooperativismo ganhou adesão do extensionismo rural. Como destaca Oliveira (2017, p. 107), "a EMBRATER e suas empresas estaduais, ao longo de toda a sua existência, propagaria a

cooperativa como a principal e mais eficiente forma de organização para o pequeno produtor".

A educação rural também é uma das pontas da extensão rural. De acordo com Oliveira (2017, p. 143), expressões como o "ajudar a ajudar-se" e o "aprender a fazer, fazendo" – expresso nos documentos extensionistas e herança da influência das agências de Rockefeller – serviam para "definir a metodologia educativa baseada numa pseudo-autonomia trazida pelo extensionista através da implantação, para o consumo de maquinarias e insumos agrícolas, tanto no período da ABCAR (1956-1974), quanto no período da EMBRATER (1974-1990)", ou seja, não se colocava em questão o debate da estrutura agrária e fundiária, a posição subalterna dos/as trabalhadores/as do campo e dos pequenos produtores, mas o consenso passivo para os interesses patronais. Neste sentido, há plena concordância com Oliveira (2017) quanto a afirmação de que os extensionistas atuavam como intelectuais orgânicos subalternos das classes dominantes, afastando os próprios trabalhadores de sindicatos como a CONTAG e o próprio Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), que se consolidava na década de 1980 (OLIVEIRA, 2017).

Em que pese a EMBRATER ter sido extinta em 1990[131], as coordenações estaduais se mantiveram, caso da EMATER do Estado de Minas Gerais. Mesmo que a pesquisa de Oliveira (2017, p. 267) não se desdobre para as décadas seguintes, uma importante reflexão é feita pelo autor: a comparação da prática extensionista (do seu início na década de 1940 até as primeiras décadas dos anos 1980) com o fetichismo da mercadoria, pois "sua naturalização como uma política capaz de trazer o desenvolvimento e a modernização do produtor foi consolidada, inclusive reproduzida pela historiografia", permanecendo oculto o debate de temas estruturais, tais como a ampla desigualdade fundiária e a candente necessidade da Reforma Agrária, conforme encaminhado pelos mais diversos movimentos sociais populares do campo.

Ainda que tenha abordado de maneira sintética a pesquisa de Oliveira (2017), ela é fundamental para que pensemos as práticas extensionistas atuais, e se correspondem ou não a

[131] Oliveira (2017) destaca diversos fatores que contribuíram para o fim da EMBRATER, tais como o esgotamento da política agrícola adotada pela ditadura empresarial-militar, a transição para a democracia representativa e a correlação de forças dentro da empresa, especialmente, entre as frações defensoras da Reforma Agrária e as frações que propugnavam a continuidade da modernização do campo realizada pela ditadura empresarial-militar. Destaca a direção de Romeu Padilha de Figueiredo a frente da EMBRATER no ano de 1985, filiado a CONTAG e a Associação Brasileira de Reforma Agrária (ABRA), organização que defendia a Reforma Agrária em moldes reformistas. A luta de classes no interior da EMBRATER, nas palavras de Oliveira (2017, p. 252), "ameaçava o predomínio da dominação patronal", tornando-se "perigosa do jeito que estava configurada". Entre polêmicas acusações quanto a desvios de verbas públicas da empresa (sem que se apresentassem resultados ou indícios de corrupção) e de contenção do orçamento público no governo Sarney, a EMBRATER foi fechada, transferindo toda a sua estrutura para a EMBRAPA (OLIVEIRA, 2017).

este “fetichismo” que só interessa a classe dominante. Por exemplo, no plano de negócios disponibilizado pela EMATER-MG para o ano de 2021[132], além de definir os agricultores familiares como sua “clientela”, escancara pautas privatistas (as ditas parcerias público-privadas) e até mesmo a defesa da contrarreforma da Previdência, aprovada em 2019 sob o governo Bolsonaro, com o argumento de melhora nas finanças do Estado. Sua atuação centra na disseminação e uso de técnicas e tecnologias para agregar valor aos produtos da agricultura familiar, promover a comercialização, prestar assistência técnica, apoio a expansão da agroindústria de produtos oriundos da agricultura familiar, dentre outros. Ressalta-se também uma apropriação limitada da concepção de agroecologia expressa no documento. Como sinaliza Guhur e Toná (2012, p. 63), a agroecologia não se limita ao “desenvolvimento de experiências de agriculturas de base ecológica” ou da “luta econômica imediata e corporativa e das ações localizadas, e por vezes assistencialistas, junto a agricultores”, mas de uma luta política que construa outro projeto de campo e sociedade. Ou seja, não é possível conectar a agroecologia dentro do sistema capitalista, sem que se pense a transformação radical do modo em que a sociedade produz materialmente a sua existência.

Neste sentido, justamente por não conter nenhuma palavra sobre os movimentos sociais populares ou a defesa da Reforma Agrária que se indaga até que ponto a relação da AQUIPAIOL com a EMATER pode de fato favorecer a comunidade em suas lutas. Oliveira (2017, p. 8) compreendeu que a extensão rural então difundida se referia não só a “dominação no processo de produção”, mas no esvaziamento e desarme da “consciência de classe das classes subalternas do campo”. Por isso, considero que há uma disputa em curso quanto a cooperativa e as possibilidades de geração de renda na Colônia do Paiol, que integra tanto a EMATER, quanto intelectuais que se relacionam com a comunidade (pesquisadores, núcleos de pesquisa e extensão de universidades públicas) e as próprias apropriações dos sujeitos da comunidade (envolvidos ou não na AQUIPAIOL). A carência, o desamparo, o desemprego, enfim, as dificuldades enfrentadas pela Colônia do Paiol certamente têm causas estruturais que vão além de uma assistência técnica e tecnológica, como se fosse apenas um problema de ‘gestão da produção e produtividade’.

[132] Ver em: <www.emater.mg.gov.br/download.do?id=21591>. Acesso em: 01/09/2021.

. Educação Escolar Quilombola:

O racismo estrutural não só se desdobra nas relações de trabalho e de produção, mas se reproduz na educação e na cultura. Tive a oportunidade de acompanhar o início do debate a respeito da educação escolar quilombola, no ano de 2013, em virtude de um caso de racismo sofrido por um jovem estudante da Colônia do Paiol em uma escola de Bias Fortes-MG (conforme relatei na introdução desta tese). Desde então, a AQUIPAIOL tem buscado se apropriar dos princípios da Educação Escolar Quilombola, aprovado por meio da Resolução n°8, de 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, fruto de uma longa marcha de luta do movimento negro e quilombola[133]. Como afirma Arroyo (2014, p. 12) "ao se firmar presentes como sujeitos políticos, sociais exigem o recontar dessa história pedagógica que os segregou como sujeitos e os relegou a meros objetos, destinatários das pedagogias hegemônicas". O relato da moradora L. sintetiza e demarca o que representou se afirmarem como sujeitos políticos e disputarem a história pedagógica:

> Olha, antigamente, muita gente também não estudou porque todo pai e toda mãe falavam assim que negro não podia estudar, que negro não ia crescer, que negro não vai formar para nada. Essa perspectiva. Agora, desses anos para cá já mudou, todo mundo sabe que eu sou capaz. Se eu quiser, eu posso ser o que eu quiser. E as crianças já crescem numa perspectiva mais ou menos, porque assim, nem toda família tem esse pensar que a criança pode ser o que ela quiser. Mas, eu acho que tem que envolver mais família em si, mas principalmente as crianças crescerem com autonomia maior. (Entrevistada L.).

Algumas observações podemos fazer a partir dessa narrativa. A supressão do acesso à escola foi uma marca vivenciada pelos moradores da Colônia do Paiol, especialmente, pelos adultos da comunidade, que guardam a memória de terem que renunciar a continuidade nos estudos para ajudarem suas respectivas famílias no trabalho – realidade que, como vimos, era inevitável e crucial para garantir o mínimo de sustento das famílias. Concomitante, dizer que "negro não podia estudar, que negro não ia crescer, que negro não ia formar para nada" só

[133] Tal luta e encaminhamento da educação quilombola ganha força ao longo das primeiras décadas dos anos 2000. Em 2010, durante a Conferência Nacional de Educação (CONAE), realizada em Brasília – DF, delibera-se no eixo VI, sobre "justiça social, educação e trabalho: inclusão e igualdade" a importância de elaborar uma política nacional de educação quilombola. Acatada pelo então Conselho Nacional de Educação (CNE), por meio da Resolução CNE/CEB 4/2010, 7/2010 e Parecer 7/2010, inicia-se no ano de 2011 o diálogo e a elaboração das Diretrizes para a Educação Escolar Quilombola, contando com a presença das comunidades quilombolas, setores da sociedade civil e do Estado (GOMES, 2013). Contudo, mesmo antes de 2012 já se tinha importantes conquistas, tais como o Lei 10.639/03 e 11.645/08 quanto a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena na educação básica.

reproduz o senso comum, o consenso passivo difundido pela classe dominante e a manutenção das classes populares na sua condição de subalternidade. Subalterno não só nas questões subjetivas e simbólicas, para que negros/as se pensassem (pensem) como inferiores, mas nas questões objetivas, já que negar o acesso ao estudo e a reflexão crítica fazia (faz) parte de uma estratégia para a intensificação da exploração e expropriação do trabalhador, para que negros/as aceitassem (aceitem) passivamente as brutais condições que lhe eram (são) apresentadas, isto é, permanecerem como força de trabalho barata no Brasil, pertencendo a massa de desempregados e precarizados, dentro da lógica do capitalismo dependente.

Porém, o que "mudou" para a entrevistada L.? O que faz com que as crianças se formem em outra perspectiva? Sem dúvida, isto indica o que representou para a AQUIPAIOL politizar a questão da educação quilombola no interior da comunidade, debatendo tanto os princípios estabelecidos na Educação Escolar Quilombola[134], quanto no apontamento das dificuldades vivenciadas pelas crianças e jovens que frequentam a escola, principalmente, no que se refere ao racismo. A partir do momento em que a AQUIPAIOL assume a discussão da educação quilombola, cria-se uma importante cisão com o município de Bias Fortes-MG, escancarando tensões e disputas.

Para Miranda (2015, p. 77), pensar as especificidades da educação escolar quilombola "requer considerar a inserção da escola na dinâmica do território e as formas como as comunidades se mobilizam para a garantia do direito à educação, as estratégias e articulações construídas". Na Colônia do Paiol, a estratégia adotada (ainda em curso) está na elaboração de um Projeto Político-pedagógico (PPP) alternativo para a Escola Municipal Prefeito Joaquim Ribeiro de Paula[135], localizada na própria comunidade e que oferta vagas na Educação Infantil e 1° ao 5° ano do Ensino Fundamental. Tal PPP confronta com os princípios estabelecidos pelo município, trazem novas concepções políticas, filosóficas e educativas que é expressão da comunidade: recuperam a memória e a oralidade coletiva, as práticas culturais, os rituais e as festividades, a união, o trabalho coletivo e os mutirões, as partilhas, a produção de uma rica

[134] Refiro-me aos princípios com base no art.1° da Resolução n°8, de 20 de novembro de 2012, estabelecendo que a educação escolar quilombola deve ser informada, alimentada e fundamentada: (I) da memória coletiva; (II) das línguas reminiscentes; (III) dos marcos civilizatórios; (IV) das práticas culturais; (V) das tecnologias e formas de produção do trabalho; (VI) dos acervos e repertórios orais; (VII) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; (VIII) da territorialidade (BRASIL, 2012).

[135] Tal ação se materializa por meio do projeto de extensão universitário "O Ensinar e o Aprender em Comunidades Negras: implantação da Educação Escolar Quilombola em Colônia do Paiol – Bias Fortes", contemplado no ano de 2019 pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Através deste projeto, a comunidade expressou os elementos que conformavam os princípios da educação escolar quilombola (vide nota 130) para que, posteriormente, pudesse atuar como síntese e subsídio na elaboração do PPP.

culinária e artesanato, a terra e território como lugar sagrado, como também de trabalho, luta e resistência (ver anexo: imagem 16[136]).

Podemos pensar que, enquanto documento, o PPP pode ser aceito ou não no espaço escolar, pode ser tomado tanto como referência para o processo educativo, quanto "engavetado" por gestores e professores. De todo modo, tem escancarado uma disputa política com o município. Certamente não se trata mais de um desconhecimento por parte dos gestores e do poder público, pois é uma pauta amplamente discutida entre AQUIPAIOL e município, mas uma luta de classes por diferentes projetos de educação. Tive a oportunidade de pesquisar[137] como que a proposta educacional de Bias Fortes-MG tem dificuldades, inclusive, de reconhecer que há uma comunidade quilombola no município, o que esbarra na proposição e construção de uma política educacional voltada para a educação escolar quilombola, com princípios referenciados e contextualizados a partir da Colônia do Paiol.

Mesmo que em uma realidade microssocial, há uma importante vontade coletiva em curso na AQUIPAIOL. Porém, tem-se a reflexão do quanto essa vontade coletiva precisa estar conectada ao que vem sendo produzido pelo movimento negro e quilombola, se apropriando, inclusive, de debates que impactam o conjunto da sociedade brasileira. Neste sentido, quais os efeitos das contrarreformas educacionais (engendradas pela classe dominante, ainda mais em um período histórico de ofensiva neoliberal) para crianças, jovens e adultos, reconhecendo que os sujeitos da comunidade precisam se deslocar para as escolas de centros urbanos para concluírem seus estudos?

Certo que as organizações internacionais (tais como o Banco Mundial e a ONU) tem construído desde o século XX uma "agenda política para a educação da classe trabalhadora" (TUÃO e LAMOSA, 2021, p. 759), modificando suas diretrizes de acordo com a conjuntura. Para os países de capitalismo dependente, Tuão e Lamosa (2021, p. 760) observam que a educação se atrela tanto a um viés econômico, voltado para os interesses do desenvolvimento capitalista, quanto "às questões relativas à sobrevivência do indivíduo frente às desigualdades econômicas e sociais cada vez mais patentes"; a reboque, mobilizam conceitos como "justiça social, equidade, coesão social, inclusão, empoderamento e oportunidade" para escamotear os interesses empresariais e capitalistas em jogo.

Como exemplo do peso das contrarreformas e dos interesses empresariais na educação, Motta e Andrade (2020) destacam os bastidores da formulação da nova Base

[136] Em uma das dinâmicas e encontros com a Colônia do Paiol, registrei em cartaz as palavras que os sujeitos levantavam a respeito do que entendiam por terra e território.
[137] Refiro-me a dissertação de mestrado, concluída no ano de 2017. Ver Rodrigues (2017).

Nacional Comum Curricular (BNCC), entre os anos de 2017 e 2018, em que atuaram importantes APHs do empresariado – BNCC que, inclusive, está contida e deve ser considerada na organização Educação Escolar Quilombola, segundo as próprias diretrizes aprovadas na Resolução n°8/2012. Motta e Andrade (2020) salientam que, desde o ano de 2013, formaram-se organizações como o "movimento pela base", com a presença da Fundação Lemann, Instituto Ayrton Senna, Fundação Roberto Marinho, Unibanco, Itaú, Todos pela Educação, Cenpec, dentre outros. Tais APHs, com seus respectivos intelectuais orgânicos, estiveram entre os formuladores da BNCC[138]. Para Motta e Andrade (2020, p.3), a "subsunção da educação escolar à forma-mercadoria" além de não resolver os problemas latentes da educação brasileira tem provocado o "*apartheid* socioeducacional", com a intensa "expropriação dos conteúdos escolares elementares nos campos científico, cultural e artístico, os quais permitem aos jovens entender o funcionamento do mundo das coisas e da sociedade humana". É o que indica a contrarreforma do Ensino Médio, aprovada por meio da Lei n°13.415 de 2017, durante o governo Temer. Articulada a BNCC, prevê os ditos 'itinerários formativos' articulado ao 'projeto de vida' dos jovens, ou seja, ao que Gramsci (2001) chama da formação de homens e mulheres de única atividade, em detrimento da formação integral. Corresponde, portanto, "ao padrão de acumulação calcado no trabalho simples, flexível e precarizado" (MOTTA E ANDRADE, 2020, p. 4) que tem se acentuado cada vez mais no Brasil, permitindo condições de exploração e acumulação ampliadas, aderentes ao capitalismo dependente. Isso sem contar a precarização e a pressão do trabalho docente frente a "pedagogia dos resultados" (TUÃO e LAMOSA, 2021, p. 8), com o controle sobre o trabalho e a "responsabilização docente pelo fracasso da educação".

Quando Fernandes (2017, p. 128) aponta para o fato de que negros/as devem "trazer para o combate político a sua experiência na luta contra todo tipo de opressão, discriminação e violência" sinaliza o quão candente e potente é a luta que articula raça e classe. Defender a educação quilombola e para as relações étnico-raciais, como tem encaminhado a AQUIPAIOL, apesar de fundamental – por confrontar o consenso passivo imposto na realidade do município em que está inserida –, não pode se furtar e dissociar das implicações do mundo do trabalho, isto é, o racismo também encontra lugar na precarização da força de trabalho e nas condições objetivas de vida, se intensificando ainda mais para os/as negros/as. Por outro lado, a importância da articulação entre particularidade-totalidade, elevando a

[138] No site do "movimento pela base" é possível encontrar o conselho consultivo e de mantenedores. Ver em: <https://movimentopelabase.org.br/quem-somos/> . Acesso em: 08/09/2021. Alguns desses nomes se encontram no documento final da BNCC.

AQUIPAIOL para um debate mais amplo, fazendo-se e construindo-se também no movimento negro e quilombola nacional. A disputa pela educação é ato de grande política, sobretudo, quando entendemos que há interesses empresariais para com a educação e a sua transformação em mercadoria (formulando documentos tais como a BNCC e influenciando nos rumos das políticas educacionais), que busca tão antes atender aos interesses da classe dominante, a reprodução do capital, a manutenção das desigualdades sociais e a exploração de classes (condição fundante do modo de produção capitalista).

Esse conjunto de atividades e pautas conduzidas pela AQUIPAIOL, nos permitindo problematizar e apontar para alguns desafios que podem vir a ser enfrentados pela comunidade no decorrer do processo histórico, nos adverte como homens e mulheres, com suas múltiplas experiências, interpelam a realidade concreta, definindo e redefinindo a sua consciência individual e coletiva. Interpelam também o senso comum, o consenso passivo, que deixa "uma infinidade de traços recebidos sem benefício no inventário" (GRAMSCI, 1978, p. 12), ou seja, a AQUIPAIOL tem construído o seu próprio inventário, a sua própria história. Por outro lado, existem elementos de uma cultura desinteressada (GRAMSCI, 2001), isto é, não ligada aos interesses da classe dominante, mas gestada a partir de tudo aquilo que é de interesse dos/as trabalhadores/as, sem retirar a criatividade, a busca, a escolha, a pesquisa, a vontade, o querer, o pensar e o agir dos sujeitos de carne e osso, sendo um aspecto da liberdade e disciplina individual-coletiva, da criação de uma nova personalidade (bom senso). Sobretudo, criam possibilidades históricas, afinal, o homem é um bloco histórico, processo e relação:

> A possibilidade não é a realidade, mas é, também ela, uma realidade: que o homem possa ou não possa fazer determinada coisa, isto tem importância na avaliação daquilo que realmente se faz. Possibilidade quer dizer "liberdade". A medida das liberdades entra no conceito de homem. Que existam as possibilidades objetivas de não se morrer de fome e que, mesmo assim, se morra de fome, é algo que, ao que parece, tem sua importância. Mas a existência das condições objetivas – ou possibilidade, ou liberdade – ainda não é suficiente: é necessário "conhecê-las" e saber utilizá-las. Querer utilizá-las. O homem, neste sentido, é vontade concreta, isto é, aplicação efetiva do querer abstrato ou do impulso vital aos meios concretos que realizam esta vontade. Cria-se a própria personalidade: 1) dando uma direção determinada e concreta ("racional") ao próprio impulso vital ou vontade; 2) identificando os meios que tornam esta vontade concreta e determinada e não arbitrária; 3) contribuindo para modificar o conjunto das condições concretas que realizam esta vontade, na medida de suas próprias forças e da maneira mais frutífera. (GRAMSCI, 1999, p. 406).

Nessa formulação, Gramsci ressalta a necessidade de uma direção racional ou consciente à vontade ou impulso vital. Retoma para a função dos intelectuais como

organizadores da cultura, se ligando às massas (portanto, a uma vontade concreta e não despótica), colocando-se como persuasores permanentes, suscitando novas maneiras de pensar, isto é, a elevação da consciência crítica, a modificação das condições concretas. A AQUIPAIOL, por meio do seu núcleo dirigente, atua como intelectual coletivo, sendo um espaço político e formativo – daí consideramos o movimento social popular como um educador de pessoas. Em outra formulação, Gramsci (2001, p. 53) vislumbra a criação de um novo intelectual que não seja uma casta, "motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões", mas que tenha uma "inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador", isto é, que todos possam ser dirigentes. E essa inserção na vida prática nos é exemplificado pelo relato de M.F., quando reconhece que há desafios fundamentais colocados pela AQUIPAIOL, no sentido de dar maior coesão e organicidade na luta da comunidade:

> Nossa, por parte da Associação, eu ainda estou vendo que falta muita coisa. Que aí a minha esperança, hoje, é a questão do centro social, para que a gente possa estar trazendo mais cursos aqui para comunidade. E aí, assim, eu vejo muito aqui na comunidade, precisa de muita informação, muita informação. Porque às vezes eu fico sabendo de algumas coisas, ainda dou uns toques, mas as pessoas ficam naquele receio ainda: "Eu não sei se eu vou fazer", "Não quero fazer". E tem que ter, de passar essa vontade também das pessoas querer crescer, querer buscar. Porque esse intelectual a gente tem que ir buscando. Porque eu falo assim, eles me enchem o saco: "não sei para que tanto certificado". Mas, isso aí acho que nasceu de mim mesmo, essa vontade de querer sempre fazer as coisas. Não me contentava em ficar aqui sentada, parada. Tinha um curso em Bias Fortes, estava eu. Tinha um seminário, eu lia, estava eu. Entendeu? Eu gosto de participar porque para mim, igual eu falei com você, o saber não ocupa lugar. É tão bom você está entendendo melhor das coisas, ter essa percepção melhor até para você se defender, para você estar bem dentro dos espaços. Então assim, eu vejo isso. Igual, às vezes, tem um curso: "ô gente, tem um curso tal, vamos tentar fazer? Eu sei que é lá, é difícil, mas lá em Bias Fortes tem o acesso, vocês têm que ir a pé". Então, assim, ainda está faltando esse movimento do querer. E esse movimento do querer tem que partir desses encontros, que vai trabalhar o ser humano, trabalhar essa questão da autoestima, de querer buscar mais. Não é querer buscar o mais, como que eu vou falar, do dinheiro. Mas, o querer buscar mais para o seu bem, para esse conhecimento. Que eu vejo que falta muito na questão dos jovens, que eu vejo que as vezes falta mesmo em algumas pessoas, que as vezes falam assim: "Eu não vou ser nada mesmo". É ruim. As vezes as pessoas: "Não, eu não tenho jeito não, não gosto não". Sabe, assim, não quer fazer mais nada. Que não seja talvez o estudar, mas o estar envolvido com a gente. (Entrevistada M.F.).

Por graus distintos de consciência, M.F. arremata como o intelectual deve se envolver e comprometer com as massas: gerar a vontade coletiva, do querer, do buscar ampliar o conhecimento sobre a realidade e o estar envolvido nela. Destaca a necessidade de disputar a juventude, de criar quadros futuros de dirigentes, atuando na AQUIPAIOL e em defesa da comunidade quilombola. Ou seja, tem-se aí uma intelectual que busca educar a classe e a si mesma, entre erros e acertos, mas que escancara a relação ativa entre intelectuais-massa e

teoria-prática. Como destaca Freire (2020, p. 77-78), trata-se de uma relação de cointencionalidade, em que "educador e educandos (lideranças e massas), cointencionados à realidade, se encontram numa tarefa em que ambos são sujeitos no ato, não só de desvela-la e, assim, criticamente conhece-la, mas também no de recriar este conhecimento". Em outro trecho de sua entrevista, M.F. relata o caso da dirigente L., mostrando como a participação desta na AQUIPAIOL permitiu ampliar o nível de consciência crítica, tornando-se uma das principais lideranças na Colônia do Paiol:

> Porque igual a L. comentou: "M.F., se hoje eu tenho essa consciência é porque eu participei e eu participo. E hoje eu tenho essa consciência". De alguns relatos que ela fala hoje para mim, do pensamento dela hoje como comunidade, não é? Igual essa questão, que vem a política aí **[tratou-se do pleito municipal realizado no ano de 2020]**: "M.F., infelizmente, hoje, as pessoas pensam muito no si. Me deu aqui, beleza. Não, a gente tem que pensar no coletivo". E hoje a L. fala isso, que ela tem essa visão do pensar no coletivo. Que bom, que aí a gente está vendo esse crescimento. Que isso aí é um intelectual que está falando. Não é aquele intelectual de saber muito, mas de ter esse entendimento desses valores. E precisa muito. E aí meu sonho, através disso, é ter esse discurso para mais espaços. Mas, a gente já desenvolveu muito? Já. Porque quando o pessoal da Universidade vem e traz essas falas, esse momento de diálogo, a gente está proporcionando, não é? Esse momento, quando tem esses diálogos desses encontros. E aí precisa mais dessa conscientização, que é o tempo todo que eu falo: da própria comunidade. E aí a Associação tem que ver que jeito que vai conseguir atingir a comunidade. (Entrevistada M.F.).

Quando Thompson (1981) adverte que a teoria não se faz sem realidade social, que os conhecimentos se formam fora dos procedimentos acadêmicos (criticando a teoria pela teoria), reivindicando a centralidade da categoria experiência, é para falas como a de M.F. que toma como referência. M.F. levanta uma questão extremamente cara para a organização da luta da classe trabalhadora e que atravessa os partidos ou movimentos sociais populares que buscam organizá-la: "*não é aquele intelectual de saber muito, mas de ter entendimento desses valores*". Quais valores? O pensar no coletivo, assim como outros que poderiam ter sido citados. O erro consiste em creditar na separação entre dirigentes e dirigidos, que pode levar a uma condição sectária e burocrática, e M.F. traz elementos importantes para pensarmos como a construção de um movimento de luta popular não deve se descolar e descuidar da sua base social, aliás, deve ter como referência a própria base. Foi a possibilidade de participação e intervenção na AQUIPAIOL que permitiu com que L. elevasse sua consciência, confrontando a realidade concreta por uma série de mediações.

Nas teses de Feuerbach, Marx (2012b, p. 164) sinaliza que o "próprio educador tem de ser educado", mas no sentido da práxis revolucionária. Educar para que não haja regressão ou reacionarismo, mas disciplina, método, articulação entre teoria-prática, uma inserção na vida

prática com paixão, superando o senso comum, conquistando gradativamente o bom senso, a irrupção do espírito de cisão. Processo que envolve solidariedade e diálogo permanentemente franco ou aberto. Como afirma Freire (2020, p. 55) "a questão não está propriamente em explicar às massas, mas em dialogar com elas sobre a sua ação". É um processo de mediação e descoberta conjunta, pois "quanto mais as massas populares desvelam a realidade objetiva e desafiadora sobre a qual elas devem incidir sua ação transformadora, tanto mais se "inserem" nela criticamente" (FREIRE, 2020, p. 54).

Estamos refletindo sobre uma realidade particular, mas de grande relevância histórica, pois são experiências que não podem ser descartadas ou desvalorizadas, isto se pensamos na unidade de luta da classe trabalhadora para a construção de outra hegemonia – e reiteradamente a advertência de Gramsci (2002b) quanto o valor inestimável de qualquer traço e iniciativa autônoma das classes subalternas. Entretanto, se identificamos na AQUIPAIOL seus intelectuais e formas de organizar a cultura, não podemos reduzi-la apenas a um movimento molecular, destituída da realidade enquanto totalidade. Por outro lado, não significa que não tenha contradições latentes a serem resolvidas, que podem, inclusive, resultar na superação da AQUIPAIOL no decorrer do processo histórico (tornando-se mais um movimento conjuntural do que orgânico).

Neste sentido, trato nos próximos tópicos sobre duas questões que considero viscerais: os aspectos econômico-corporativos que permeiam na Colônia do Paiol e os desafios para a construção do momento ético-político, debatendo o lugar político e social da AQUIPAIOL frente ao movimento quilombola regional, estadual e nacional. Enquanto fração da classe trabalhadora, há uma longa e áspera marcha a serem enfrentadas pelos quilombolas, mas apostando de que só a construção do processo revolucionário, como tarefa histórica dos subalternos e oprimidos, pode superar o caráter destrutivo do capital, que violenta em todos os aspectos as comunidades quilombolas.

5.3. Os aspectos econômico-corporativos e os desafios para a AQUIPAIOL:

Nenhuma classe e consciência de classe já nasce pronta e acabada, não obedece a nenhuma lei. As experiências políticas e educativas da AQUIPAIOL e a ação dos seus intelectuais na organização da cultura indicam, reiteradamente nesta pesquisa, como a classe está em seu próprio fazer-se, com seus limites e avanços, erros e acertos. Porém, alguns elementos táticos e estratégicos se apresentam de forma visceral para a compreensão dos

movimentos de luta popular. Valorizar as experiências e a atividade histórica de homens e mulheres não impede com que façamos o apontamento dos elementos de contradição, tanto na dimensão interna destes movimentos populares (do seu núcleo de dirigentes e intelectuais orgânicos), quanto na relação com as suas bases sociais, isto é, as massas populares a que correspondem ou mesmo assimilam.

Na §17, do caderno 13, Gramsci (2014, p. 36) formula sobre a *análise das situações: relações de força*, afirmando ser o "problema das relações entre estrutura e superestrutura", por uma "análise das forças que atuam na história de um determinado período e determinar a relação entre elas". É nesta nota que está a fundamental e célebre afirmação de que "nenhuma sociedade se põe tarefas para cuja solução ainda não existam as condições necessárias e suficientes, ou que pelo menos não estejam em via de aparecer e se desenvolver", em alusão a Marx (2008b) quanto ao fato de que nenhuma formação social desaparece sem que estejam esgotadas as forças produtivas – tornando-se tão agudas que se irrompem crises cada vez mais violentas – ou sem que se criem as condições materiais/objetivas para tal. Além disso, Gramsci (2014, p. 37) se atenta para a diferença daqueles movimentos ditos de conjuntura (tidos como ocasionais e imediatos, com pequenos grupos dirigentes, se encerrando ou sendo superados rapidamente) dos movimentos orgânicos, que atravessam as conjunturas históricas e possuem "amplo alcance histórico", dando "lugar à crítica histórico-social, que envolve os grandes agrupamentos, para além das pessoas imediatamente responsáveis e do pessoal dirigente".

Trata-se de uma formulação que tem como centralidade a questão da hegemonia, não só referente as classes dominantes, como também da análise e das tarefas lançadas para a própria classe trabalhadora. Nesta relação de forças, Gramsci (2014, p. 40) salienta de que é necessário "distinguir diversos momentos ou graus", aparecendo as relações de: (I) forças sociais, como aquelas ligada "à estrutura, objetiva, independente da vontade dos homens" e da função que ocupa os agrupamentos sociais no terreno da produção; (II) forças militares e da ação político-militar de uma nação oprimida, que desagregue "intimamente a eficiência bélica da nação hegemônica", diluindo e dispersando a força militar hegemônica; (III) forças políticas, através da "avaliação do grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais" (GRAMSCI, 2014, p. 41).

Quanto a este último aspecto, ao se referir a variedade de grupos sociais, Gramsci (2014) amplia a compreensão desde os microprocessos aos macroprocessos das lutas sociais, isto é, não exclui a relevância que assume ou o que vem sendo germinado pelas massas

populares no âmbito das particularidades. Porém, como ressalta Simionatto (2001, p. 8), a questão está na "ultrapassagem da heterogeneidade e da imediaticidade da vida cotidiana" para lutas mais "duradouras e universais, voltadas à construção de uma nova hegemonia" – até para não cairmos no risco de reduzir tudo aos micropoderes, aos fragmentos da realidade. Por isso, avaliar o grau de consciência crítica, individual e coletiva, percorre na tarefa e nos desafios para construir o momento ético-político, em que tais lutas particulares se tornam universais e se transformam em partido, capaz de confrontar com a classe dominante, o Estado, colocando elementos sociais e político-econômicos para uma nova hegemonia.

Neste sentido, Gramsci (2014, p. 41-42) ressalta três momentos a respeito da consciência política coletiva (que considero como fins didáticos, sem enrijecimento ou etapismo): primeiro, a fase econômico-corporativo, em que ainda não se atinge a unidade do grupo social (ou classe), apesar da identificação dos sujeitos quanto o dever de organizar o grupo; segundo, a solidariedade de interesses, mas que ainda atua no terreno meramente econômico. A questão do Estado aparece, "mas apenas no terreno da obtenção de uma igualdade político-jurídica com os grupos dominantes"; terceiro, a superação da fase econômico-corporativa, em que os interesses de um grupo de subordinados se aliam com os de outros grupos, momento em que as "ideologias anteriormente se transformam em partido", tanto no aspecto político-econômico, quanto intelectual-moral.

Entendo que esta formulação de Gramsci (2014) amplia e abre para duas possibilidades ou considerações. Primeiro, tomando a questão geral das comunidades quilombolas, não só como se articulam entre si, mas como o movimento quilombola[139] se coloca neste processo de dar organicidade às lutas das comunidades. Mesmo que lutem pelos interesses dos quilombos no Estado (igualdade jurídico-político perante as classes dominantes), ainda não supera as suas contradições fundamentais, levantadas ao longo desta pesquisa: o Estado como falso universal, que organiza os interesses da classe burguesa e as condições para a acumulação do capital. Além do mais, quando o ampliamos (sociedade civil + sociedade política) percebemos que não se trata de algo neutro ou expressão dos interesses gerais coletivos, isto é, tem luta de classes e interesses de classe em sua estrutura (por meio dos aparelhos privados de hegemonia). Segundo, tratando das particularidades e do âmbito interno das comunidades, também há elementos econômico-corporativos presentes, que dificultam a construção de uma unidade orgânica. Percebo que tais elementos envolvem tanto

[139] No tópico 6.4. retorno a este ponto. Atualmente, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) é o movimento que representa nacionalmente as comunidades quilombolas.

a economia em sentido estrito (relações sociais de produção), quanto elementos subjetivos (valores difundidos em torno de uma determinada concepção de mundo), portanto, da relação entre estrutura e superestrutura.

É sobre este segundo aspecto que enfocarei para analisar a AQUIPAIOL, refletindo como a questão econômico-corporativa lança importantes desafios para o conjunto do núcleo dirigente, sob risco de as contradições tornarem-se irresolúveis, dissolver a relação e ligação intelectuais-massa, a ponto da própria associação ser superada pelo processo histórico, tornando-se ocasional, imediato ou conjuntural.

Durante as entrevistas de campo, o lugar mais comum das críticas circundava na "falta de envolvimento" e a "desunião" na comunidade. Tal processo já era verificado desde o surgimento da AQUIPAIOL, no ano de 2007, conforme relatado pelo entrevistado M.:

> Todo mundo, era muita gente que veio. Acho que tinha quase sessenta pessoas ali no entorno, no dia em que ele **[Padre]** reuniu todo mundo. Tinha quase sessenta pessoas. Ai uns foram ficando em cada área. Ele foi falando as áreas, onde foi ficando cada área, fiscal, isso tudo. Mas, depois umas pessoas não estavam com muito interesse, foram saindo, saindo. Ai só está a gente mesmo até hoje, lutando, querendo o melhor para a comunidade. E, aliás, sobre isso, hoje a gente está lutando. A gente já ouviu muitas vezes que, assim: "ah! A Associação não vale nada, não faz nada. A Associação é isso, não sei para que isso, para que aquilo". Mas, a gente vai caminhando. A gente está mostrando que vale a pena a gente lutar por isso, não é? (Entrevistado M.).

Este relato de uma saída gradual das pessoas da AQUIPAIOL poderia representar um importante contraponto com o processo histórico-social que levou a comunidade a ser reconhecida enquanto quilombo e a formar a sua associação, afinal, não estavam plenamente convencidos deste processo? Houve fragilidades no consenso comunitário desde as CEBs? De fato, este processo pode não ter atingido o conjunto comunitário, o que vem sendo disputado pelos dirigentes, ratificado na fala de M. quanto ao fato de que estão mostrando de que "vale a pena lutar por isso" (a associação). Porém, a meu ver, a queixa da falta de participação mais coletiva possui um elemento central: o de achar que a AQUIPAIOL poderia gerar lucro.

A moradora N., uma das anciãs da comunidade e que acompanhou todo o processo de formação da associação, afirma que mesmo os outros moradores participando e se inteirando do que se passa na AQUIPAIOL, a sensação é de que "não estão nem aí com isso" e se pergunta: "só para dizer que está na associação?". Assim, relata que muitos entraram achando que a AQUIPAIOL tinha ou que ganhava muito dinheiro. E N. adverte que a "associação ganha dinheiro se nós trabalharmos", retomando a uma das pautas colocadas pelos dirigentes quanto a criação de uma cooperativa que seja fruto de um trabalho coletivo e não individual.

A mesma percepção é compartilhada pelo entrevistado M., trazendo novamente a dimensão do trabalho coletivo em confronto com a "coisa de lucro". Para o entrevistado, a participação mais ampla da comunidade só acontecerá quando estiver criada a cooperativa, maneira pela qual as pessoas possam se aproximar da AQUIPAIOL pela possibilidade de geração de renda:

> Eu acho assim, a gente já... A maioria, a gente já tentou. Eu acho que falta interesse mais da comunidade em participar. A comunidade tem que ter o interesse. Que nem a **L** falou [entrevistada]: "a gente tem que buscar os mais jovens, as crianças". Porque os adultos mesmos, eles perderam o interesse, eles não têm interesse. Eles acham, muitos entraram, assim, na Associação achando que a Associação era coisa de lucro. Quando eles viram que aquilo não ia gerar lucro, aí muitas pessoas foram afastando, entendeu? E acho que é meio difícil das pessoas. Só se a gente montar uma cooperativa, a gente conseguir montar uma cooperativa. Na hora que as coisas estiverem caminhando tudo certo, aí eu creio que muita gente ainda vai voltar (Entrevistado M.).

Este aspecto dialoga com as afirmações de Gramsci (2014, p. 41) quanto a questão econômico-corporativa mais elementar, isto é, "um comerciante sente que deve ser solidário com outro comerciante, um fabricante com outro fabricante, mas o comerciante não se sente ainda solidário com o fabricante [...]". Neste caso, a solidariedade e unidade interna do grupo é prejudicada por uma visão individualista, de buscar apenas os interesses econômicos imediatos. Ao observar que a AQUIPAIOL não garante tais interesses imediatos, a entrevistada N. continua seu relato dizendo que isso se reflete no esvaziamento das reuniões e, portanto, nos diálogos e decisões compartilhadas e tomadas coletivamente:

> A união é coisas que eles não têm. Igual, eu tinha acabado de te falar, sobre a família. Eles não têm essa união. Igual aqui em casa, se eu for de fazer alguma coisa, eu falo com os meninos: "olha, nós vamos fazer isso, isso e isso". Reúne todo mundo. Eles **[moradores da Colônia do Paiol]** não têm disso. E tudo para você fazer tem que ter união. Se não tiver união, não consegue. É um ajudando o outro e, infelizmente, aqui não tem. Eu falo sempre isso, igual, reunião mesmo: as vezes marca reunião ali, a reunião mesmo da Associação, normal. Avisa a todos: "olha, tem reunião tantas horas". Você pode contar nos dedos os que vem. Aí depois: "ah! o que…?". Não, não vou falar não. Você não foi na reunião, não posso falar não. Você vai lá, que você fica sabendo. Eu respondo. "Nossa, a senhora fala na lata". Uai, eu falo mesmo. Se eu quero saber das coisas, eu vou lá para saber. Tá ali o papel **[informação, documento ou pauta da reunião]**, tá ali para todo mundo ouvir (Entrevistada N.).

Não só para o conjunto comunitário, mas também internamente. Conforme vimos em Gramsci (2014), cada grupo social cria camadas de intelectuais que vão dar organicidade e direção ao grupo. Contudo, isso também esbarra naqueles intelectuais orgânicos que se colocam e se assumem como lideranças ou protagonistas (mesmo não se dando conta ou

assumindo como tais). A moradora N., por exemplo, apresenta as dificuldades colocadas entre o próprio núcleo dirigente, citando o esforço feito junto com as entrevistadas M.F. e L. para a participação nas reuniões e processos decisórios:

> Então, eu acho assim, eu falo assim, eles estão na Associação, mas eles não têm aquela estrutura: "vamos fazer isso, vamos fazer aquilo". Se a gente não ficar em cima deles, eles não fazem. Aí é eu e **M.F.** que tem que ficar correndo: "não, vamos fazer isso, vamos fazer aquilo, vamos tentar reunir para nós fazermos isso". Mas muitos não querem, eles têm medo da repressão, entendeu? Tem medo de ir na prefeitura conversar com o prefeito ou o órgão que tiver lá, conversar. Eles têm medo, eles não vão. Ou é eu e **L.**, ou é eu e **M.F.** [...] Aí um dia eu ainda falei assim: "uai, eu acho que a Associação tem que ser só mulher, porque os homens não resolvem. Tem que ser as mulheres para resolver". Porque eles não estão nem aí, uai. Fala: "vamos fazer isso". "Vocês que veem aí, vocês que resolvem". Não, gente. Se é uma Associação, nós somos treze pessoas, treze ou quinze. É todo mundo reunido. Mas, aí fica puxando. Se um vai, o outro não vai. Igual, eu não fui hoje **[no dia da entrevista, teve uma reunião na associação]** porque tive que fazer o almoço. Mas, tudo que tem você vê que eu estou ali. Se eu não posso ir de manhã, na parte da tarde eu estou lá, escutando, ouvindo, falando. É isso que tem que ser. Eu acho que uma Associação tem que ser isso aí. É sempre ajudando (Entrevistada N.).

Em que pese as questões internas dos dirigentes da AQUIPAIOL, mostrando como as contradições são postas cotidianamente para os movimentos sociais populares, bem como os desafios para a superação ou resolução, chama atenção que em todos os relatos há uma defesa irrestrita da AQUIPAIOL a partir da mobilização de valores coletivos. Isso não só reflete um aspecto do passado-presente, isto é, de uma comunidade quilombola construída a partir dos laços de parentesco, dos costumes, do uso comum da terra e por vivenciarem as mesmas condições de expropriação e exploração, como também a convicção de que a AQUIPAIOL não é a questão do lucro – e para isso contrapõe a criação da cooperativa –, mas o desenvolvimento ético, moral e intelectual da comunidade. Mesmo em curso, esta é uma experiência de classe importante, em que a fonte é a própria práxis, a atividade real e concreta destes sujeitos no processo histórico.

Ainda que não esteja colocado para a AQUIPAIOL a questão da universalidade, do Estado, do partido, da hegemonia, percebe-se como por níveis distintos de consciência vão sendo construídos elementos ou células importantes que caminhem para a superação econômico-corporativa, ou seja, é um lugar de confronto e de luta de classe e frações de classe. Por exemplo, a entrevistada L., compartilhando da opinião dos demais companheiros/as quanto a "falta de envolvimento", afirma que se a pessoa vai desde nova na AQUIPAIOL, "vai começando a entender, ela vai se formando numa outra mentalidade". Ora, o que significa "outra mentalidade" se não sair do senso comum, do amorfismo, do

esmagamento e opressão histórica que a comunidade sofreu pelas relações de produção e racismo estrutural?

O entrevistado J. faz um interessante relato que ajuda a esclarecer e ampliar o porquê da falta de participação comunitária na AQUIPAIOL, para além da visão estrita do "lucro". Neste trecho, se recorda das ações conduzidas pela entrevistada M.F. e narra seus questionamentos para a pouca presença da comunidade nas reuniões:

> **[M.F.]** é uma pessoa inteligente e já fez essas convocações. Espalhava os convites, chamando o povo para reunir, conversar para nós dialogarmos. Por exemplo, nós ainda não temos nosso centro comunitário pronto, mas sempre tem reunião ali na Igreja e, quando faz isso, não aparece ninguém. Pouca. Mesmo é só os membros da Associação. Quando aparece ali é, como se diz, uma "meia dúzia de gato pingado", entendeu? Os outros, por exemplo, a maioria é mais jovem e está lá pelos bares, tomando a deles e nem está aí não. Então, isso aí eu acho que era mais conveniente eles estarem mais participativos mesmo, junto com a gente. Porque não é só os membros da Associação que está podendo decidir por eles também não, eles também têm que acompanhar, que a voz deles também é importante lá dentro. (Entrevistado J.).

A questão dos bares na comunidade[140] confronta as gerações (jovens, adultos e idosos) e é motivo de preocupação pelos membros da associação. De fato, são ocupados e frequentados pelos mais jovens da comunidade. Porém, apesar de representar um padrão de sociabilidade (além de frequentarem os bares, tem-se o campo de futebol, a quadra, a praça, a cachoeira etc.), identifico que a preferência dos mais jovens em não participar da associação pode estar relacionada a outros fatores, tanto estruturais, quanto psíquico-sociais. Como dispõe Ragazzini (2005, p. 84), qual o "contexto no qual se move a vida dos indivíduos? Quais as formas de consciência têm dela e qual consciência específica e crítica exprime cada um deles?"

Retomo a uma passagem de Gramsci (1999, p. 320), na §12 do caderno 10, afirmando que "a realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico". Ou seja, regressa na questão do conformismo e do senso comum imposto mecanicamente pela classe dominante. É estrutural porque sob o ponto de vista do capitalismo dependente brasileiro e do racismo estrutural, colocaram as comunidades quilombolas na marginalidade, destinadas a ocupar o limbo da sociedade, deixadas à própria sorte, sem qualquer amparo efetivo e sofrendo todo e qualquer tipo de violação, expropriação e exploração (física e simbólica). Com isso, difunde-se pelo aparato hegemônico (esse terreno

[140] Na Colônia do Paiol, identifiquei ao menos três. São bares que vendem destilados e alimentos.

ideológico, a reforma das consciências) de que as massas subalternas permaneçam subalternas, para evitar com que tomem consciência da sua própria personalidade histórica. Isso se refere e atravessa a condição e situação do negro na sociedade de classes, tanto no âmbito do trabalho (camadas mal remuneradas, submetidos a intensa exploração), quanto na educação e cultura, tendo implicações decisivas na juventude da Colônia do Paiol, uma vez que a reprodução de estigmas, discriminação e racismo só alimentam a desumanização e a inferiorização dos sujeitos[141], nas dimensões de classe, raça, origem etc.

Talvez não seja a questão de estar "pelos bares tomando a deles", mas o que este fato representa para J. e os dirigentes da associação: um nível de consciência que ainda não alcançou a dimensão coletiva, a se pôr como sujeito histórico, de forma a identificar na AQUIPAIOL a expressão comunitária de uma luta social, política e econômica; aliada a compreensão do debate em torno da identidade negra e quilombola, que caminhe para a negação da desumanização e inferiorização difundida e imposta historicamente.

Por outro lado, quando J. sinaliza que "era mais conveniente estarem mais participativos", podendo decidir, acompanhar e terem voz dentro da associação, tensiona com certos valores e tangencia para outras possíveis concepções de mundo. Para Thompson (1981, p. 189), as pessoas experimentam a sua experiência não apenas no âmbito das ideias ou do pensamento, mas também as experimentam na cultura, "como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas". A experiência modificada, isto é, as pressões sobre a consciência social existente, não ocorre passivamente, pois como afirma Thompson (1981, p. 194) "os valores, tanto quanto as necessidades materiais, serão sempre um terreno de contradição, de luta entre valores e visões-de-vida alternativos".

Ou seja, a partir do momento em que o núcleo dirigente da AQUIPAIOL amplia seu nível de consciência crítica individual e coletiva, coloca-se em disputa um conjunto de valores comunitários pautados no senso comum, daí que "toda luta de classes é ao mesmo tempo uma luta acerca de valores" (THOMPSON, 1981, p. 190). O que quero afirmar é que os elementos econômico-corporativos, embora presentes, estão em conflitos permanentes com as formas ou visões de mundo "superiores", no sentido de romper ou questionar criticamente a visão de

[141] Não só na reprodução, como na assimilação por parte dos sujeitos. Por exemplo, na Colônia do Paiol é comum o relato de crianças e jovens que acham ruim ou algo inferior o fato de serem negros/as. O racismo estrutural, para além da questão econômico-social, também impõe padrões culturais e estético-corporais (formas de ser e estar) que violentam e desumanizam ainda mais negros/as. Tive a oportunidade de registrar tais relatos em outra pesquisa realizada na comunidade, que teve como objetivo central a educação escolar quilombola. Ver Rodrigues (2017).

mundo da classe dominante. Se conflitua também com o individualismo ou os interesses econômicos imediatos, na medida em que se difunde na AQUIPAIOL a perspectiva da unidade e trabalho coletivo. Se por um lado desmistifica a concepção de comunidade como algo homogêneo, pois tem contradição e luta interna, por outro só reforça a necessidade de uma direção e projeto/concepção de mundo coerente, dos intelectuais na organização da cultura, tarefa conduzida pelos dirigentes da AQUIPAIOL.

Outro ponto importante trata-se da divisão da Colônia do Paiol em duas: Colônia de Cima e Colônia de Baixo (vide anexo: imagem 17). Essa divisão, construída pelos moradores, não só envolve delimitação territorial, mas elementos de ordem estrutural, social e religiosa. Em seu relato, a moradora N. contesta e critica esta divisão:

> Tem uns que entendem, tem uns que não entendem. O ruim aqui é isso. Que uns tentam explicar, eles ficam: "ah, mas como que é isso? Eu não entendo". Mas, o Colônia de baixo e o Colônia de cima, é uma Colônia só. Só que, o que acontece: mora uma parte em cima, outra parte embaixo. Aí, os de cima acham que nós aqui somos melhores do que eles. Só que não é. É tudo igual. [...] E eles, lá em cima, a maioria não sabe ler, nem escrever. Então eles acham que a gente é melhor do que eles neste sentido. Porque a gente anda, a gente conversa, não é? Então eles acham que a gente é melhor. Um dia eu falei com eles: "Ô gente, ninguém é melhor do que ninguém não. Nós somos todos iguais e nós somos todos parentes". Porque os nossos antepassados eram todos parentes, então nós também somos. Mas, aqui é todo mundo parente, nós somos todos primos. Eu ainda brinco com eles assim: "nós é tudo parente do mesmo saco". Nós não podemos falar mal do outro, que nós somos tudo igual. (Entrevistada N.).

Além da questão do acesso e oportunidade de estudo identificado por N., a Colônia de baixo também concentra grande parte da estrutura e dos espaços de sociabilidade na comunidade: a Igreja; o Centro social, espaço onde acontecerá as reuniões da AQUIPAIOL; a escola; o posto de saúde; o campo de futebol e até mesmo os bares ou "vendas" da comunidade. Deste modo, acaba concentrando também boa parte das ações ou eventos realizados na comunidade, tanto nas datas comemorativas (a exemplo do dia de Nossa Senhora do Rosário, tida como padroeira da comunidade, e o dia da Consciência Negra), quanto nas atividades e encontros da associação.

Evidente que reforçar essa dualidade só tende a dificultar a unidade comunitária e as ações da AQUIPAIOL. Do ponto de vista religioso, essa questão se acentua ainda mais e é visceral para compreender a comunidade no presente. Ocorre que a chegada das igrejas pentecostais na comunidade (Assembleia de Deus e Deus é amor) tem gerado desconfiança de alguns de seus adeptos para com a identidade negra e quilombola – grande parte dos moradores que frequentam a igreja pertencem a Colônia de Cima. Advirto que o problema

central não está nas diferentes formas de professar a fé ou seguir determinada corrente religiosa, mas quando isso se transforma em um viés fundamentalista, que acaba por gerar preconceito, discriminação e violência para com as demais religiões. Assimilam, inclusive, preceitos do neopentecostalismo.

Portanto, além das questões que identifico internamente na comunidade e que se apresentam como desafios para a AQUIPAIOL[142], há dois pontos levantados durante a pesquisa de campo e que valem a ampliação e reflexão: primeiro, abordar um pouco mais acerca do pentecostalismo e a questão neopentecostal, por ser um dos aspectos viscerais para compreender, até mesmo, a sociedade brasileira e a atuação dos grupos religiosos no Estado; segundo, a atuação dos partidos políticos em Bias Fortes-MG e sua relação com a Colônia do Paiol, especialmente, pelo fato de que parte da pesquisa de campo ter ocorrido durante o pleito eleitoral municipal, no ano de 2020. Pela sua amplitude teórica e de investigação, considero ambos os temas preliminares, isto é, apenas indicações e reflexões iniciais que podem, posteriormente, serem aprofundadas. Porém, não poderia me furtar de tal debate (correndo o risco de deixar algumas lacunas), pois avalio tais temáticas relevantes, candentes e estratégicas para compreender não só a Colônia do Paiol e a AQUIPAIOL, mas as tarefas colocadas para o conjunto dos movimentos sociais populares na construção de outra hegemonia.

5.3.1. A questão neopentecostal:

Para um tema tão complexo, uma advertência inicial: as igrejas não são um bloco monolítico, de maneira que a crítica a interpretações ou correntes fundamentalistas reacionárias e ultraconservadoras não necessariamente representam a totalidade de determinada religião. Porém, não podemos nos furtar e esquivar de temas relevantes e candentes. Por se tratar de uma questão áspera, assumo minhas interpretações com base nas minhas apreensões durante o trabalho de campo, isentando o relato dos sujeitos.

A questão do pentecostalismo, enquanto ramo do cristianismo, tem sua origem no início do século XX na América do Norte e, rapidamente, alcançou uma escala mundial. Mariano (2014) destaca que o termo evangélico e as igrejas daí formadas compreende o movimento histórico de cisão com a Igreja Católica desde a Reforma Protestante, no século XVI. Se enquadra tanto as igrejas protestantes históricas (tais como a Luterana, Presbiteriana,

[142] Como síntese, destaquei: o interesse econômico imediato (a busca pelo "lucro"); a falta de participação coletiva; a divisão entre Colônia de Cima e Colônia de Baixo; a igreja.

Congregacional, Anglicana, Metodista e Batista), quanto as pentecostais, tais como a Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Quadrangular, Deus é amor, dentre outras. Para o autor, o que difere as duas é que "os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua agindo da mesma forma que no cristianismo primitivo" (MARIANO, 2014, p. 10), isto é, engloba a dimensão dos milagres, expulsão de demônios, cura de enfermos etc.

Mariano (2014, p. 12) salienta para o rápido crescimento do pentecostalismo a partir da década de 1960, tendo capilaridade entre os setores mais pobres e marginalizados da sociedade, "distantes do catolicismo oficial, alheios a sindicatos, desconfiados de partidos e abandonados à própria sorte pelos poderes públicos". O autor destaca a reação da Igreja Católica frente ao avanço do pentecostalismo[143], por meio do movimento denominado Renovação Carismática, com intuito de incorporar elementos pentecostais, frear o avanço das igrejas pentecostais e combater a teologia da libertação. Este processo de disputa e pluralização das igrejas brasileiras propiciou, na visão de Mariano (2014, p. 15), a formação de um mercado religioso, por meio de negócios, produtos e profissões "bancados por e atrelados a empreendimentos ditos religiosos ou pararreligiosos".

Para compreender a questão neopentecostal, Mariano (2014) aponta para as distintas concepções e vertentes doutrinárias. Porém, estabelece três ondas pelo quais passou o pentecostalismo brasileiro. A primeira onda, a partir da chegada da Igreja Congregação Cristã no ano de 1910 e da Assembleia de Deus em 1911, cujas características mais proeminentes envolvem o sectarismo, o ascetismo (comportamento condicionado a doutrina), a salvação da alma para o paraíso e o anticatolicismo. A segunda, a partir da fragmentação dessas igrejas, entre os anos de 1950 e 1960, surgindo a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é amor (1961). Mariano (2014, p. 30) ressalta que na segunda onda surgem alguns métodos inovadores, por exemplo, na Igreja Quadrangular, por meio da sua difusão em rádios, tendas, espaços públicos, dentre outros, com "ênfase teológica no dom de cura divina"[144]. A terceira onda, a partir dos anos de 1970 e 1980, surgem a Universal do Reino de Deus (1977)

[143] Mariano (2014) toma como panorama o papel exercido pelo então Papa João Paulo II, o Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) e a Conferência Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB) na contenção do pentecostalismo. Para recuperar o terreno e seus fiéis, o autor destaca a ação da Igreja Católica na arena política, por meio do lobby entorno da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). No texto da LDB se expressa a obrigatoriedade da oferta do ensino religioso, com matrícula facultativa. Por pressão da Igreja Católica, retirou-se do texto a formulação original de que o Estado não arcaria com tal ensino. Neste sentido, passaria "com o ônus do contribuinte, socializar entre crianças e adolescentes concepções metafísicas e valores religiosos" (MARIANO, 2014, p. 15).

[144] Entretanto, Mariano (2014) pondera que as duas primeiras ondas se diferenciam quanto aos dons do Espírito Santo, mas relativamente com o mesmo corpo doutrinário. Para o autor, trata-se de uma divisão muita mais histórico-institucional do que teológica.

e Internacional da Graça de Deus (1980), denominando-se como neopentecostais, fundamentalmente pelo seu caráter inovador.

Ao menos cinco características do neopentecostalismo são conferidas por Mariano (2014): (I) a guerra espiritual contra o diabo; (II) a teoria da prosperidade, mobilizando a fé em Deus como condicionante para a riqueza material; (III) o liberalismo quanto aos usos e costumes de santidade; (IV) a ruptura com o sectarismo e ascetismo puritano; (V) a estrutura empresarial, com institutos e organizações que atuam como verdadeiros aparelhos privados de hegemonia, difundindo sua ideologia na sociedade civil, inclusive, com atuação na sociedade política – vide a banca evangélica no congresso nacional. De acordo com Mariano (2014), o que qualifica uma igreja neopentecostal está no abandono do sectarismo e ascetismo e na investidura em atividades fora da igreja, tais como no setor empresarial, política partidária e assistencial. Distanciam-se da "escatologia pentecostal clássica, pré-milenarista, baseada na eterna e resignada espera do retorno de Cristo" para focalizar em um discurso de que o cristão há de se dar bem neste mundo (MARIANO, 2014, p. 45). Daí se junta a colossal rede que difunde não só os princípios teológicos e proselitista, mas constrói padrões de sociabilidade, por meio da ação em rádios, televisões, ONG's, fundações, editoras, construção de templos e estruturas nas mais diversas localidades. Um dos maiores exemplos é a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977 por Edir Macedo. Protagonizou, como mostra dessa colossal rede, a compra da emissora de televisão Record, em 1989, por um valor estipulado em US$ 45 milhões (MARIANO, 2014).

Por mais que existam diferenças entre as próprias igrejas neopentecostais, entre aquelas que se colocam mais ortodoxas do ponto de vista ascético e sectário[145] – fato que não abordarei aqui –, cumpre destacar três aspectos relevantes para minha proposição e que confere as características do neopentecostalismo elencadas anteriormente. O primeiro deles se refere ao dualismo da "guerra de Deus contra o diabo". Certo que, como adverte Mariano (2014), não se constitui um exclusivismo neopentecostal, já que o próprio cristianismo se valeu da rotulação e qualificação do culto aos "deuses" (desde os tempos de Grécia e Roma) como algo a ser combatido. Contudo, para Mariano (2014, p. 113) o neopentecostalismo exacerbou essa guerra, pautado na visão de que "o diabo e seus asseclas agem no "mundo

[145] Apesar de uma pesquisa localizada nos anos de 1990 e reconhecendo as mudanças por que passam as igrejas ao longo dos anos, Mariano (2014) ressalta que os ideários da Igreja Deus é amor, por exemplo, "tendem, em muitos casos, a guardar maior proximidade doutrinária e comportamental com suas matrizes do que com o neopentecostalismo". Nos escapa uma investigação se ocorreram mudanças e quais foram. Porém, cumpre ressaltar o aspecto central, que é as implicações e os elementos neopentecostais na Colônia do Paiol.

material" por meio dessas religiões, de seus adeptos idólatras e de outras agências satânicas, para levar os seres humanos à perdição". Com isso, tem-se o combate às religiões de matriz afro-brasileira e africana, tais como umbanda e candomblé, tidas como algo do demônio. Tanto que Mariano (2014) relata as práticas de exorcismo nas igrejas neopentecostais, a partir de supostas 'incorporações do demônio', com nomes de entidades (exus) provenientes de tais religiões. A propagação desse ideário racista, preconceituoso e negativo tem levado a casos de violência e destruição de terreiros de umbanda e candomblé.

O segundo aspecto centra-se na dita teologia do domínio, cuja origem está nos Estados Unidos, no final da década de 1980. Para Mariano (2014, p. 137), esta formulação teológica é "feita contra demônios específicos, os espíritos territoriais e hereditários, no Brasil identificados aos santos católicos, em razão de muitos deles darem nomes a cidades, e às entidades das religiões mediúnicas", ou seja, podem estar presentes em "áreas geográficas (bairros, cidades, países), instituições e grupos étnicos, tribais, culturais e religiosos". Para expulsá-los, a necessidade da evangelização, do proselitismo e da oração como condição da vitória de Deus sobre o diabo.

É interessante perceber os desdobramentos quanto a esta teologia do domínio. Mariano (2014) destaca que essa crença nos espíritos territoriais tem se prestado para usos eleitoreiros e criação de cabos eleitorais, justificando a candidatura de políticos evangélicos para intercederem com maior avidez contra os demônios que assolam o conjunto da sociedade brasileira. Por exemplo, se reproduz a concepção de que a pobreza, a miséria, o desemprego e a desigualdade social estariam ligadas às possessões do diabo ou ao culto a outras religiões, sendo necessário livrá-las para a tão propalada 'vitória em Deus ou Cristo'.

O terceiro aspecto se refere a teologia da prosperidade. Difundida no Brasil na década de 1970, marca uma adequação da Igreja frente aos processos de modernização e certa mobilidade socioeconômica dos fiéis. Para Mariano (2014, p. 148), diante das "promessas da sociedade de consumo, dos serviços de crédito ao consumidor, dos sedutores apelos do mundo da moda, do lazer e das opções de entretenimento criadas pela indústria cultural", ou a igreja se abria e adaptava seu discurso frente as demandas do seu tempo ou corria risco de tornar-se anacrônica, perdendo fiéis. Tanto que, como explica Mariano (2014), enquanto a massa de fiéis se constituía majoritariamente pelas camadas mais pobres (distantes do acesso aos bens materiais e de consumo) não se gerava tensões ou questionamentos, favorecendo o discurso sectário e ascético, sobretudo, na abdicação e sofrimento no mundo material para a vitória no mundo espiritual.

A teologia da prosperidade parte da promessa de "prosperidade material, poder terreno, redenção da pobreza nesta vida", sendo que a própria pobreza "significa falta de fé, algo que desqualifica qualquer postulante a salvação" (MARIANO, 2014, p. 159) – daí as atribuições dadas ao dízimo, o "dar para receber". Quando não se recebe, culpa-se as forças diabólicas, a falta de fé ou literalmente a má administração do homem[146]. De acordo com Mariano (2014), nos cultos da Universal há incentivos (não financeiros) para que os fiéis se tornem patrões, abram seus negócios e deixem de vender sua força de trabalho. Ou seja, um próprio discurso do empreendedorismo, que está na esteira dos processos de precarização do trabalho e dos direitos sociais e trabalhistas fundamentais no Brasil. Entretanto, encontra-se frações evangélicas que criticam a teologia da prosperidade, especialmente, por se valer e sustentar entre as camadas mais pobres da sociedade. Por isso, tendo a considerar que a teologia da prosperidade consente as massas populares ao sistema capitalista, a um certo individualismo pautado na esperança de consumo e na própria melhoria social e econômica. Não compreendem as questões estruturais, as relações sociais e de produção entre classes sociais como a causa do pauperismo, apegando-se no inseparável misticismo e dualidade entre fé-diabo.

Enquanto aparelho privado de hegemonia, a atuação partidária dos neopentecostais estão longe de abraçar o misticismo, isto é, defendem pautas extremamente concretas e com implicações na sociedade. Mariano (2014) destaca algumas, tais como a defesa contra o aborto e a homossexualidade, a isenção de impostos e favorecimentos do Estado, mas poderíamos acrescentar a ideologia de gênero e o movimento 'escola sem partido'. Também difundem teses delirantes como a de um suposto 'marxismo cultural'[147], combatem o comunismo e a esquerda, apregoando um caráter diabólico e anticristo, mas que ao fundo só reverbera o fundamentalismo reacionário e ultraconservador. Por exemplo, em uma das publicações no site da Universal, referindo-se ao movimento "*Black Lives Matter*" (Vidas Negras Importam), em virtude do assassinato de George Floyd por um policial no ano de 2020 (em Minnesota, Estados Unidos) com grande repercussão e protestos, inclusive, no

[146] Mariano (2014, p. 162) coloca uma das passagens do missionário R.R. Soares, em que afirma: "não basta dar o dízimo. Os negócios aqui na terra são administrados pelo homem. Se for inteligente, astuto e souber aproveitar as oportunidades, estes dons, aliados à benção divina, farão dele uma pessoa tremendamente próspera".

[147] No site da Igreja Universal, por exemplo, é possível consultar textos, blogs e colunas a esse respeito. Por exemplo, sobre a ideologia de gênero e marxismo cultural, ver em: <www.universal.org/nubia-siqueira/post/a-marca-do-anticristo/> . Acesso em: 19/08/2021.

Brasil, criticam a origem marxista de movimentos negros, rotulando-os como "massa de manobra" e "antidemocráticos"[148].

Durante a pesquisa de campo e por toda minha relação com a comunidade, pude perceber alguns elementos que se desdobram a partir tanto do pentecostalismo, quanto o neopentecostalismo. Primeiro, dificilmente os adeptos da igreja evangélica participam das reuniões e atividades da AQUIPAIOL, especialmente, por ter sido realizada desde a sua fundação na Igreja Católica da comunidade, dedicada a uma santa negra (Nossa Senhora do Rosário), tomada pelos católicos como a padroeira da Colônia do Paiol. Tem-se a percepção de que, uma vez realizada na Igreja, as atividades da AQUIPAIOL trariam, simultaneamente, certo proselitismo. Tanto que, em relato de alguns moradores, há a expectativa de que o centro social (onde acontecerá as reuniões da AQUIPAIOL) possa favorecer na descentralização das atividades e encontros na Igreja Católica, trazendo adeptos para o centro das discussões políticas da comunidade. Por outro lado, pode contribuir para superar divergências históricas produzidas pelas próprias igrejas[149], que acabam por gerar desconfiança e receio entre os religiosos. No caso da Colônia do Paiol, apesar de não se verificar um confronto aberto entre as matrizes religiosas, apresenta-se como um desafio para a organicidade em torno da luta política.

Segundo, está na relação das religiões de matriz afro-brasileira e africana (umbanda e candomblé) como "macumba" e "magia negra", reproduzindo preconceitos e discriminação; embora atualmente não se tenha registro (ou não foi relatado) na Colônia do Paiol de pessoas ou grupos que seguem a umbanda ou candomblé. Com isso, as manifestações artístico-culturais (congado e maculelê), as datas comemorativas (tais como o Dia da Consciência Negra) e as questões que envolvem a identidade negra e quilombola são estereotipadas, vistas como algo ruim ou negativo por supostamente estarem no escopo da "macumba" e "magia negra". Contraditoriamente, chama atenção que a reprodução desses mesmos estereótipos se encontra, inclusive, nas pessoas que professam o catolicismo e participam do debate quilombola, das comemorações, do congado, do maculelê, etc., isto é, não relacionam o fato de que o próprio catolicismo popular incorporou elementos e marcos civilizatórios trazidos pelos africanos, desde a diáspora. Porém, a questão central está no fato de que as formas de

[148] Ver em: <https://www.universal.org/noticias/post/entendendo-os-movimentos-sociais-baseados-em-raca-e-identidade-de-grupo/>. Acesso em: 10/09/2021.

[149] Mariano (2014, p.80) destaca, por exemplo, os desdobramentos da compra da Rede Record pela Universal em 1990, afirmando que "foi a partir daí que a igreja e seus líderes tiveram a imagem massivamente bombardeada pela mídia, tornando-se símbolo de charlatanice". Entre a guerra comercial entre Globo e Record, episódios como o "chute na santa" e certos excessos e incorreções por parte da imprensa (MARIANO, 2014), foram minando e reforçando acusações e críticas mútuas entre católicos e evangélicos.

racismo religioso, de inferiorização e desumanização das crenças de origem afro-brasileira e africana, fazem parte do racismo estrutural, nas suas dimensões sociais, econômicas e culturais.

Quando Gramsci (1999, p. 93) aponta que a religião popular está contida no senso comum, como "sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir", sendo o folclore da filosofia, adverte que "seu traço fundamental e mais característico é de ser uma concepção (inclusive nos cérebros individuais) desagregada, incoerente, inconsequente, conforme à posição social e cultural das multidões das quais ela é a filosofia" (GRAMSCI, 1999, p. 114), ou seja, é para essas formas de preconceitos e estereótipos (concepção de mundo) que só desagregam a comunidade, geram desconfiança entre seus membros, desestimulam a atividade e o enfretamento político da Colônia do Paiol.

Não se trata aqui de um anticlericalismo (pois a igreja e seus intelectuais estão e se colocam em disputa), mas o quanto isso diz respeito a difusão da ideologia da classe dominante e dos intelectuais tradicionais por ela assimilada, isto é, como influi "sobre as massas populares como força política externa, como elemento de força coesiva das classes dirigentes, e, portanto, como elemento de subordinação a uma hegemonia exterior [...]" (GRAMSCI, 1999, p. 115). Neste sentido, considero como parte da fase econômico-corporativa, pois tem colocado importantes limites para o grau de homogeneidade, autoconsciência e organização alcançado pela AQUIPAIOL.

A partir das minhas observações e apreensões na comunidade, carrego a hipótese de que a difusão de um pensamento fundamentalista e ultraconservador que rotula as religiões de matrizes afro-brasileiras e africanas como coisas negativas ou até mesmo do "diabo" e, concomitante, tudo aquilo relacionado a questão negra e quilombola, se espraia para o conjunto da atividade social e política. Conforme apresentei no tópico anterior, é corriqueiro nos encontros, reuniões e visitas de grupos ou pesquisadores, bem como a própria atividade da Colônia do Paiol em datas comemorativas ou festivas aconteçam junto com os momentos de mística, em que se reforça a ancestralidade da comunidade por meio do congado e maculelê, das oralidades e memórias passadas de geração a geração, a relação com o sagrado e do passado escravocrata. Ao assumir esses momentos, acaba por se criar uma cisão quanto a participação dos evangélicos na AQUIPAIOL. Por exemplo, na pesquisa de Moreira (2019, p.53), aponta o relato de um morador da comunidade, em que esse "por ter se tornado "*crente*", não pode mais "*colocar essas coisas na cabeça*". Como se as expressões de sua

própria cultura tivessem se tornado algo ruim". Ou seja, "essas coisas" em referência ao conjunto de atividades conduzidas pela comunidade e AQUIPAIOL.

Entendo que isso dificulta a construção de maior organicidade nas lutas políticas encaminhadas pela associação, ao passo que abre possibilidades de se gerar desconfiança acerca da capacidade dirigente da AQUIPAIOL, criando fissuras para que haja regressão ou consolidação de elementos reacionários (seja por meio da influência da igreja ou de outros grupos/intelectuais que possam aderir-se a comunidade) ou até mesmo reduzidos a filantropismo e gerencialismo das desigualdades, atuando para difundir o senso comum e amoldamento à ordem vigente, abrandando as questões contestatórias relacionadas a luta contra o racismo, a afirmação da identidade negra, a defesa do território quilombola, o encaminhamento pela educação quilombola, trabalho, cultura ou políticas públicas.

5.3.2. Grande política e pequena política: notas sobre a política de Bias Fortes-MG

Conforme expresso na metodologia desta pesquisa, as entrevistas de campo ocorreram no mês de novembro de 2020, em pleno processo eleitoral para escolha de prefeitos e vereadores[150]. Como verificação empírica, chamou-me atenção um fluxo intenso e atípico de pessoas, carros de som, bandeiras, adesivos partidários, tanto na cidade de Bias Fortes-MG, quanto na Colônia do Paiol. Eram duas legendas em disputa: 11 (Partido Progressistas - PP) e 22 (Partido Liberal - PL), com suas respectivas coligações e alianças[151]. Historicamente, é certo que a relação da comunidade com os moradores da cidade se pauta pela discriminação e racismo, sobretudo, pelo imaginário social que reproduz o quilombo como um lugar perigoso, de sujeitos baderneiros e violentos, conforme a constatação de Silva (2005). Porém, a questão social está indissociável das relações políticas locais, construídas com base no assistencialismo e clientelismo. Talvez não tenha sido preciso vasculhar na teoria para o que na prática se apresenta como algo latente: eleições em Bias Fortes é o único momento em que prefeito e candidatos escutam as demandas da comunidade, entram nas casas, abraçam as pessoas, tomam o "cafezinho", fazem inúmeras promessas e as cativam para angariar votos, um verdadeiro frenesi coletivo – que divide, inclusive, a própria comunidade entre aqueles que apoiam os "11" ou os "22", abrindo espaço para os pequenos debates, bastidores e boatos

[150] A eleição, prevista para acontecer no mês de outubro de 2020, acabou por ser adiada em virtude da pandemia do COVID-19.
[151] Para as eleições de 2020 em Bias Fortes, tínhamos o seguinte quadro eleitoral: No Partido Progressista, a coligação com AVANTE, Podemos e Republicanos; no Partido Liberal, o Patriota.

entre aquele ou este candidato. Parece um ciclo vicioso e ininterrupto, que se repete a cada quatro anos.

Mais ininterrupto ainda é perceber que a cada quatro anos as demandas e as queixas parecem ser as mesmas para a Colônia do Paiol: a melhoria da escola e do posto de saúde, a restauração do calçamento e espaços de lazer, a conservação das vias de acesso entre a cidade e comunidade, oportunidade de emprego, transporte público, dentre outros. Ou seja, tudo parece circundar em um nível econômico-corporativo mais elementar possível. São pequenas ações que, apesar de serem direitos básicos fundamentais, não resolvem as questões estruturais, isto é, as históricas relações de trabalho (transitando entre as pessoas desempregadas, sobreexploradas e mal remuneradas), a terra (irresolução da demarcação/titulação do território e pressão dos latifundiários no entorno) e o racismo.

Toda esta percepção fez surgir uma inquietação e indagação: como se configura a disputa e as relações políticas em Bias Fortes? Elas de fato representam os anseios da comunidade e toda a construção política e educativa acumulada pela AQUIPAIOL? Para tanto, de antemão, Gramsci (2014) nos ajuda a refletir sobre a grande política e a pequena política, sobretudo, para que o conjunto da classe trabalhadora organizada nos movimentos sociais populares, nas suas mais diversas expressões e escalas de atuação, não caia nas armadilhas da classe dominante. Na §5 do caderno 13, afirma que "a grande política compreende as questões ligadas à fundação de novos Estados, à luta pela destruição, pela defesa, pela conservação de determinadas estruturas orgânicas econômico-sociais" (GRAMSCI, 2014, p. 21), ou seja, refere-se a disputa de concepções e projetos de mundo, portanto uma luta hegemônica. Por sua vez, a pequena política "compreende as questões parciais e cotidianas que se apresentam no interior de uma estrutura já estabelecida [...]" (GRAMSCI, 2014, p. 21), ou nos dizeres de Fontes (2014, p. 1) é a "política politiqueira, a que se limita a gerenciar a ordem dominante".

Entretanto, Gramsci (2014) adverte que é ato de grande política reduzir a grande política à pequena política, isto é, impedir com que uma força antagônica ou subalterna possa colocar na 'ordem do dia' uma luta política e econômica, que trate da construção de uma nova hegemonia. Ocorre que a pequena política está ligada também ao senso comum, ao consenso passivo das massas populares frente a uma ordem dominante. A ligação a uma concepção de gerenciar ou administrar a ordem existente acaba por fragmentar a própria luta da classe trabalhadora, não colocando em xeque a universalidade com que se dá o domínio do capital. Para Coutinho (2010, p. 31) "este tipo de consenso não se expressa pela auto-organização,

pela participação ativa das massas por meio de partidos e outros organismos da sociedade civil, mas simplesmente pela aceitação resignada do existente como algo "natural".

Tomando a realidade da Colônia do Paiol, percebe-se que a relação política com o município se reduz a pequena política, às pequenas concessões em um equilíbrio constituído que impede qualquer alteração radical. Por isso, considero necessário desvelar, afinal, quem são as legendas "11" e "22" que dominam a política em Bias Fortes. Durante a entrevista de campo, questionei todo aquele fluxo de pessoas entorno do pleito eleitoral. Quando perguntei se é sempre em torno desses dois partidos a disputa, a moradora M.F. afirmou: "É 11 e 22. Assim, muda as siglas, não é? Porque vai mudando [...]. Mas, antigamente era ARENA e um outro nome, mas não vou saber falar". Quando então perguntei se o outro partido se tratava do PMDB, atual Movimento Democrática Brasileiro (MDB), M.F. afirmou:

> Acho que era ARENA e MDB. Era assim, nem era a questão de números não. Eu lembro do ARENA, porque ficou aqui na minha cabeça. Era ARENA e MDB. Antes era assim, aí veio mudando essas siglas, mas em cima sempre desses dois partidos (Entrevistada M.F.).

Continuando sua narrativa, M.F. busca um paralelo da ARENA e MDB com as siglas 11 (PP) e 22 (PL): "Os ARENAS, no caso, será que seria hoje os 11? Porque eles falam assim, no olhar, vou falar assim: eles falam que o 22 é mais dos pobres e os 11 é mais dos ricos, entendeu? O olhar assim da comunidade, eles comentam muito isso". As formulações de M.F. nos trazem valorosos elementos de investigação, inclusive, se realmente há essa separação entre partido dos pobres e partido dos ricos. Doravante, vejamos uma breve explanação de como se constituiu a ARENA, MDB e os demais partidos políticos (sentido estrito).

Para Singer (2018, p. 133), a multiplicidade de partidos políticos no Brasil[152] tem reforçado "uma percepção antiga de que as agremiações aqui sempre careceram de eixo ideológico e de capacidade de representação", pois não poderia "existir setenta projetos nacionais diferentes para justificar tamanha proliferação de siglas". Assim, tais partidos seriam o lugar e agiriam de acordo com os interesses privados de cada classe ou fração de classe. Entretanto, ressalta que, dentro da multiplicidade de partidos, pode-se encontrar aqueles mais estáveis, com obtenção de certa capilaridade social, direção e projeto para a nação (SINGER, 2018).

[152] De acordo com Singer (2018), até 2016 o Tribunal Superior Eleitoral (TSE) contabilizava 35 partidos registrados e 34 em vias de registro.

Para tanto, situa a sua análise no pós-1945, em virtude da expansão dos direitos políticos, ampliação do número de eleitores, aumento da escolaridade, aliado a uma crescente urbanização, criando um espaço competitivo[153]. Não obstante, dentro da dialética moderno-atrasado, as velhas "formas antigas e pré-modernas de dominação continuaram a vigorar no interior [...]" (SINGER, 2018, p. 136), isto é, nos municípios prevaleciam disputas político-partidárias pautadas no clientelismo, paternalismo e famílias rivais. Três foram os principais partidos do período: União Democrática Nacional (UDN), o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e o Partido Social Democrático (PSD).

De acordo com Singer (2018), a UDN tinha dupla sustentação, comportando tanto a classe média urbana, quanto as oligarquias rurais, situando-se no espectro conservador (campo da direita) defendendo posições tais como a não intervenção do Estado na economia, a livre entrada de capital estrangeiro e contra a desapropriação de terras para a Reforma Agrária. O PTB tinha por programa a legislação trabalhista e social, a defesa de empresas nacionais, Reforma Agrária etc. Tinha aderência com as camadas populares urbanas, capilarizando as bases sociais do próprio PCB, quando este foi colocado na ilegalidade no ano de 1947, durante o governo de Eurico Gaspar Dutra. Apesar de não situar como um partido de cunho socialista ou revolucionário, rivalizava com a UDN. Por sua vez, o PSD[154] – assim como o PTB, também fundado por Getúlio Vargas – representava "o enorme interior rural do país, cujas relações de dominação [...] ainda se configuravam como pré-modernas", posicionando-se de forma ambígua, "mais por oficialismo compulsório do que movido por motivos sociais, eleitorais ou ideológicos" (SINGER, 2018, p. 140).

Com a ditadura empresarial-militar, tem-se a dissolução dos três partidos. Por meio do Ato Institucional n°2 (AI-2), ratificado no ano de 1965 pelo então presidente Castelo Branco, força-se a unidade do PSD com a UDN em torno da Aliança Renovadora Nacional (ARENA), que representaria a base do governo militar; e a oposição se organizaria no Movimento Democrático Brasileiro (MDB), com integrantes do PTB e frações do PSD. Para Motta (1996), o AI-2 expressava os desdobramentos do pleito eleitoral realizado no ano de 1965,

[153] Singer (2018) apresenta os números: Em 1945, 16% da população (6 milhões) possuíam a cidadania política, contra 4% no ano de 1933. Em 1962, 24% da população (18,5 milhões) e, no pleito eleitoral de 2014, algo entorno de 70% (144 milhões).

[154] De acordo com Singer (2018, p.140), o "PSD foi costurado em julho de 1945, com mobilização dos interventores estaduais nomeados pela ditadura do Estado Novo, contando com apoio da ampla rede de prefeitos que lhes era adjacente". A propósito dos interventores, que eram nomeados pelo governo Vargas, rivalizaram com a UDN ao apoiarem a candidatura de Eurico Gaspar Dutra, então ministro da Guerra.

apesar das pressões para o cancelamento das eleições[155]. O resultado foi que "nos dois maiores estados em que houve disputa, Minas Gerais e Guanabara, os candidatos apoiados pelo governo foram derrotados" (MOTTA, 1996, p. 202), elegendo-se os candidatos oriundos do PTB e PSD.

Com isso, a dissolução dos partidos teve como estratégia enfraquecer e rachar a oposição, tanto que a criação do MDB partiu "dentro do parlamento para fora, por força e arbítrio do regime" (MOTTA, 1996, p. 203). Além do mais, a cassação, a prisão e o exílio de líderes políticos críticos à ditadura empresarial-militar enfraqueceram o MDB e a própria postura combativa no parlamento, isto é, o bipartidarismo vinha com a (falsa) roupagem de difundir certa legalidade ou normalidade democrática do regime militar.

De acordo com Singer (2018, p. 144), "os sucessos oficialistas deixaram o governo tão confiante [...] que Geisel decidiu conceder alguma liberdade ao MDB na campanha de 1974". Porém, o resultado foi o aumento de parlamentares eleitos pelo MDB como, por exemplo, no senado, em que "a oposição teve, abruptamente, um crescimento de quase 100% no número de sufrágios para o senado" (ganhando 16 das 22 cadeiras em disputa), fato que levou ao governo militar a aprovar um conjunto de leis e medidas para desarticular as eleições de 1978 e, consequentemente, o saldo eleitoral e ocupação parlamentar obtido pela oposição, no conhecido Pacote de Abril de 1977 (SINGER, 2018). Dentre as medidas, além do fechamento do congresso nacional, previa-se a renovação do senado, por meio de voto indireto e indicação do presidente para a ocupação das vagas (cerca de 1/3).

Por outro lado, ainda a respeito das eleições de 1974, Singer (2018, p. 146) destaca que se o voto popular urbano se deslocou para o MDB, as "regiões menos desenvolvidas continuaram alinhadas com o polo conservador. O esquema clientelista e atrasado se reproduzia dentro da modernização". É interessante observar quais foram os desdobramentos para essas localidades. Para Singer (2018), antes da ditadura, a disputa pelo domínio político nas regiões e respectivos municípios menos desenvolvidos se dava normalmente entre duas famílias rivais – uma alocada no PSD, outra na UDN. Com a unidade entre o PSD e a UDN na ARENA, forçou-se determinadas frações a migrar para o MDB. Destacam-se como as

[155] Para Motta (1996, p. 202), havia diversas frações que conduziram o golpe de 1964. Porém, destacavam-se duas: a dos militares oriundos da Escola Superior de Guerra (ESG), que obtiveram a hegemonia no governo Castelo Branco, difundindo ideias de modernização da economia brasileira e alinhamento com os interesses dos Estados Unidos; e a fração "linha-dura", com posições mais nacionalistas e menos liberalizantes. Porém, era uma fração "menos coesa e sua composição passou por flutuações ao sabor das diferentes conjunturas que se sucederam aos acontecimentos de 1964". Castelo Branco manteve as eleições de 1965, porém, o resultado do pleito abriu uma "crise militar", o que levou a "reformulação no sistema partidário, de modo a que ele se adequasse melhor aos objetivos do novo regime político" e a frear qualquer organização de oposição e contestação à ditadura.

manobras adotadas pela ditadura conseguiram manter o predomínio da ARENA nessas regiões, por meio do instituto da sublegenda, em que era permitido lançar mais de um candidato por partido (evitando dissidências no interior da ARENA), de maneira que os votos, ao final do pleito eleitoral, eram transferidos para o candidato mais votado dentro do partido.

Entretanto, se "a ditadura eliminara o velho PTB", este "renascera sob a capa do emedebismo" (SINGER, 2018, p. 146), isto é, ainda recebia expressivo apoio das camadas populares urbanas. Tanto que a reforma partidária de 1979, durante o governo de João Batista Figueiredo, foi mais uma tentativa de favorecer a ditadura empresarial-militar ao pulverizar o MDB. Com a reforma, o MDB passa a se chamar PMDB (tendo como um dos principais articuladores Ulysses Guimarães, que foi filiado ao PSD), seguido por mais três partidos: a refundação do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), o Partido Democrático Trabalhista (PDT), o Partido Popular (PP) – que acabou sendo reincorporado ao PMDB em 1982 –, além do próprio Partido dos Trabalhadores (PT), nascido entre as bases da classe trabalhadora, longe das vias institucionais e legalistas, com um projeto autônomo e de críticas "ao populismo varguista e ao emedebismo" (SINGER, 2018, p. 147). Por outro lado, a ARENA ressurge como Partido Democrático Social (PDS), que também perdeu membros para o PMDB.

Chama atenção ao que foi se tornando o PMDB. Conforme dito anteriormente, o então MDB comportou frações do PSD, partido que até 1964 representava o interior rural. Para Motta (1996, p. 210), a base egressa do PSD influenciou MDB, dando "um tom mais moderado à atuação oposicionista, através de uma predisposição para a conciliação que irritava os membros mais radicais do MDB", ou seja, era uma ala que buscava atuar dentro dos marcos legais do regime militar, sem grandes confrontos ou contestações. Herança pessedista, esse tom moderado e conciliatório permaneceu majoritário no PMDB, mesmo no processo de redemocratização. Singer (2018, p. 148) salienta que "o PSD, herdeiro da antiga política brasileira, renascera dentro da casca do PMDB, e os que buscavam nele a "modernidade representativa" precisavam sair de lá", como foi o caso, por exemplo, de Fernando Henrique Cardoso, José Serra, Mário Covas, ao fundarem o PSDB no ano de 1988.

Para Singer (2018), o PMDB foi tomado pela elite tradicional atrasada, tornando-se um "partido do interior", reproduzindo relações de dominação arcaicas e clientelistas, ao passo que atuando como coalização ou base de governos no pós-redemocratização (como no caso de Itamar Franco, FHC, Lula e Dilma). Essa posição e tamanha capilaridade no interior do Brasil confere um expressivo quadro de parlamentares (tanto no congresso nacional,

quanto no senado federal), compondo por vezes o centrão, transitando entre apoio ou oposição de acordo com a conjuntura e os interesses de classe em jogo[156]. Para Singer (2018, p. 155), "enraizados no interior, em oligarquias regionais antigas e nos interesses rurais, PSD e PMDB estabeleceram programas pouco nítidos, permitindo alianças alternadas com as duas agremiações polares"; neste caso, ressalta para a polarização entre PT e PSDB (e as alianças com o PMDB) que marcaram as eleições nas décadas de 1990, 2000 e 2010, inclusive, no processo de golpe jurídico-parlamentar no ano de 2016, em que figuras peemedebistas como Eduardo Cunha e Michel Temer estiveram na esteira do processo de ruptura democrática.

Concordo com Singer (2018) quando aponta que a política enraizada no interior do Brasil se medeia por uma relação patrão-cliente, tanto que os próprios partidos e parlamentares que compõem o centrão se colocam como base de governos em troca de ocupação de postos ministeriais (controlando o orçamento público), emendas parlamentares e recursos públicos escoados para os respectivos redutos eleitorais. Se por um lado não altera as questões estruturais da sociedade, por outro permite a sustentação no quadro parlamentar e ministerial, ou seja, dependem da reprodução das relações arcaicas e da relação moderno-atrasado (e as formas clientelistas é reflexo estrutural do atrasado e das desigualdades socioeconômicas). Para exemplificar, lembro aqui da investigação de Dória (2010) sobre o ex-presidente José Sarney (eleito por via indireta na chapa com Tancredo Neves, no ano de 1985). Vinculado ao MDB, mas oriundo do PSD, UDN e ARENA, Sarney foi favorecido pela ditadura militar quando este chega ao cargo de governador, pouco a pouco controlando e exercendo forte influência no Estado do Maranhão (meios de comunicação, órgãos de justiça, terras, etc.).

Neste sentido, SINGER (2018, p. 156) afirma que "a relevância de mecanismos tradicionais de mando depende, em certa medida, também do grau de desigualdade que permeia o conjunto das relações sociais, o que remete outra vez ao problema da distribuição da riqueza", ou seja, o arcaico e atrasado se retroalimenta e depende da manutenção da desigualdade. Daí deriva a compreensão da não resolução das questões estruturais vivenciadas pela comunidade Colônia do Paiol.

[156] Na pesquisa de Maciel (2014), essa tamanha capilaridade do PMDB tem explicações desde a Lei Orgânica dos Partidos Políticos de 1965. Ocorre que uma das exigências era a criação de diretórios regionais em ao menos metade dos estados brasileiros. Por sua vez, o diretório regional necessitava de organizações locais em um quarto dos municípios de cada estado. Para Maciel (2014, p. 51-52) essa exigência teve um longo impacto e fortaleceram o PMDB, sobretudo, nas formas políticas locais, pois "a formação autônoma de diretórios regionais e locais, o consequente fortalecimento de lideranças locais e a aproximação dessas organizações dos cidadãos dessas localidades por meio da solução de problemas do dia-a-dia foram os primeiros passos do *path-dependence* que fortaleceram o PMDB de hoje como um partido forte na arena política local".

As formulações de Fontes (2014) também são viscerais para a análise aqui proposta. Tomando Gramsci como referência teórico-metodológica, alarga a atuação dos partidos, tanto o institucional (que se legalizam em torno de uma legenda partidária, disputando o Estado e o parlamento), quanto aqueles surgidos na sociedade civil e na luta de classes. Afirma que "do ponto de vista da estrutura de classes, temos apenas dois grupos organizativos com programas contrapostos" (FONTES, 2014, p. 3), isto é, o partido da ordem e o partido contra a ordem. A respeito do partido da ordem, apesar de se dividir entre classes e frações da classe dominante, apresenta um eixo e programa em comum, que busca "desenvolver o capitalismo, assegurar a produção de riquezas e, acima de tudo, garantir a grande propriedade e garantir a ordem social para o capital" (FONTES, 2014, p. 4). Vale ressaltar a atuação dos aparelhos privados de hegemonia, que expressam os interesses empresariais e capturam os partidos, o processo eleitoral e as lideranças emergidas da própria esquerda e dos setores populares, convertendo "suas bases a formas de participação alijadas da grande política" (FONTES, 2014, p. 7).

Para a autora, o partido da ordem pode se dividir em algumas linhagens: primeiro, aqueles que abrangem um "sem-número de siglas", inexpressivos do ponto de vista da formulação ideológica e programa político, mas que estão sempre prontos a apoiar a classe dominante, com posições reacionárias, proto-fascistas e dispostos a se alinhar em qualquer direção, mas sempre mantendo a conservação e os interesses do capital; segundo, os que saem das entranhas da ditadura empresarial-militar, caso do PSDB, DEM e MDB, partidos que se dizem democráticos, mas que ao final "formam o cerne da defesa da grande propriedade no Brasil e reatualizam a complexa conexão do atraso com o moderno" (FONTES, 2014, p. 4); por fim, os partidos que buscam enquadrar as reivindicações populares ao capital, ou seja, a esquerda para o capital, caso do PT e, para Fontes (2014, p. 5) o "Partido Verde ou o PSB (Partido Socialista Brasileiro), os quais sequer cheiro de povo têm, e resultam de setores médios descontentes com a gestão da política (e não com as condições estruturais nas quais ela existe)". Por outro lado, tem-se o partido contra a ordem, nascido dos movimentos de lutas populares, contra a ofensiva do capital, a violência e o pauperismo lançado à classe trabalhadora, destacando-se o PCB, PSOL e PSTU – poderíamos incluir também frações mais radicalizadas do PT.

Observando o histórico apresentado por Singer (2018) e a análise proposta por Fontes (2014), considero que em Bias Fortes-MG temos partidos configurados para a manutenção ou conservação da ordem, em defesa da propriedade e dos interesses da classe dominante. Em geral, os candidatos que disputam o pleito eleitoral são proprietários de terra, pessoas

formadas e influentes (engenheiros, médicos, advogados etc.) ou que ocupam e exercem cargos de poder e prestígio. Não por muito, tanto o 11 (Partido Progressista), quanto o 22 (Partido Liberal) não escondem sua gênese e predileções ideológicas (ver apêndice: organograma 1, mostrando as origens do PP, PL e demais partidos coligados no pleito eleitoral de Bias Fortes-MG, no ano de 2020).

O PP se constitui como apêndice da ARENA, cujo presidente é Ciro Nogueira (até a presente pesquisa), que acumula votos em favor da contrarreforma trabalhista, da PEC dos gastos públicos com saúde e educação (Emenda Constitucional 95), do impeachment de Dilma Rousseff, constituindo-se como base do governo de Jair Bolsonaro. Antes do PP, foi filiado ao PFL (atual DEM), partido autor da ADI 3239, contra o Decreto 4.887/03, o que configuraria um retrocesso histórico para a demarcação e titulação das comunidades quilombolas. Por sua vez, o PL, também base de sustentação do governo Bolsonaro, coloca-se em favor das contrarreformas, privatizações, proponente de pautas conservadoras e protofascistas tais como o trabalho forçado em cadeias (PEC 311/2017) e comércio de armas de fogo (PL 3722)[157].

Em Bias Fortes-MG, não há um histórico de lutas da classe trabalhadora que aponte para a organização sindical ou a consolidação de partidos de esquerda que disputam o pleito eleitoral[158], ou seja, acabam envolvidos por essas múltiplas legendas que correspondem aos interesses da classe dominante e na manutenção da ordem. Confirma as afirmações de M.F. quanto as origens centradas na ARENA e MDB, ao passo que oferece uma compreensão de que as atuais legendas partidárias em disputa não trazem nada de novo, se não a defesa de princípios conservadores, contra os interesses da classe trabalhadora, sob uma falsa aparência democrática. Mesmo a AQUIPAIOL, que aqui defendemos como um movimento social popular, acumulando suas experiências políticas e representando o movimento negro local, se coloca de forma embrionária neste processo de disputa política no município. Isso fica registrado na fala de M.F., quando perguntada sobre o posicionamento da AQUIPAIOL quanto a política do município:

> Nesse momento a gente se posiciona no sentido: quem tiver lá é importante, que a gente tem que correr atrás para ajudar. A gente não se junta a um grupo político. A gente está disposto a trabalhar em conjunto para quem entrar lá na prefeitura. Até porque na Associação, igual eu falei, a gente não tem partido político, a gente não tem religião. E todo mundo ali participa, a gente pensando no bem comum da

[157] Ver em:<www.pl22.com.br>. Acesso em: 26/07/2021.
[158] Como vimos, integrantes do PT tentaram organizar a ata da associação da Colônia do Paiol, possivelmente buscando atrair o quadro dirigente para o partido, o que acabou não acontecendo.

> comunidade, independente da parte de política. Então assim, igual quando eu comentei essa questão de estar tentando buscar os direitos, igual eu falei: quem tiver lá, a gente vai ver dentro da Associação o que é necessário - até uma ideia que está vindo agora nesse ano. Porque eu falo assim: a gente vai crescendo, vai desenvolvendo, vai aprendendo, vai tendo as ideias, que é umas ideias que a gente está tentando ver se desenvolve agora nesse ano, para a gente estar podendo estar levando para poder estar discutindo no âmbito político. Mas assim, a gente não tem partido, não tem esse lado político não. A gente vive a política do bem comum lá dentro, pensando no bem comum do povo, mas sem partido político. (Entrevistada M.F.).

Entendo que o problema não está tanto em discutir possíveis demandas da comunidade para encaminhá-las no âmbito político ou de se colocarem como apartidários – até porque o que se mobiliza na fala de M.F. é o sentido estrito de partido (o institucionalizado) –, mas apostar em um trabalho conjunto ou aliança com quem estiver na prefeitura. Ou seja, tem-se os meandros da pequena política, pois como afirma Coutinho (2010, p. 32) a política deixa de ser coloca como disputa por projetos de sociedade e passa "a ser vista como um terreno alheio à vida cotidiana dos indivíduos, como simples administração do existente".

Retoma ao que Gramsci (2014, p. 41) sinaliza a respeito da etapa econômico-corporativa, buscando-se uma igualdade político-jurídica com a classe dominante, reivindicando "o direito de participar da legislação e da administração e mesmo modifica-las, de reforma-las, mas nos quadros fundamentais existentes", ou seja, é até permitido algum grau de participação e pequenas concessões para a Colônia do Paiol, desde que não altere a estrutura social e político-econômica estabelecida, como por exemplo: a propriedade privada da terra, o racismo estrutural e institucional, a direção política e econômica do município, etc. Tanto que a luta pela educação escolar quilombola (conforme apresentado no tópico anterior) tem escancarado tais limites, pois não há desconhecimento do poder público quanto a temática, mas sim uma não aceitação da auto-iniciativa e auto-organização da comunidade e da AQUIPAIOL, afinal, a luta pela educação envolve concepções políticas e filosóficas que podem contribuir para a elevação da consciência crítica das massas populares.

Porém, isto não quer indicar para a Colônia do Paiol a renúncia da disputa política do município de Bias Fortes. Fontes (2014, p. 7) sinaliza que "nas condições vigentes da pequena política, mesmo nesse campo alguns acreditam que basta falar de grande política para exercê-la, gerando oportunismos também aqui", ou seja, percebo que a pequena política também deve ser disputada, as realidades particulares são fundamentais se se pensa em uma nova hegemonia, como ato de grande política.

Sair do consenso passivo, do senso comum, do nível econômico-corporativo passa por identificar as relações de força e a estrutura social e político-econômica estabelecida, que não

corresponde e nem pode corresponder aos interesses da comunidade Colônia do Paiol. Como apresentei, o que se configura em Bias Fortes é uma classe dominante latifundiária, paternalista, clientelista, herdeira dos setores mais atrasados da sociedade, alocadas em partidos que defendem pautas que historicamente violentou, explorou e expropriou trabalhadores/as, camponeses/as, indígenas, quilombolas, negros/as; a grande política da pequena política, para manter as massas populares na sua condição de subalternidade, negando e rechaçando qualquer iniciativa que delas provenham.

Portanto, é necessário apostar em algo de tipo novo, no sentido de um novo equilíbrio de relações sociais, negando a realidade e o projeto de sociedade da classe dominante, construindo e afirmando um novo projeto que seja expressão dos interesses e da vontade do conjunto da classe trabalhadora. Quando apontamos para um partido que seja expressão dos/as trabalhadores/as, capaz de construir outra hegemonia, não se trata, nos dizeres de Fontes (2014, p. 7), "da ação específica de um partido oficial ou de uma liderança", mas de um "bloco de forças", de uma soldagem das lutas sociais populares, tanto rurais, quanto urbanas; que seja capaz de ligar dialeticamente particularidade-totalidade, dos microprocessos aos macroprocessos sociais e político-econômicos.

Sendo assim, o próximo tópico refletirá sobre os desafios para a construção do momento ético-político, a unidade dos fins econômicos e políticos, assim como intelectual e moral, "pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano "universal", criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados" (GRAMSCI, 2014, p. 42). Busca-se apresentar as tarefas lançadas não só para a AQUIPAIOL, mas para todo o movimento quilombola e o conjunto da classe trabalhadora, no sentido de uma unidade orgânica das lutas.

5.4. Os desafios para a construção do momento ético-político

A realidade concreta é expressão da luta de classes. Como procurei demonstrar ao longo deste capítulo, as relações sociais que permeiam a comunidade Colônia do Paiol estão repletas de antagonismos e conflitos, ora velados, ora abertos. A ação da AQUIPAIOL, como intelectual coletivo e organizador da cultura, choca-se com os elementos econômico-corporativos e políticos ainda presentes. Mas, isso não quer dizer que a AQUIPAIOL está imune das contradições internas, isto é, existem tarefas políticas e educativas colocadas permanentemente para os movimentos sociais populares que são cruciais para cotejar outro

projeto de sociedade; isto após reconhecermos a sua possibilidade histórico-concreta, tendo em vista os limites do capitalismo e de como ele necessita reproduzir a desigualdade, a exploração, a destruição, a subalternidade e o racismo para se manter hegemônico.

Considero importante trazer as contribuições de Freire (2020, p. 41) no que se refere a dialética desumanização/humanização e do ser menos/ser mais, afirmando que a "grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos" está em "libertar-se a si e aos opressores". Dentro de uma ordem violenta e injusta, que produz a desumanidade e o ser menos, é candente a necessidade da "luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como "seres para si" (FREIRE, 2020, p. 41). Neste sentido, os desafios para a construção do momento ético-político se trata tanto das novas bases éticas e morais da sociedade (homens e mulheres de novo tipo), quanto econômica, afinal, é fundamental refletirmos sobre quais serão as novas bases de produção e reprodução da vida material humana, tendo como centralidade o trabalho e o metabolismo do homem com a natureza – e as experiências em comunidades quilombolas, assim como indígenas e camponesas, trazem importantes indicativos para essa reflexão, especialmente, em torno do trabalho coletivo e do uso comum da terra.

Em Gramsci (1999), o momento da catarse é a passagem do estágio egoístico-passional ao momento ético-político, tendo como centralidade a filosofia da práxis. É o momento de unidade da classe trabalhadora em torno do partido, como aquele que é expressão da vontade geral das massas populares para uma nova direção social e político-econômica. Daí a importância de elevar o nível de consciência crítica dos trabalhadores, superando os elementos burocráticos e corporativos, o senso comum, dando-lhes uma direção consciente.

Na §48, sobre *espontaneidade e direção consciente*, Gramsci (2014, p. 197) afirma que o "elemento da espontaneidade é característico da "história das classes subalternas", aliás, dos elementos mais marginais e periféricos destas classes, que não alcançaram a consciência de classe "para si". Apesar de ter elementos de direção consciente, não são capazes de unificá-las e de traçar caminhos para sair da subalternidade. Para não incorrer na inépcia do partido para com a espontaneidade, tanto no sentido de não a sobrevalorizar, quanto de não a rechaçar, atenta que consiste em um erro desprezar os "movimentos ditos "espontâneos", ou seja, renunciar a dar-lhes uma direção consciente, a elevá-los a um plano superior, inserindo-os na política" (GRAMSCI, 2014, p. 200), sob o risco de serem disputados pela classe dominante e de dar a tais movimentos um caráter reacionário.

Ainda sobre a espontaneidade e direção consciente, Gramsci (2014, p. 199) rebate as acusações contra o movimento turinense (no contexto das ocupações de fábrica) a respeito de um suposto espontaneísmo e voluntarismo, afirmando que este não foi negligenciado ou desprezado, mas "educado, orientado, purificado de tudo o que de estranho podia afetá-lo, para torná-lo homogêneo em relação à teoria moderna, mas de modo vivo, historicamente eficiente". A partir desta formulação, tem-se a reflexão de que o partido não pode se furtar da ligação teoria-prática, como elementos de um único processo dialético. Não é conferir primazia à teoria, como se por si só fosse capaz de transformar a realidade, tampouco dar a ação das massas populares um aspecto idealizado e romantizado. O que se adverte é a prática e a reflexão sobre a prática, a orientação e educação para criar situações radicalmente novas, superando o senso comum e a subalternidade. Para Gramsci (2014), a unidade entre espontaneidade e direção consciente "é exatamente a ação política real das classes subalternas como política de massas e não simples aventura de grupos que invocam as massas".

Entendo que a AQUIPAIOL possuí elementos organizativos e diretivos, não se constituí como um movimento reacionário, mas possuí limites quando pensamos a questão da unificação ou unidade enquanto classe e na ligação teoria-prática. Por mais que haja aspectos educativos e políticos gestados no seu núcleo dirigente, colocando-se de forma decisiva na luta de classes naquela realidade microssocial, necessita de uma articulação ou organicidade com o próprio movimento quilombola, uma soldagem entre particularidade e totalidade. Durante as entrevistas de campo, perguntei a M.F. quais seriam os movimentos populares, organizações da classe trabalhadora ou aliados da AQUIPAIOL:

> Eu vejo, assim, no caso a Universidade **[Universidade Federal de Juiz de Fora]** é a parceira que está mais presente, isso não tem como, não é? É a Universidade a parceira mais presente, que está vindo aqui. Prefeitura de Bias Fortes, muito pouco, não é? Que assim, as ações que têm… Você vê, que eu estou batalhando lá no CRAS para ver se a gente consegue as oficinas para acontecer na própria comunidade, mas não consegui acontecer. Então são parceiros, que talvez eu não sei se a gente que precisa mais tá buscando organizar projetos para poder estar vendo a demanda lá. Porque muitas vezes se a gente não buscar, eles não vão. Igual você falou, eles que teriam que fazer, mas já que eles não fazem, nós também podemos lutar, fazer os projetos, os objetivos e buscar lá. Mas, mesmo assim, igual eu falei, eu estou tentando no CRAS, porque estou vendo que é um órgão dentro da prefeitura, que é mais para trabalhar realmente na comunidade, mas que ainda não consegui efetivamente. Igual você falou, tem a Rede SAPOQUI, que a gente está participando, mas muito distante. Tem o… N'Golo? (Entrevistada M.F.).

De fato, a presença da universidade pública por meio dos projetos de pesquisa e extensão, assim como da relação de seu quadro intelectual com a comunidade tem contribuído

com as ações da AQUIPAIOL[159]. Por outro lado, o CRAS (Centro de Referência da Assistência Social) atua e mantém a comunidade no nível assistencialista mais primário possível, ou seja, esbarra nas questões da pequena política (conforme debatemos anteriormente) e na irresolução das questões estruturais enfrentadas pela Colônia do Paiol. Porém, o que chama atenção no relato de M.F. é a questão da Rede SAPOQUI e N'Golo, dois movimentos quilombolas que buscam dar organicidade às lutas das comunidades, em contexto regional e estadual. Por mais que as universidades públicas possam ser aliadas, estamos nos referindo aqui de movimentos surgidos no interior dos próprios quilombos, de sujeitos que experienciam diversas relações de exploração e expropriação, e que vão buscar pautas ou lutas que unificam o conjunto das comunidades, tais como a questão da terra/território, no âmbito dos conflitos agrários, trabalho, educação, cultura, racismo, dentre outros.

Entretanto, M.F. deixa escapar uma fratura existente entre a AQUIPAIOL e tais movimentos. Tanto que em outro momento de seu relato aponta para a falta de "conhecimento" ou de atividades que poderiam estar acontecendo dentro da Colônia do Paiol:

> Eu acho que esse movimento é importante para gente, assim, também por causa da questão dos conhecimentos. Para passar para a gente o conhecimento, não é? trazer essas demandas aqui para comunidade, para a gente estar sabendo o que seria importante estar trabalhando aqui na comunidade. Porque a gente vê que tem muitas coisas, muitas ações que acontecem dentro desses movimentos que a gente não tem conhecimento. E aí, trazendo, eles **[Rede SAPOQUI e N'Golo]** tendo mais participação aqui, seria interessante porque a gente deveria estar vendo: "não, isso daqui é interessante, vamos tentar desenvolver nessa linha para a comunidade e tudo mais". Porque é o olhar da comunidade, eles vindo fazer não adianta. Então assim, eu acho que seria isso. Ter esse diálogo mais próximo, ver a demanda da comunidade para que possa acontecer os movimentos aqui na própria comunidade. Mas a gente não está conseguindo esse acesso. Então a gente tem que saber como é que vai ser… Nós estamos preocupados com isso, futuramente, como vai ser essa participação e tudo mais. Que a gente precisa dessa articulação maior. (Entrevistada M.F.).

Em outro momento de sua fala, quando perguntada se há tarefas políticas e educativas colocadas para o movimento quilombola, M.F. afirma:

> Com certeza. Hoje eu vejo mais isso, essa percepção. E aí, assim, igual eu falei com você, a gente vai aprendendo. E hoje talvez seria mais, como a gente tem esse

[159] É por meio da parceria com as universidades públicas que algumas comunidades quilombolas conseguem acessar recursos, encaminhar suas demandas por políticas públicas ou denunciar violação de direitos (caso do papel exercido pelas assessorias jurídicas das universidades). Em um tempo histórico de ofensiva neoliberal, o ataque as universidades públicas por meio do contingenciamento e redução de verbas públicas, o descrédito ao ensino, pesquisa e extensão, assim como dos conhecimentos produzidos na academia, constitui, a reboque, uma das estratégias do bloco no poder de ataque as comunidades quilombolas e dos povos tradicionais.

> contato, a cobrança. Porque muitas vezes os movimentos, para acontecer, nós temos que estar cobrando. Mas para a gente cobrar, a gente precisa ter conhecimento e saber, porque se a gente não souber que existe, não tem como a gente cobrar. [...] Porque eu tinha o contato com eles lá **[Rede SAPOQUI e N'Golo]**, mas tipo assim, talvez a gente não sabe nem como cobrar, nem como vai cobrar. Mas, hoje, outro dia você falou, isso era função, não é? Porque as vezes a gente até conhece, mas não sabe nem direito as funções de cada um. [...] Então, assim, é muita informação que a gente tem que ir sabendo. Porque, realmente, a gente não sabe tudo. O **[morador]** fala uma coisa muito importante: "você pode ler ali, mas se não tiver alguém para explicar o que é aquilo ali, você não vai saber". Tem que ter toda essa explicação, esse conhecimento. (Entrevistada M.F.).

M.F. reconhece a importância de uma 'articulação maior' e de ter acesso aos conhecimentos que vem sendo produzidos no âmbito do movimento quilombola regional e estadual, principalmente, para que possa se desenvolver na própria comunidade. Entretanto, quem são estes movimentos? Apesar de não se caracterizar como um eixo e objetivo central dessa pesquisa, apresento um panorama histórico de tais movimentos, como eles surgiram e em que contexto histórico, para que posteriormente possamos refletir sobre os percursos e desafios da construção do momento ético-político, a unificação das lutas dos/as trabalhadores/as entorno do partido. Tomo como referência a Rede SAPOQUI e N'Golo, citados pela entrevistada, além da CONAQ – mencionada no capítulo III. Ressalto que a AQUIPAIOL não estabelece nenhuma vinculação institucional com tais movimentos, porém, são estes que se propõem a articular as lutas das comunidades quilombolas.

. CONAQ:

Durante a década de 1980, diversas experiências vinham sendo consolidadas pelas comunidades negras no Brasil, especialmente no encaminhamento das discussões a respeito dos conflitos agrários e do próprio conceito de quilombo – que ganharia disputa no processo da Assembleia Nacional Constituinte[160]. Em seu estudo, Arruti (2009) aponta para as proeminentes organizações surgidas nos Estado do Pará, no ano de 1985, por meio da realização dos 'Encontros de Raízes Negras'; e no Estado do Maranhão, através do I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, no ano de 1986, por iniciativa dos militantes ligados ao CCN (Centro de Cultura Negra).

Estes encontros contribuíram "para que a interpretação e os argumentos produzidos para dar conta das situações ali existentes se generalizassem, alcançando uma projeção também nacional" (ARRUTI, 2009, p. 110), ou seja, dada a realidade de conflitos de terras

[160] Vide capítulo III.

vivenciadas por essas comunidades em seus respectivos Estados, assim como o encaminhamento de um "novo agenciamento do quilombo", isto é, o avanço da discussão da identidade e especificidade quilombola, ganhou espaço de mobilização em outras regiões e Estados do país.

Apesar do direito ao território, outorgado na Constituição Federal de 1988, os conflitos continuaram acontecendo e, junto com eles, a lentidão nos processos de reconhecimento, demarcação e titulação das comunidades quilombolas. Esta realidade não impediu as mobilizações dos movimentos sociais populares e a disputa no Estado, para que se cumprisse e ampliasse os direitos sociais e as políticas públicas destinadas aos povos quilombolas.

O surgimento da CONAQ, com sede atual em Brasília - DF, se dá durante a Marcha Zumbi dos Palmares, realizada em Brasília - DF, no ano de 1995, em homenagem aos 300 anos da morte de Zumbi. Durante a marcha, que reuniu movimento negro, quilombola, sindicatos e demais representações da sociedade civil, é realizado o "I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas", em que se deliberou a criação da Comissão Nacional Provisória das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Neste primeiro encontro, de acordo com dados disponibilizados no site da CONAQ[161], se tinha conhecimento de um número de 412 comunidades no Brasil, fato que implicou em uma organização da comissão nacional que pudesse "mobilizar as comunidades nos vários Estados da Federação" (CONAQ).

Somente em 1996, a partir do encontro de avaliação do "I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas", realizado em Bom Jesus da Lapa – BA, que a comissão provisória é substituída pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), se constituindo enquanto movimento social de representação nacional. É neste encontro que se define o papel do movimento para com o conjunto das comunidades quilombolas e seus objetivos centrais, os quais podemos sintetizar: luta pelo território e seu uso coletivo; desenvolvimento sustentável; políticas públicas; educação quilombola; autonomia e protagonismo das mulheres; permanência dos jovens nos quilombos.

Ainda que não tenhamos os dados de campo, alguns trechos publicizados no site da CONAQ merecem destaque. Primeiro, a respeito do documento de criação do movimento, explicita que "a luta quilombola caracteriza-se pela defesa do seu território", enquanto matriz fundamental para a existência étnica desses grupos frente aos seus antagonistas históricos –

[161] Ver em: <www.conaq.org.br>. Acesso em: 09/08/2021.

que compreende a totalidade da classe ruralista e seu avanço no campo através da mineração, agronegócio, especulação imobiliária, extrativismo, dentre outros; assim como os grandes empreendimentos do Estado, a exemplo das hidrelétricas. Segundo, há uma formulação essencial que, para além do território, se amplia para o debate da estrutura agrária brasileira:

> A noção de terra coletiva, tal como são concebidas as terras de comunidades quilombolas, coloca em crise o modelo de sociedade baseado na propriedade privada como única forma de acesso à terra, instituído desde a Lei das Terras (1850). Cabe, portanto, ao Estado repensar sua estrutura agrária a partir do reconhecimento de seu caráter interétnico também em relação à ocupação territorial. (CONAQ).

Ampliar o debate para além da titulação do território quilombola é um importante elemento de discussão política no interior das comunidades quilombolas. Isto se deve ao fato de que mesmo com a garantia do território, não faz com que se encerrem as pressões nestas comunidades por parte do conjunto da classe ruralista ou dos próprios interesses do Estado em seus projetos de desenvolvimento. O modo de produção capitalista ainda rearticula e refunda as relações de exploração e expropriação, e isso pode ser evidenciado nas comunidades quilombolas: mesmo com a garantia da terra e do território, algumas famílias acabam por se inserir no circuito direto ou indireto do capital para manter suas próprias condições de existência, por meio da comercialização de produtos (alimentos, artesanatos); o plantio e cultivo, por exemplo, do café ou eucalipto para a venda à pequena empresa; o acesso ao crédito bancário; o trabalho nas fazendas (por meio da meação ou parceria, empreitada, temporário, etc.).

Ou seja, de forma assalariada ou não-assalariada, o capital se territorializa e recria o trabalho familiar quilombola, exercendo pressões que levam a expropriação, isto é, a saída dos quilombolas para outras regiões ou rumo aos centros urbanos, em virtude das constantes ameaças no território por parte de fazendeiros (grilagem, degradação das terras no entorno, violação de direitos ou ameaças de morte). Do mesmo modo, penetra-se também uma sociabilidade do capital que faz com que os sujeitos percam a dimensão coletiva ou comunitária e impossibilite uma visão crítica a respeito de se entender enquanto explorado – aceitando ações individualizadas, tais como a do empreendedorismo rural.

Por isso, ter o território titulado pode, aparentemente, atenuar conflitos, mas não significa que as relações de exploração, opressão e expropriação se encerrem. Em linhas gerais, o território quilombola ainda assim está dentro de uma totalidade de relações sociais e de poder que marcam estruturalmente a sociedade de classes no Brasil. Debater e questionar a questão agrária significa confrontar diretamente com a estrutura do capitalismo, afinal, é

possível apostar que este Estado capitalista possa repensar a sua estrutura agrária ou é necessário repensar a própria natureza do Estado capitalista?

O "II Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas"[162], realizado em Salvador – BA, no ano de 2000, demarca três aspectos centrais. Primeiro, é neste evento que as comunidades quilombolas tomam a dianteira da representação no espaço, uma vez que, até então, além dos quilombos, se fazia presente o movimento negro urbano. Este processo não deve ser entendido como ruptura ou cisão[163], pois a discussão a respeito do racismo e da condição do negro na sociedade brasileira são aspectos inerentes também às comunidades quilombolas. Entretanto, o que se caracterizou neste momento foi assumir uma identidade do movimento quilombola, dado as particularidades e especificidades de sua trajetória social e étnico-cultural, por exemplo: aspectos ligados à defesa do território, do uso comum da terra, organização do trabalho coletivo, assim como dos elementos simbólicos relacionados aos valores civilizatórios, oralidades, religiosidades, práticas culturais, festividades, trabalho, são elementos que perpassam os quilombos, especialmente, na realidade de sua formação camponesa.

O segundo aspecto é que a partir desse encontro outros Estados "que ainda não estavam constituídos enquanto organização quilombola em nível local passam a se organizar e a construir esses espaços como de protagonismo das comunidades" (CONAQ). Fruto deste processo foi a criação, ao longo dos anos posteriores, de 17 organizações estaduais[164], com nomenclaturas que variam entre associações, coordenações, comissões, conselhos e federações, com registro jurídico ou não.

Por fim, de acordo com o levantamento de Costa (2008), entre os anos de 1997 e 2002, a CONAQ funcionou no Centro de Cultura Negra (CCN) do Estado do Maranhão. Após este

---

[162] De acordo com as informações disponibilizadas pelo site da CONAQ, participaram deste evento "representantes dos quilombos de Frechal/MA, Coordenação Estadual Provisória dos Quilombos Maranhenses (CEQ-MA), Quilombolas de Rio das Rãs, Lages dos Negros e Rio de Contas/BA, Conceição das Crioulas e Castainho/PE, Mimbó/PI, Mocambu/SE, Campinho da Independência/RJ, Ivaporunduva/SP, Furnas do Dionísio e Furnas da Boa Sorte/MS, Kalunga/GO e as entidades Centro de Cultura Negra do Marnahão – CCN, SMDH, Grupo de Trabalho e Estudos Zumbi (TEZ/MS), Comissão Pastoral da Terra (CPT/BA), Grupo Cultural Niger Okám-Organização Negra da Bahia, Agentes Pastoral Negro (APN's/GO), Grupo Cultural Afro Coisa de Nego/PI, Movimento Negro Unificado- MNU dos Estados da Bahia, Goiás, Pernambuco, Rio de Janeiro e Distrito Federal". Ver em: <http://conaq.org.br/nossa-historia/>. Acesso em: 09/08/2021

[163] Tanto que no próprio plano de lutas do Movimento Negro Unificado, aprovado por ocasião do seu 17° Congresso, no ano de 2014, tem-se a defesa e reconhecimento da luta quilombola. Tal documento pode ser acessado em: <mnu.org.br/mnu/>. Acesso em: 09/08/2021.

[164] Na região do norte, os estados de Pará e Tocantins; no nordeste, Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe; no sudeste, Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo; no sul, Paraná e Rio Grande do Sul. No que se refere à representatividade e membros na CONAQ, fazem parte, além dos citados acima, os Estados do Amapá, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia e Santa Catarina, totalizando 23 estados federativos.

período, o seu funcionamento se deu na sede da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ). Embora não tenha encontrado o registro acerca de qual ano a CONAQ muda sua sede para Brasília, considero um momento muito importante, por garantir um espaço específico para as atividades de representação nacional, se aproximando de outras organizações ainda incipientes.

> A constituição da CONAQ lança o movimento quilombola no cenário nacional. A partir daí, o movimento quilombola é reconhecido como um dos mais ativos agentes do movimento negro no Brasil contemporâneo e introduz um debate que busca fortalecer a perspectiva de que este país tem em suas estruturas mais profundas uma grande pluralidade étnica (CONAQ).

Na acepção do Estado integral em Gramsci (2014), podemos dizer que a CONAQ, da mesma forma que emerge na sociedade civil, estabelece suas disputas na sociedade política. Por isso, mais do que lançar as comunidades quilombolas no cenário nacional, constitui-se enquanto um movimento político, que se coloca no Estado para debater, conquistar e defender as políticas públicas destinadas aos quilombos, assim como de outras ações de promoção da igualdade racial e combate ao racismo. Por exemplo, o mencionado Decreto 4.887/03, que regulamenta os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação dos territórios quilombolas, foi resultado das disputas do movimento quilombola no Estado, no início do governo Lula, em 2003.

A CONAQ se faz presente no Estado (estrito) mediante a "Frente Parlamentar mista pela igualdade racial e em defesa dos quilombolas", lançada no ano de 2011, tendo inicialmente como presidente o então deputado Luiz Alberto (PT/BA). De acordo com o seu estatuto, a Frente se intitula como uma associação civil, de natureza não-governamental, de caráter suprapartidário, englobando tanto parlamentares e ex-parlamentares, quanto instituições e movimentos sociais[165]. Até esta pesquisa, a composição da Frente Parlamentar em defesa dos quilombos tem como objetivo "promover debate, além de acompanhar e apoiar políticas, ações e projetos que permitam a defesa dos interesses das comunidades quilombolas no país"[166], tendo como pauta principal a demarcação e titulação dos territórios quilombolas.

A estratégia da Frente Parlamentar não é um fato novo[167], ou seja, as coalizações e formações de núcleos ou blocos representando classes ou frações de classe constitui a base do

[165] A íntegra do Estatuto encontra-se nos anexos da dissertação de MATSUOKA (2012).
[166] Ver notícia em: <http://conaq.org.br/noticias/congresso-agora-tem-a-frente-quilombola/>. Acesso em: 09/08/2021
[167] Porém, tomamos como base o Ato da mesa n°69, de 10 de novembro de 2005. A partir deste ato cria-se o registro e a regulamentação das Frentes Parlamentares perante a Câmara dos Deputados. Ver em:

Estado brasileiro e capitalista. Vale ressaltar, por exemplo, da ação da União Democrática Ruralista (UDR) no processo da Assembleia Nacional Constituinte em 1988, interpelando e inviabilizando qualquer direção que apontasse em maiores direitos para os povos do campo, assim como da Reforma Agrária. Este bloco ainda se faz presente e se expressa no conjunto da bancada ruralista no Congresso Nacional, assim como nos ministérios – caso da já mencionada deputada Tereza Cristina, do partido DEM, ex-presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA) e, até o ano de 2021, ministra do MAPA.

Portanto, a partir das apreensões dos dados disponibilizados – reconhecendo ainda as lacunas, por exemplo, acerca das ações educativas e formativas do movimento –, podemos dizer que a CONAQ busca ser a expressão do movimento quilombola nacional, colocando-se de forma permanente no debate político, estabelecendo articulações com parlamentares e criando estratégias para encaminhar suas políticas públicas. Do mesmo modo, também buscam alianças com o movimento negro urbano e outros movimentos sociais que se organizam no campo, especialmente, na luta pela Reforma Agrária e contra o processo de violência, exploração e expropriação via latifúndio, agronegócio, mineração, empreendimentos do Estado, especulação, dentre outros. Assim, passamos para a análise da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais (N'Golo), que nasce como coordenação estadual (a partir da CONAQ), mas com demandas específicas para o conjunto do Estado de Minas Gerais.

. N'Golo:

O surgimento e atuação da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais - N'Golo, uma das coordenações estaduais constituídas a partir da CONAQ, tem o seu início a partir das atividades do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES)[168], com sede em Belo Horizonte. Fundado em 1985, o CEDEFES se intitula como uma "organização não-governamental, sem fins lucrativos, filantrópica, de caráter científico, cultural e comunitário, de âmbito estadual". Seu objetivo é "promover a informação e formação cultural e pedagógica, documentar, arquivar, pesquisar e publicar temas do interesse do povo e dos movimentos sociais". De maneira geral, o CEDEFES

<https://www2.camara.leg.br/legin/int/atomes/2005/atodamesa-69-10-novembro-2005-539350-publicacaooriginal-37793-cd-mesa.html>. Acesso em: 09/08/2021.

[168] De acordo com o site da organização, o nome Eloy Ferreira da Silva se refere a um trabalhador rural e sindicalista, que foi assassinado no ano de 1984, no Vale do São Francisco, em Minas Gerais. Ver em: <https://www.cedefes.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 09/08/2021.

levanta questões relativas aos conflitos de terra, com enfoque na questão indígena, quilombola e camponesa. Para isto, conta com um importante acervo que reúne publicações e pesquisas sobre Minas Gerais e, em específico, questões relativas a outros estados federativos e ao próprio panorama nacional.

Em entrevista realizada com o diretor presidente da N'Golo, destaca-se o papel do CEDEFES para o levantamento das comunidades quilombolas presentes em Minas Gerais:

> No início dos anos 2000, com o Decreto 4.887, o CEDEFES ele é provocado pela Fundação Cultural Palmares a fazer o levantamento de Comunidades Quilombolas aqui no Estado de Minas Gerais, já que a gente não tinha nenhuma representação no Estado que tratava da identificação dessas comunidades [...]. E aí o CEDEFES parte de poder contactar órgãos, entidades e parceiros locais, sobre a existência de grupamentos negros nela, junto a EMATER, sindicato dos trabalhadores rurais, secretarias municipais de saúde, de educação, que geralmente está mais perto do seu público ali no dia-a-dia, secretaria de agricultura. (diretor presidente da N'Golo).

Conforme abordei no capítulo III, o Decreto 4.887/03 trouxe maior clareza para a definição do que é quilombo – enquanto uma definição política mais completa, porém em curso –, assim como preencheu as lacunas deixadas pelo art. 68° do ADCT, principalmente, pelo critério de autodefinição e esclarecimento acerca dos procedimentos para demarcação e titulação do território quilombola. Com este decreto, potencializou-se o número de comunidades que iniciaram os seus processos de certificação perante a Fundação Cultural Palmares (FCP) e, posteriormente, a abertura para titulação no INCRA.

Outra questão que podemos ressaltar a partir da entrevista do representante da N'Golo trata-se do contato do CEDEFES com diversos órgãos públicos e sindicatos para mapear a existência de agrupamentos negros. Em seu estudo, Gomes (2015) salienta para os processos de invisibilidade e estigmatização dos quilombos tanto nas políticas públicas no pós-abolição, quanto no próprio recenseamento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). De acordo com o autor, essa ideologia do isolamento fez com que não aparecessem em "recenseamentos populacionais e censos agrícolas centenas de povoados, comunidades, bairros, sítios e vilas de populações negras, mestiças, indígenas, ribeirinhas, pastoris, extrativistas, etc." (GOMES, 2015, p. 120), o que justificou a composição dos dados esparsos junto a diversos órgãos públicos (secretarias de educação, saúde e agricultura dos municípios) e sindicatos próximos às comunidades quilombolas.

Entretanto, o debate quilombola e a afirmação política e social que nasceu no interior da militância agrária (estimulada pelas pesquisas sobre quilombos até então) e nas próprias discussões do Movimento Negro Unificado (MNU) sobre a questão racial, que se consolidava

nos centros urbanos, impulsionou para a reversão do quadro de invisibilidade. Com o reconhecimento do Estado brasileiro sobre a existência e direito das comunidades quilombolas na Constituição Federal de 1988, tais grupos passaram a assumir e encaminhar sua política de identidade, isto é, a se afirmaram enquanto quilombolas, com direitos e políticas públicas específicas. Com isso, passou-se a discutir no interior das comunidades a questão quilombola, assim como ganhou maior espaço nos movimentos sociais, academia ou órgãos públicos o mapeamento destes grupos em todo território nacional. De acordo com o representante da N'Golo:

> Esse termo quilombola aqui em Minas ainda é muito recente, a gente se identificava como Terra de Santo, Terra de Preto, Comunidade Negra, mas enquanto quilombola pouquíssimas comunidades faziam referência ao seu agrupamento enquanto quilombo, porque a gente parte desde o Brasil Colônia de um entendimento de quilombo como lugar de marginalidade, lugar de subversão perante a Colônia, perante ao Império. (diretor presidente da N'Golo).

Neste sentido, o CEDEFES, por meio do projeto "Quilombos Gerais", criado em 2003, passa a encaminhar o levantamento e mapeamento das comunidades quilombolas em Minas Gerais. Tal projeto conta com o apoio financeiro da MISEREOR, entidade da Igreja Católica com sede na Alemanha, que tem por objetivo "auxiliar os membros mais fracos da sociedade: os pobres, os doentes, os famintos e os desprivilegiados", consolidando parceiros e cooperando através de "organizações ligadas à Igreja, organizações não governamentais, movimentos sociais e institutos de investigação"[169].

É neste contexto que se forma o embrião da N'Golo. Com apoio do CEDEFES, em novembro de 2004, é organizado o I Encontro das Comunidades Negras e Quilombolas, na Casa do Conde, localizada em Belo Horizonte - MG. De acordo com o entrevistado, foi neste evento em que apareceu a discussão a respeito da negritude e identidade quilombola, pois ainda não se falava em comunidades quilombolas em Minas Gerais:

> Lembro que naquele tempo se a gente tivesse um número de no máximo cinco comunidades certificadas aqui no Estado, porque já tinha alguns processos andados junto a parceiros ou com algum conflito na comunidade, por exemplo, a gente tinha certificado - aí já em processo de regularização, de elaboração do laudo antropológico - da comunidade do Brejo dos Crioulos, lá no norte [...]. Então a gente parte desse número de mais ou menos quatro ou cinco comunidades, que já falava em certificação, que já vinha com um trabalho junto à Fundação Cultural Palmares, e a gente partia de um número de aproximadamente 60 comunidades, que fizeram parte desse encontro aqui na Casa do Conde. (diretor presidente da N'Golo).

[169] Ver em: <https://www.misereor.org/pt/sobre-nos/>. Acesso em: 09/08/2021.

O resultado deste encontro foi o entendimento e encaminhamento coletivo da construção de uma organização que pudesse representar as comunidades quilombolas até então identificadas no Estado, fato que levou a consolidação de uma comissão quilombola provisória com indivíduos eleitos por cada região de Minas Gerais.

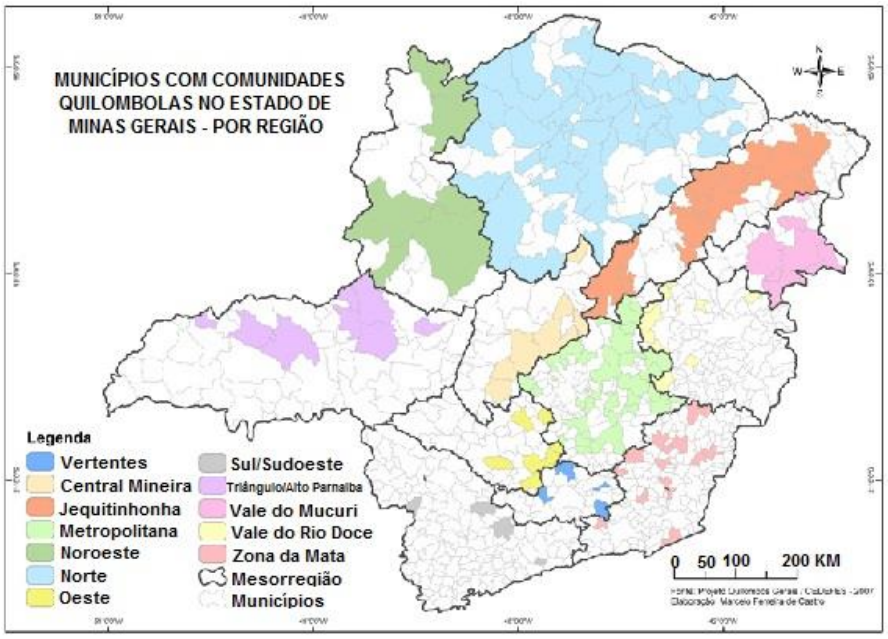
Somente no ano de 2005 que houve a fundação da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais - N'Golo, por meio de uma assembleia realizada em Belo Horizonte com a presença de 170 quilombolas de 76 comunidades, discutindo questões relativas à "grilagem das terras, a parcimônia de políticas públicas, a falta de geração de renda nas localidades, entre outros problemas. Os grupos discutiram um planejamento de ações e houve a eleição, por aclamação, da primeira diretoria" (CEDEFES, 2008, p. 87).

Consolidar uma organização no Estado, na esteira do que propunha os encontros nacionais promovidos pela CONAQ, permitiu uma análise mais sistemática e próxima acerca dos desafios enfrentados por cada comunidade, localizada em regiões e contextos sócio geográficos distintos no espaço de Minas Gerais. São comunidades que vivenciam seus conflitos através da mineração – fortemente presente no Estado –, da expansão do agronegócio, tais como no triângulo mineiro (nas fronteiras de Goiás e Mato Grosso do Sul), do cultivo do eucalipto e da pecuária, espalhado em diversas regiões de Minas Gerais; além da própria situação de insegurança jurídica sobre as terras ocupadas pelos quilombos.

O II Encontro das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais, para eleger a nova diretoria da N'Golo[170], realizado no ano de 2007 no município de São João da Ponte, região norte, apontou e reforçou a centralidade da regularização fundiária (titulação) das comunidades, "essencial para que a sua cidadania e diversidade étnicas sejam preservadas" (CEDEFES, 2008, p. 88). Junto com os encontros, ocorrem os mapeamentos do CEDEFES, por meio do projeto "Quilombos Gerais", a respeito do quantitativo de comunidades presentes no Estado. A primeira publicação, no ano de 2008, apontava 435 quilombos espalhados pelas 12 regiões de Minas Gerais, como podemos observar na imagem abaixo:

[170] As eleições da N'Golo ocorrem de três em três anos, junto com o "Encontro das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais".

Imagem 1. Municípios com comunidades quilombolas no Estado de Minas Gerais (por mesorregião)



Fonte: adapt. CEDEFES, 2008.

A imagem acima demarca a forte presença dos quilombos e da população negra em Minas Gerais, como resultado do processo histórico de ocupação no Estado, desde o século XVII com a exploração aurífera. Mesmo com as dificuldades financeiras da N'Golo, dependendo dos recursos provenientes do projeto do MISEREOR, o número de comunidades quilombolas vem aumentando gradativamente, inclusive, ocupando os espaços e se fazendo presentes nos encontros estaduais, como relata o entrevistado:

> [...] aí vem a nossa segunda eleição, que já surgem outras tantas comunidades, outras regiões do Estado de Minas Gerais já começam a fazer parte também, e assim sucessivamente. Em 2013 a gente tem outra publicação – e aí falando a gente parceria CEDEFES e Federação –, onde a gente já tem mais de 400 comunidades. Em 2017 a gente faz outro levantamento onde já aparece mais de 800 comunidades. Agora em 2019 a gente beirando o número de mil comunidades identificadas. (diretor presidente da N'Golo).

Vale ressaltar que o número de comunidades identificadas se refere aos estudos ou diálogos conduzidos em comunidades negras que querem iniciar o seu processo de certificação pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Menor ainda é o número de comunidades tituladas, pois requerem laudos (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID), processos de desapropriação e indenização. Atualmente, de acordo com

o representante da Federação, existem no Estado 800 comunidades identificadas, mais de 300 certificadas e, aproximadamente, 50 com relatórios abertos para regularização fundiária.

Portanto, contextualizada do ponto de vista histórico e o panorama das comunidades quilombolas em Minas Gerais, apresento a seguir três questões que se referem às dimensões internas da N'Golo: estrutura, parceiros e os desafios do movimento. Apesar de a N'Golo funcionar e compartilhar o espaço junto com o CEDEFES, existem questões específicas que se referem a atuação da Federação junto às comunidades.

A respeito da estrutura da N'Golo, os integrantes que compõem o núcleo diretivo devem ser representantes das 12 mesorregiões oficiais de Minas Gerais, a partir dos critérios do IBGE. Entretanto, como sinaliza o entrevistado, nos últimos anos vem se fortalecendo a iniciativa das comissões regionais, permitindo maior direcionamento e proximidade na solução de demandas ou denúncias aos órgãos públicos (nacionais e internacionais) de violação de direitos:

> A gente forma as comissões regionais, sempre com a representação do diretor daquela região fazendo parte dessas comissões, que é a forma da gente também está mais perto das comunidades e, principalmente, da gente está participando do que é demanda mesmo das comunidades. E aí o que acontece, isso tira um pouquinho da responsabilidade de atender todas as demandas de comunidades de determinada região, sendo que um monte de demandas é de solução regional ou local. Então você consegue filtrar o que tem de demanda para chegar na diretoria, vamos dizer Central, que é aqui em Belo Horizonte, somente demandas de nível de Estado ou Federal ou Internacional também, que é o caso de denúncias que a gente tem encaminhado aos órgãos internacionais também, de violações de direitos sobre essas comunidades. (diretor presidente da N'Golo).

Ou seja, dado o quantitativo de comunidades quilombolas existentes no Estado e a dependência de recursos financeiros para o deslocamento a estas realidades, a N'Golo cria a estratégia de fortalecer as iniciativas regionais como mecanismo para atender a totalidade dos quilombos, deixando a cargo dela somente as demandas que envolvem o Estado ou o governo Federal, caso, por exemplo, dos processos de demarcação e titulação dos territórios, que envolve a FCP e o INCRA, ou na violação de direitos e a respectiva denúncia ao Ministério Público estadual e federal.

A N'Golo promove, além do Encontro Estadual, que ocorre de três em três anos para eleição de nova diretoria representativa e no encaminhamento das demandas de cada comunidade ou região, eventos específicos e segmentados, caso do "I Encontro da Juventude Quilombola", realizado em Belo Horizonte no ano de 2017, assim como o Encontro de Mulheres Quilombolas e o Canjerê – festival de cultura quilombola de Minas Gerais, que em

2018 ganhou a sua terceira edição. Ou seja, nestes momentos não só evidenciam a cultura quilombola, como se debate questões e reivindicações políticas, por meio de sistematização e produção de documentos e relatorias.

No que se refere aos parceiros e articuladores da N'Golo, reúnem-se uma série de sujeitos coletivos, entre movimentos sociais populares, sindicatos, associações e redes (caso da SAPOQUI). Contudo, de acordo com o diretor presidente, os principais parceiros são as universidades públicas e centros agroecológicos. Foram citados na entrevista a PUC Minas, como assessora jurídica da N'Golo e executora de laudos antropológicos para as comunidades (necessários para a titulação do território); a UFMG que, através da Faculdade de Educação (FAE), desenvolve pesquisas e promove o debate da Educação Quilombola enquanto política educacional; além da UNIMONTES, UFV e UFJF, com contribuições por meio de grupos de pesquisa e/ou extensão.

Com relação ao movimento nacional, o entrevistado destaca a presença de quilombolas de Minas Gerais na composição da diretoria da CONAQ:

> [...] as eleições da CONAQ são de acordo com o número de comunidades em cada Estado. São disponibilizadas vagas por Estado para compor a CONAQ. Em Minas Gerais a gente tem quatro representações hoje na CONAQ pelo número de comunidades, visto que Minas Gerais está entre os três Estados da União que mais tem comunidades quilombolas. Minas, Pará, Maranhão e Bahia que são os Estados com maior número de comunidades quilombolas. [...] As eleições da CONAQ acontecem também a cada 3 ou 4 anos, seu eu não me engano, e neste período tem a delegação de Minas que participa e tem os eleitos do Estado de Minas dentro da CONAQ. (diretor presidente da N'Golo).

A partir das minhas apreensões, a representatividade e aproximação da N'Golo com o movimento nacional acontece no momento da mudança da sede da CONAQ do Estado do Maranhão para Brasília – DF, que de acordo com o entrevistado acontece entre 2004 e 2007, não tendo a precisão exata. Contudo, como destaca em sua fala, a partir de 2007 que a N'Golo passa a ter assento na diretoria da CONAQ, inclusive, se fazendo presente nos órgãos internacionais, caso da Comissão Interamericana em Direitos Humanos (CIDH)[171].

Por fim, o diretor presidente citou os principais desafios da atuação da N'Golo no conjunto do Estado. Dado o número de comunidades quilombolas presentes em Minas Gerais, a tipologia dos conflitos por terra são variadas, o que necessita de uma assessoria jurídica construída por parceiros da N'Golo, uma vez que o movimento não dispõe de uma própria.

[171] A CIDH foi criada em 1959 e "é um órgão principal e autônomo da Organização dos Estados Americanos (OEA) encarregado da promoção e proteção dos direitos humanos no continente americano. É integrada por sete membros independentes que atuam de forma pessoal e tem sede em Washington, D.C.". Ver em: <http://www.oas.org/pt/cidh/mandato/que.asp>. Acesso em: 09/08/2021.

Do mesmo modo, nos encontros estaduais para eleição de nova diretoria, surgem questões e encaminhamentos oriundos das comunidades, fato que implica na constante revisão e modificação do estatuto da N'GOLO para se aproximar da realidade do Estado:

> A gente não consegue, a gente não dá conta de suprir as demandas que sejam locais, tipo: entendendo a organização de comunidades, simplesmente isso. O que a gente trabalha, junto com as comunidades a nível local, é discutir essas pessoas ou essas comunidades como sujeitos de direitos hoje. Sendo sujeitos de direitos a gente precisa ter uma organização formalizada, e aí a gente trabalha desde, por exemplo, da identificação de uma comunidade que é negra, o entendimento do que é ser quilombola, da sua identidade, depois a nossa forma de organização: "precisamos de uma associação para isso". É até onde a gente consegue trabalhar na organização local das comunidades. A partir disso a gente trabalha muito com demandas de nível de Estado, nível Nacional e nível Internacional. (diretor presidente da N'Golo).

A partir deste trecho podemos analisar que, dentro de limites financeiros para o deslocamento de membros da diretoria, a N'Golo se cumpre também ao debate político e social com as comunidades quilombolas, fortalecendo a organização interna por meio das associações de moradores. Porém, o objetivo central do movimento estadual se assenta no âmbito das políticas públicas, estabelecendo estratégias de reivindicação no Estado como, por exemplo, a aliança com deputados da Assembleia Legislativa de Minas Gerais (ALMG)[172].

Portanto, percebe-se a complexidade de sujeitos, individuais e coletivos, que estruturam e formam as organizações que se desdobram a partir da CONAQ, assim como as relações sociais e de poder estabelecidas em arranjos e conjunturas específicas de cada estado federativo. Contudo, a CONAQ e a N'Golo, apesar de serem importantes expressões do movimento quilombola, não são as únicas experiências concretas de organização dos quilombos. A elas se vinculam as ações que buscam consolidar e fortalecer as comunidades quilombolas em níveis microrregionais, como é o caso da Rede SAPOQUI.

. Rede SAPOQUI

Mesmo com a consolidação do movimento nacional e estadual, articular a totalidade das comunidades quilombolas esbarra tanto em questões financeiras e de deslocamento, quanto na própria organização interna de cada quilombo, para que possam se colocar visíveis e articular com os movimentos de representação estadual e nacional. Mas as dificuldades não impedem que se construam experiências coletivas em múltiplas escalas e realidades sócio

[172] Na entrevista, realizada no ano de 2019, foram citados deputados/as estaduais tanto do PT, quanto do PSOL. Esta articulação se caracteriza na consolidação de audiências públicas para denunciar determinado conflito vivenciado pelas comunidades quilombolas.

geográficas, com situações de conflitos que mobilizam sujeitos, levando a consolidação de movimentos regionais. Este é o caso da Rede de Saberes dos Povos Quilombolas (SAPOQUI), que nasce em 2015 para articular as comunidades da Zona da Mata Mineira, incluindo a Colônia do Paiol.

De acordo com o levantamento do CEDEFES (2008), a Zona da Mata Mineira contava com 21 comunidades quilombolas. Entretanto, tal quantitativo vem aumentando a cada pesquisa sobre a realidade quilombola no Estado de Minas Gerais e de seus respectivos municípios, conforme mencionado anteriormente pelo diretor presidente da N'Golo. Em entrevista com o representante da Rede SAPOQUI, destaca-se o contexto e a realidade das comunidades quilombolas na Zona da Mata Mineira:

> Ela sempre foi demarcada por conflitos agrários e isso é negado e pouca coisa tem de registro disso. E as comunidades quilombolas dessa região, as comunidades tradicionais, elas até hoje são invisibilizadas. Você vai em alguns municípios e as vezes os gestores públicos não sabem que ali tem comunidade tradicional, que ali tem uma comunidade quilombola. (representante da Rede SAPOQUI).

Conforme já abordei nessa pesquisa, ainda que com poucos registros, verifica-se na região, sobretudo, a partir da década de 1970, tanto sindicatos de trabalhadores rurais (STRs), quanto da igreja, por meio das CEBs que, com distintos graus de organização dos/as trabalhadores/as, se colocam na arena dos conflitos agrários. Aliás, a influência das CEBs é marcante na região (como foi para Colônia do Paiol), especialmente, na discussão e consolidação das pastorais voltadas para a identidade negra. Enquanto experiência de sua trajetória política e militante, o entrevistado traça um importante panorama histórico a respeito das bases históricas para a formação da Rede SAPOQUI e do encaminhamento do reconhecimento das comunidades quilombolas na Zona da Mata:

> A primeira atividade nossa foi fazer um mapeamento, onde estão os grupos na Zona da Mata, nessa região, nesse território que a gente atua, que trabalha com temática voltada para negritude. E a gente começou a conversar isso lá em 2000. Mas antes disso, em 1998, eu fui em Astolfo Dutra participar de um encontro na Pastoral Afro, organizado pela Igreja Católica, e ali nesse encontro que eu vi a dimensão que existiam outros grupos além daqueles que eu imaginava [...]. Nessa ocasião, pouco se falava em certificação de comunidade. As comunidades elas ainda não estavam com a sua luta pautada para a questão, assim, de certificar e de se reconhecer enquanto território, enquanto quilombo. Isso ficou mais forte com a construção do Estatuto da Igualdade Racial. (representante da Rede SAPOQUI).

Apesar da discussão com as comunidades negras acontecerem em períodos anteriores, por meio das pastorais da igreja católica, a questão quilombola ganha espaço no art. 68° do

ADCT, porém se amplia a partir do Decreto 4.887/03, em que há um sistemático avanço no número de comunidades que pautam o seu reconhecimento enquanto quilombo, assim como iniciam o processo de titularização do território. Do mesmo modo, outras políticas públicas contribuem para este processo de reconhecimento pelo debate étnico-racial, caso do Estatuto da Igualdade Racial, citado pelo entrevistado, através da Lei n°12.288, de 20 de Julho de 2010 – fruto das mobilizações do movimento negro na Marcha Zumbi dos Palmares, em 1995, e a Marcha Zumbi +10, realizada no ano de 2005 com reivindicações para a aprovação do Estatuto.

Neste sentido, tais políticas públicas, aliadas às experiências no interior da militância negra na Zona da Mata Mineira, permitiram a criação de espaços para se debater a questão das comunidades quilombolas e da população negra, como é o caso do Fórum de Promoção da Igualdade Racial (FOPPIR)[173] que, entre 2003 e 2015, permitiu maior aprofundamento e compreensão acerca da realidade vivenciada pelos quilombos na região:

> E nesse fórum a gente percebeu que tinha comunidades quilombolas, que tinha grupos que só trabalhavam com a cultura, que tinha comunidade que estava buscando certificar, como Ponte Nova, o ganga zumba, estava fazendo o processo para conseguir a sua certificação, através da Fundação Palmares. E aí a gente, durante esse período de 2003 até 2015, todo ano a gente realiza esse fórum, uma vez por ano. Fizemos em Juiz de Fora, fizemos em Barbacena, Ouro Branco, Espera Feliz, Viçosa, fizemos em toda essa região, Cataguases, nós realizamos esse fórum. (representante da Rede SAPOQUI).

De acordo com o entrevistado, foi a partir do ano de 2015 que se percebeu o esgotamento do FOPPIR para com a temática quilombola, isto é, apesar de fundamental, o Fórum não deu conta de avançar nas demandas das comunidades quilombolas da região, em especial no que se refere a política de certificação e titulação dos territórios. Assim, no mesmo ano, é criada a Rede de Saberes dos Povos Quilombolas (SAPOQUI), constituída por integrantes das comunidades e parceiros. O foco inicial da Rede é realizar o mapeamento das comunidades quilombolas existentes na Zona da Mata Mineira, buscando levantar informações a respeito das comunidades que querem iniciar seu processo de certificação e titulação, assim como temas que englobam as políticas públicas, educação, saúde, infraestrutura dentre outros. Contando com apoio de grupos ligados a universidades públicas da região, tais como a UFJF e UFV, foi possível levantar na Zona da Mata Mineira cerca de 90 comunidades que estão certificadas, em processos ou aguardando a certificação, ou seja, um número bem superior ao levantamento realizado pelo CEDEFES em 2008.

[173] O FOPPIR é organizado pelo Fórum Mineiro de Entidades Negras (FOMENE).

Portanto, é neste contexto que a Rede SAPOQUI tenta se consolidar como um movimento capaz de representar e visibilizar as comunidades quilombolas na Zona da Mata Mineira. De acordo com o entrevistado, desde o ano de 2017 os encontros da Rede acontecem por meio da "Caravana Quilombola", ou seja, um momento em que as comunidades quilombolas visitam umas às outras, de forma que possam trocar experiências, vivências, dialogar e encaminhar demandas políticas:

> Porque a reunião da Rede é limitada a um grupo de 15, 20 pessoas. Então a Caravana seria um grupo maior, e você podendo ir para uma comunidade, passar um dia, uma noite, visitar a experiência daquela comunidade, e uma comunidade visitar a outra, e contar a experiência do que avançou, do que não avançou [...]. O ano passado, em 2018, a gente deu conta que a melhor forma da gente fazer a caravana acontecer seria priorizar os calendários culturais que já acontecem na Zona da Mata, não inventar outra coisa. (representante da Rede SAPOQUI).

Outra questão que envolve a organização da Rede SAPOQUI trata-se do registro dessas atividades. Da mesma forma que os encontros permitem o diálogo coletivo de questões que perpassam os interesses das comunidades quilombolas, ter a sistematização destes momentos torna-se fundamental, possibilitando traçar uma direção e projeto político e educativo do próprio movimento social. A consciência crítica sobre a posição social e político-econômica ocupada pelos sujeitos na sociedade não nasce de forma espontânea ou fortuita, pois a ela deve vincular-se uma determinada formação de homens e mulheres, gerando um novo consenso (na acepção gramsciana), aliando teoria e prática para a transformação concreta da realidade. Se pretendemos a emancipação humana, esta não se dará dentro dos preceitos do capitalismo ou na formulação burguesa de direito social ou jurídico. Neste sentido, o representante da Rede SAPOQUI aponta importantes elementos, tais como a sistematização dos encontros para uma leitura interna do movimento e da divulgação para o conjunto das comunidades quilombolas. Compreendo que este é um ponto em maturação das tarefas políticas e educativas do movimento social popular, cujo resultado dependerá da força histórica de se colocar de forma orgânica na sociedade civil:

> Então, a ideia de você ter também essa sistematização, vídeos, isso vai ajudar, inclusive, na formação da consciência. (...) uma coisa que a gente pautou na Caravana Quilombola, que a gente tem pautado na SAPOQUI, é a questão da juventude. O debate com a juventude, a formação com a juventude. Esse é um dos eixos que a gente, assim, tem valorizado muito. Para nós a juventude é muito estratégica para o fortalecimento, porque é ela que vai fazer a sucessão dessas comunidades. (representante da Rede SAPOQUI).

Consciência e formação aparecem como elementos centrais neste trecho, pois elas podem trazer para esta juventude a dimensão e posição enquanto sujeitos históricos, com capacidade de transformação concreta. Por fim, uma das questões abordadas na entrevista com o representante da Rede SAPOQUI se refere às articulações com a N'Golo e a CONAQ, apontando os limites, desafios e potencialidades:

> Quando a gente realiza o fórum, o FOPPIR, o fórum da promoção da igualdade racial, que é organizado pelo FOMENE, que é uma organização que eu sou o coordenador, a gente consegue trazer a SAPOQUI, trazer a CONAQ, trazer a N'Golo, outros movimentos também que representam. Porque o movimento negro em Minas Gerais, cada região, nós, da Zona da Mata, nos representamos pela SAPOQUI. As comunidades quilombolas pela SAPOQUI. Mas no Estado você tem outras representações. [...] Está tendo, vai ter agora, o Encontro Nacional das Comunidades Quilombolas no Maranhão, e nós da Rede não vamos conseguir participar, pela forma que foi organizada, muito em cima da hora. Então nós precisamos, nesse momento, da atual conjuntura do país, de unir mais, não soltar a mão de ninguém. Não ser parceiro só para realização de seminário, de encontro, mas ser parceiro no trabalho do dia a dia. (representante da Rede SAPOQUI).

A questão quilombola no Brasil é complexa, pois as tipologias dos conflitos são muitas, a realidade geográfica é variada e o contexto de formação histórico-social e cultural de cada comunidade possui características próprias. Entretanto, a partir da análise dos movimentos sociais populares que se consolidam na escala regional, estadual e nacional, percebo que um dos maiores desafios está na proposição de uma identidade mais orgânica, ou seja, buscar estratégias que traga a totalidade do movimento quilombola, com direção e projeto de sociedade em torno de uma concepção filosófica, educativa e político-econômica do próprio movimento, ao passo que respeitando a diversidade de cada comunidade. Neste sentido, é avançar para além da organização de eventos e encontros ou da reivindicação no Estado (momento econômico-corporativo), isto é, fazer dessa direção e projeto de sociedade um "trabalho do dia a dia" – como destaca o entrevistado –, em que cada sujeito possa ser dirigente em sua comunidade e no movimento quilombola, o que implica na formação de jovens, de lideranças, no reconhecimento de que todos são filósofos e intelectuais, compartilham de determinadas visões de mundo e, por serem sujeitos históricos, suscitam e constroem novas visões de mundo, novas maneiras de pensar, agir e ser.

Por isso, Gramsci (1999) tece sobre a necessária vinculação das lutas populares em curso com a teoria (para que não se caia no espontaneísmo e voluntarismo) e, vice-versa, que a teoria seja pujante e viva para as lutas populares. E não pode ser outra que não a filosofia da práxis, a teoria que não busca resolver pacificamente as contradições na história e na sociedade. Como o próprio Marx (2010b, p.44, grifo nosso) adverte, "a teoria se transforma

em poder material assim que se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas assim que se evidencia *ad hominem* **[no ser humano]**, e de fato ela se evidencia *ad hominem* tão logo se torna radical". Ou seja, apoderar-se é a ligação com a práxis, a dialética entre reflexão e ação, teoria e prática.

É interessante a observação de autores como Lukács (2018, p. 171), afirmando que "para o proletariado, a verdade é uma arma portadora da vitória e o é tanto mais quanto mais audaciosa for", isto é, a 'verdade' não no sentido positivista, mas dialética, como contradição e contrapelo do aparente, aquela que derruba o falso universal da classe burguesa e da lógica capitalista. Por outro lado, Lukács (2018, p. 191) adverte que "o proletariado não deve temer nenhuma autocrítica, pois somente a verdade pode trazer sua vitória, e a autocrítica deve ser, por isso, seu elemento vital" (LUKÁCS, 2018, p. 191), sob risco de derrotas e de um novo consentimento com a visão de mundo da classe dominante.

Daí o partido ser o condutor e o apoio para as massas populares, como organizador político e unificador da classe trabalhadora, capaz de alterar as relações de forças, disputar e construir uma nova hegemonia. Para o caso da AQUIPAIOL, não ter a organicidade com outros movimentos só recai em uma das mais diversas formas de fragmentação, em lutas isoladas que, apesar de fundamentais, não colocam em questão a realidade como totalidade, ou, na formulação de Gramsci (2014), que confronte e evidencie a questão do Estado, da classe dominante, da possibilidade de um novo bloco histórico.

Retomo aos dizeres de M.F. no início deste tópico, quando sinaliza que "nós **[AQUIPAIOL]** estamos preocupados com isso, futuramente, como vai ser essa participação", isto é, como a CONAQ, N'Golo e a Rede SAPOQUI vão se articular e unificar o conjunto das comunidades quilombolas. E mais, quando M.F. destaca a importância desses movimentos sociais populares por causa da "questão dos conhecimentos", que tipo de conhecimentos? Aqueles que reduzem as lutas populares ao terreno meramente econômico-corporativo (a administração do existente) **ou** aqueles que, além de reconhecer a identidade e diversidade das comunidades quilombolas, as inserem no mundo do trabalho, na luta de classes, nas relações de produção e de exploração, nas alianças com outras frações dos/as trabalhadores/as (o operário, o trabalhador terceirizado, informal, precarizado, desempregado; os sem-teto, os sem-terra, os acampados e assentados, os atingidos por barragens, os indígenas, enfim, aqueles que não possuem outra coisa que não a própria força de trabalho, expropriados constantemente de suas condições de vida), propugnando estratégias para construir algo radicalmente novo, como momento ético-político e de grande política?

Por isso, quando Freire (2020) reivindica uma pedagogia do oprimido, tendo como referência a práxis, sinaliza para uma pedagogia "que faça da opressão e de suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará". Aqui, uma pedagogia em seu sentido ampliado, como um aberto e dialético processo educativo e político, que está calcada nas experiências dos sujeitos, na militância, nos encontros e reuniões, nas lutas cotidianas. Este sujeito histórico, que é individualidade e coletividade, vai se formando em uma nova consciência, modificando o produto do seu pensamento e a realidade que o cerca.

Não temos o controle ou qualquer poder da antevisão, afinal, homens e mulheres fazem a história enquanto vivem a própria história, colocando problemas aos quais podem e tem condições de resolver. Como diz Freire (2020, p. 51), se a realidade social objetiva não existe casualmente, mas é resultado da ação dos homens (totalidade do gênero humano), "transformar a realidade opressora é tarefa histórica, é tarefa dos homens". E o ponto nevrálgico está na reflexão sobre até quando os oprimidos e subalternos suportarão a destruição do capital, que inferioriza e coloca o ser humano nas condições mais mortificantes possíveis. A reboque, o quanto o conjunto da classe trabalhadora estará disposta a aprender também com os seus próprios erros e a resolver suas próprias contradições, não se furtando da autocrítica e do reconhecimento das derrotas, que não esmoreça na luta, como ponto fundamental de maturação enquanto classe e consciência de classe para si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Paulo Freire (2020) nos convida a refletirmos sobre o "*inédito viável*". O que fazer diante de uma realidade social que produz e reproduz cotidianamente a desumanização e a opressão? O que fazer frente ao pauperismo de centenas de milhares de homens e mulheres, solapados em suas condições objetivas e subjetivas de vida? A fome, a miséria, o desemprego estrutural, a exploração que tanto nos agonizam? O que fazer quando se difunde a realidade concreta como algo dado, imutável, a "*situação-limite*" (FREIRE, 2020) que extrai de nós o consenso passivo, não restando alternativas se não a adaptação? Não há escapatória: o "*inédito viável*" só será possível por meio da ação concreta de homens e mulheres de carne e osso, após se descobrirem como sujeitos históricos, a negar a realidade que se apresenta e a construir, com radicalidade, novas possibilidades histórico-concretas. Como nos ensina Marx (2010b), a raiz do homem é o próprio homem.

Aos esfarrapados do mundo, "não tem nada a perder, além de seus grilhões", pois "têm um mundo a conquistar" (MARX, 2008a, p. 66). E talvez valha a pena conquistar esse mundo, criar condições para a humanização, o amor pelo mundo, o "*ser-mais*" (FREIRE, 2020). Mas, há um chão a se percorrer, uma longa marcha dos esfarrapados, subalternos ou oprimidos. Seria mera especulação idealista e pedantismo supor (por utopismos) como seria uma sociedade para além do capital, por isso, nos dizeres de Gramsci (1999, p. 412), "nós queremos saber isto "hoje", nas condições de hoje, da vida "de hoje", e não de uma vida qualquer e de um homem qualquer". Ou seja, que tenhamos a capacidade e expertise de interrogar as condições reais concretas em que vivemos, o drama histórico que todos/as nós compartilhamos.

O primeiro desafio dado a esta pesquisa foi pensar a dialética, identificar as contradições e mediações que constituem a particularidade-totalidade ou, como diz Konder (1985, p. 46), que dão "vida a cada totalidade". Daí trazer o contrapelo, a buscar a essência que, no capitalismo, se aparenta como algo naturalizado, fetichizado ou alienado. Com isso, o debate inicial sobre o Estado (sentido estrito) buscou criticar os limites da vertente liberal e contratualista, para quem o Estado se apresenta como sujeito/coisa ou neutro para com os interesses dos indivíduos e da sociedade. Com sustentação em Gramsci (2014), propomos a pensar o Estado, teórica e metodologicamente, como expressão do capitalismo e da ordem burguesa, em que sociedade civil e sociedade política se constituem como unidade e distinção. Ou seja, o Estado ampliado, como aparelho de governo (aparatos administrativos, exército,

polícia etc.) mais os aparelhos privados de hegemonia oriundos da sociedade civil, expressão da luta de classes. O Estado é educador, na medida em que organiza o consenso das massas, couraçado de coerção. Neste sentido, retira-se as lentes de uma interpretação do Estado que faz e executa, como se não houvesse sujeitos concretos e luta de classes. Mais ainda, o Estado não é um fim em si mesmo ou universal, mas pode ser superado pela derrota e própria superação do modo de produção capitalista. Afinal, o Estado como substância ética consciente de si, como vontade geral em-si e para-si ou a reprodução da barbárie, expressão dos interesses da classe dominante burguesa?

A partir dessa compreensão, desdobrou-se o debate para o nosso atual tempo histórico, em que o caráter destrutivo do capital se apresenta sem vestes através do neoliberalismo. Enquanto reestruturação produtiva do capital, amplia-se cada vez mais a precarização da classe trabalhadora, cuja força de trabalho torna-se acentuadamente desempregada e informal, sem direitos e garantias trabalhistas mínimas. Por isso, se propôs uma reflexão acerca das políticas sociais no neoliberalismo, pautada na transferência de renda de maneira compensatória ou focal. Apesar da luta por direitos serem fundamentais para a classe trabalhadora, atenuando os golpes deferidos pelo capital, tem-se engendrado a estratégia do capital de fragmentação da classe trabalhadora e a desresponsabilização pública do Estado (transferindo para outros âmbitos da sociedade civil, tais como as ONGs, Igrejas ou instituições filantrópicas). Por outro lado, não resolve as questões estruturais enfrentadas pela classe trabalhadora – e buscamos refletir sobre isso a partir da realidade quilombola, em que as políticas de demarcação/titulação dos territórios quilombolas ou as de transferência de renda e assistencialistas (Bolsa Família, cestas básicas, auxílio emergencial – no caso específico da pandemia de COVID-19) não resolvem os conflitos territoriais e a realidade de baixa renda das famílias, tampouco elevando o patamar de consumo – pertencendo, portanto, as camadas mal remuneradas da sociedade.

Ademais, no campo, a etapa da especulação e financeirização acentua uma condição dramática para camponeses/as, quilombolas e indígenas, por meio da pressão do agronegócio, da mineração e a destruição da biodiversidade cacifada por uma rude e truculenta classe ruralista, raivosa e armada contra os movimentos sociais populares de luta pela terra. Certo que não é uma conjuntura nova para os povos e comunidades tradicionais, expropriados e explorados durante séculos (marca da estrutura agrária brasileira), mas fica a reflexão sobre até quando suportarão a ofensiva do capital e a candente tarefa de construir algo radicalmente

novo. Ser radical também é estabelecer suas estratégias e táticas de luta, sobretudo, quais as alianças irão se formar.

Neste sentido, buscou-se um debate e balanço do desdobramento neoliberal no Brasil durante o governo do Partido dos Trabalhadores (PT) que, como propõe Oliveira (2018), tratou-se da *hegemonia às avessas*. No grande acordo e conciliação de classes, não se encerrou a ofensiva neoliberal iniciada durante o nefasto período de Collor e FHC, desarmando a classe trabalhadora e atraindo-a para gerir o capital – como o caso de sindicalistas administrando vultuosos fundos de pensão (OLIVEIRA, 2018). O "*decifra-me ou te devoro*" da conjuntura brasileira tem colocado um enigma e a necessidade de estarmos atentos e fortes: após a ruptura de 2016, como enfrentar a extrema direita bem recheada e municiada de elementos fascistas, proferindo quase um golpe dentro do golpe?

Fala-se em frente ampla ou terceira-via com os partidos, políticos, personalidades e organizações cúmplices da tragédia: PSDB, NOVO, DEM (agora denominado União Brasil, junto com o Partido Social Liberal), MBL, Rede Globo, enfim, todo o conjunto que configura o partido da ordem (na acepção ampliada de Gramsci). Até o poderoso APH dos empresários, a FIESP, lançou o manifesto "a praça é dos três poderes" (assinada por outros setores da indústria e agronegócio, em ocasião das ilações golpistas de Bolsonaro no 7 de setembro de 2021) em apelo a obediência a Constituição Federal de 1988 e a harmonia entre os poderes, concluindo que esse é o "anseio da nação". Novamente, os cúmplices da tragédia e articuladores históricos do golpismo agora querem falar em democracia. Qual democracia? Nenhuma palavra sobre as aberrações proferidas e defendidas por Bolsonaro. Nenhuma palavra sobre o "chicago boy" Paulo Guedes, cuja política econômica (fracassada na experiência Chilena e latino-americana) faz sangrar e esfolar a classe trabalhadora – o mesmo Paulo Guedes que chegou ao escárnio e covardia de sugerir restos de alimentos dos pratos da burguesia para alimentar os pobres e os/as trabalhadores/as. Anseio da nação? É isso que queremos? Por outro lado, não há de se esperar outra coisa: a burguesia não tem pátria. Nada novo para uma formação de um capitalismo dependente e periférico, assentado sob uma burguesia autocrática, em que setores modernos se articulam e retroalimentam com o que há de mais atrasado. Foi a nossa via da revolução passiva. Aliás, um salve a memória viva, presente e potente de Florestan Fernandes.

Longe das farsas e tramas da burguesia e de seu truculento liberalismo, a saída da classe trabalhadora é pela própria classe trabalhadora, sem renunciar a seus princípios fundamentais. Este é o nosso lado da trincheira. Assim, busquei defender a centralidade da

luta de classes para a análise dos movimentos sociais populares. O modo de produção capitalista é marcado pelas duas classes fundamentais (burguesia e trabalhadores), cujo antagonismo de classe é irreconciliável, pautado em uma relação de exploração, de roubo e mais-valia; e só tende a levar em novas derrotas se apostarmos em outras categorias explicativas da realidade, que atenuam e amoldam para ordem estabelecida: comunicação, cidadania, inclusão, globalização, empoderamento etc. Daí defender, como ensina Florestan Fernandes, a articulação entre raça e classe para a luta de quilombolas e negros/as. A sobreexploração, a violência e o genocídio contra negros/as me fazem crer que o racismo é elemento estrutural do capitalismo dependente. Portanto, nas condições concretas de hoje, a luta contra o capital é condição para a superação do racismo.

Sem dúvida, o desafio dessa pesquisa foi pensar os elementos da contradição, um esforço intelectivo ou muscular-nervoso que espero ter alcançado ou ao menos me aproximado. Diante da realidade enquanto totalidade, busquei inserir a AQUIPAIOL e a Colônia do Paiol em seu processo e tempo histórico. Por mais específica ou molecular que seja uma determinada realidade, ainda assim não está imune da dialética entre particularidade-totalidade. As relações de expropriação e exploração vivenciadas pelos sujeitos da Colônia do Paiol fazem parte e compõem a história agrária brasileira, desde o período colonial-escravocrata. Por exemplo, a produção capitalista com base em relações não capitalistas de produção, caso da meação. Nela, o fazendeiro transformava a renda da terra em capital, se apropriando de uma série de trabalhos não pagos. O que é mais espantoso, ratificado nos relatos dos moradores, era o dinheiro (a dita 'mixaria') paga aos trabalhadores/as para terem o mínimo de condições de reproduzir sua força de trabalho. Compravam alimentos nas chamadas 'vendas' dos próprios fazendeiros, cujo preço podia ser facilmente controlado e manipulado pelos fazendeiros, ou seja, a estes o dinheiro pago aos trabalhadores/as retornava de alguma forma.

Mesmo as tentativas dos moradores quanto ao trabalho temporário/sazonal ou nas empresas que se instalaram ao redor da comunidade nos últimos anos, dedicada ao corte de madeira e eucalipto, não mudaram radicalmente as relações de trabalho e produção. Em geral, salários baixos, alta jornada de trabalho e sem garantias trabalhistas. Nada excepcional quanto a situação do arrendatário, do peão, boia-fria, meeiro, parceiro, do sem-terra, dentre outras condições enfrentadas pelos/as trabalhadores/as do campo. Porém, a viabilidade histórica da AQUIPAIOL não se desconecta, a meu ver, desses processos de expropriação e exploração a que foram submetidos os moradores da Colônia do Paiol.

Por isso, a categoria das experiências em Thompson (1981) foi um elemento decisivo, tanto por uma questão teórico-metodológica, quanto no mergulho aos relatos dos sujeitos. Como diz Thompson (1987, p. 9) a classe não surgiu "tal como o sol numa hora determinada", isto é, estava presente em seu próprio fazer-se (a luta de classes precede a classe), enquanto homens e mulheres vivem e fazem a sua própria história. No relato dos entrevistados da Colônia do Paiol, pude encontrar elementos que revelam como os sujeitos não só vivenciavam, mas questionavam as relações sociais, de trabalho e de produção a que eram submetidos. Ou seja, a partir da realidade em que se encontravam, realizavam suas mediações, em uma relação dialética entre ser social e consciência. Relação e mediação que se amplifica a partir da influência da Comunidade Eclesial de Base, encaminhando o debate acerca da condição do negro e contribuindo de forma decisiva na luta política pelo reconhecimento da comunidade enquanto quilombola (por meio dos círculos bíblicos, formação de lideranças etc.).

Ao buscar compreender o processo histórico, não só se alarga a compreensão de que a AQUIPAIOL não surgiu "*tal como o sol numa hora determinada*", mas contempla a questão de pesquisa dessa tese, que foi investigar como se desenvolveu e materializou a consciência sobre a importância da organização coletiva. Tem-se aqui uma auto-organização da classe trabalhadora, mesmo que seja uma fração, mas fundamental para pensarmos a complexa e conflitiva sociedade civil – que não se apazigua, tampouco é o lugar das ingenuidades. Do mesmo modo, percebe-se que a consciência está no movimento mesmo da classe, em-si e para-si, isto é, não nasce pronta e acabada, tampouco obedece a leis ou a sua manufatura em uma mesa de operações (THOMPSON, 1987). Este talvez seja o ponto visceral daqueles que vislumbram a possibilidade histórico-concreta da revolução ou o *inédito viável*: a importância de não refutar as experiências construídas por homens e mulheres, na cidade e no campo, seja no chão das fábricas, nas periferias das cidades ou nos assentamentos, ocupações de camponeses/as e nos quilombos, partindo sempre de dar uma direção consciente e crítica, mas sempre calcado a uma inserção ativa na vida prática.

Assim, destaca-se a ação dos intelectuais orgânicos originados no terreno da própria classe, como aqueles organizadores da cultura e da vontade coletiva. Abrimos aspas para a formulação e advertência de Gramsci (1999), acerca da relação e passagem entre o saber e o sentir e vice-versa:

> O erro do intelectual consiste em acreditar que se possa saber sem compreender e, principalmente, sem sentir e estar apaixonado (não só pelo saber em si, mas também

> pelo objeto do saber), isto é, em acreditar que o intelectual possa ser um intelectual (e não um mero pedante) mesmo quando distinto e destacado do povo-nação, ou seja, sem sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, portanto, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica, bem como relacionando-as dialeticamente com as leis da história, com uma concepção de mundo superior, científica e coerentemente elaborada, com o "saber"; não se faz política-história sem esta paixão, isto é, sem esta conexão sentimental entre intelectuais e povo-nação. (GRAMSCI, 1999, p. 221).

Para a AQUIPAIOL, buscou-se trazer as atividades políticas e educativas do seu núcleo dirigente, a atividade concreta dos seus intelectuais orgânicos para com o conjunto comunitário. Porém, o intelectual, enquanto educador e difusor da concepção de mundo, também precisa ser educado. Com isso, se os objetivos dessa tese se centraram no registro de tais atividades, refleti sobre alguns elementos conflitivos e contraditórios (tais como a dimensão econômico-corporativa), isto é, questões que se apresentam para a AQUIPAIOL e que se referem aos elementos e desafios organizativos, táticos e estratégicos. A ação concreta de um movimento social popular é recheada de avanços, recuos, lutas e embates travados no seio da própria classe e com seus antagonistas históricos – longe de qualquer interpretação romantizada ou idealizada. Estamos refletindo sobre homens e mulheres que são desafiados pelo 'calor da hora e do momento', pela realidade concreta que se apresenta.

Por outro lado, cumpre ressaltar que, quando Gramsci (1999) aponta para um intelectual que compreenda, explique e justifique as paixões ou vontades elementares do povo em determinado contexto histórico, relacionando-as dialeticamente com as leis da história, reivindica-se a filosofia da práxis como aquela que solda a teoria-prática, que não busca resolver de forma pacífica as contradições na história, pois ela é a própria teoria das contradições (GRAMSCI, 1999). Possui a capacidade de interrogar o senso comum, a elevar o nível de consciência crítica das massas populares (concepção de mundo superior), saindo do seu estado econômico-corporativo para o ético-político. Ou seja, criar o espírito de cisão, o bom senso, a conquista gradativa da própria personalidade histórica. Porém, adverte-se: esse processo não está reduzido ao terreno das superestruturas. Por isso, Gramsci (2014) atenta para a construção de um novo bloco histórico, a relação entre estrutura e superestrutura, não desvinculado do trabalho, da produção e reprodução material da existência humana.

Evidente que é um processo árduo e áspero, sendo que as reflexões apontadas acerca dos desafios para o momento ético-político tiveram como pretensão pensar nas possibilidades de unidade da classe trabalhadora, neste caso, o papel exercido pelo movimento quilombola em caráter regional, estadual e nacional (caso da Rede SAPOQUI, N'Golo e CONAQ). Apesar de ter abordado brevemente, foi uma das questões levantadas por uma das dirigentes

da AQUIPAIOL, ao afirmar a importância de uma *articulação maior*, questionando como seria a relação com tais movimentos *no futuro*. Entendo que qualquer movimento social popular oriundo em determinada particularidade necessita de uma direção que o faça inserir-se na totalidade e unificação das lutas. Novamente, recorrendo a Gramsci (2014, p. 42), é a transformação em partido (organização da vontade coletiva) que, na luta de classes, possa se irradiar por todo o conjunto social, determinando a "unicidade dos fins econômicos e políticas, mas também a unidade intelectual e moral", não corporativa, mas universal – a hegemonia. Porém, não se trata de conservar as relações sociais e de produção existentes, mas da revolução e transformação, destruindo as bases capitalistas e construindo o edifício da emancipação humana – sem exploração, sem opressão (de classe, raça e gênero), recuperando a dimensão homem-natureza, com o trabalho e a produção material voltada para as reais necessidades humanas, não enquanto mercadoria e estranhamento/fetichização.

Portanto, com esforço, creio que posso afirmar que construí junto a Colônia do Paiol a história do seu movimento social popular, a contribuir com o seu próprio inventário, dentro dessa enorme diversidade de povos e comunidades tradicionais que constituí o campo brasileiro. Pude contribuir, ainda que com limites e lacunas, para a história dos subalternos. Sem dúvida, enquanto fração da classe trabalhadora e quilombola, a AQUIPAIOL não só representa a trajetória do movimento negro e quilombola, como é essencial para propormos e construirmos outro projeto de sociedade. Nas encruzilhadas do processo histórico, quais serão os desdobramentos e as novas respostas dadas por homens e mulheres? Talvez essa tese não seja o ponto de chegada, mas de partida. Será revisitada, refutada, acrescida, pois assim é o movimento dialético e histórico, construídos por sujeitos de carne e osso.

Frente ao caráter destrutivo do capital e da angústia permanente dos/as trabalhadores/as, vislumbremos a esperança e a crença de que só a luta muda e transforma. Como afirma Gramsci (1977, p.171), em um artigo publicado no L'ordine Nuovo denominado "*para onde vai o partido socialista?*", é preciso ter sempre a coragem para interrogar, enfrentar a dureza e os desafios candentes do nosso tempo histórico – o pessimismo da inteligência –, bem como não renunciar aos desejos, as paixões e as vontades "de cada comunista consciente dos esforços e dos sacrifícios que são pedidos a quem voluntariamente escolheu um lugar de militante nas fileiras da classe operária" – o otimismo da vontade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. **Quilombo em festa**: pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social. 2013. 453 f. Tese (doutorado em Pós-colonialismos e Cidadania Global). Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombos e as novas etnias**. In: O‟DWYER, Eliane Cantarino. Quilombos: Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 43-81.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

ANTUNES, Ricardo (org.). **A dialética do trabalho**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

_____. **Os sentidos do Trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. **O privilégio da servidão**: o novo proletariado de serviços na era digital. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARROYO, Miguel Gonzalez. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

ARRUTI, José Maurício. **Quilombos**. Jangwa Pana, v. 8, n.1, p.102-121, jan./dez. 2009.

BEHRING, Elaine Rossetti. BOSCHETTI, Ivanete. **Política social**: fundamentos e história. São Paulo: Cortez, 2016.

BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

BIANCHI, Alvaro. **O laboratório de Gramsci:** filosofia, história e política. São Paulo: Alameda, 2008

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativeiro e da libertação**. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

BOITO JÚNIOR, Armando. **A burguesia no governo Lula**. Crítica Marxista, Rio de Janeiro, n. 21, p. 52-77, 2005.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?** São Paulo, Abril Cultural: Editora Brasiliense, 1985.

BRANFORD, Sue. Lidando com governos: o MST e as administrações de Cardoso e Lula. In: CARTER, Miguel (org.). **Combatendo a desigualdade social**: O MST e a reforma agrária no Brasil. São Paulo: EdUNESP, 2010. p. 409-431.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro 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. Brasília, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. Dispõe sobre a Resolução n°8, de 20 de novembro de 2012 que Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. **Diário Oficial da União**, Brasília, 21 de novembro de 2012, Seção 1, p. 26.

BRITO, Isabel Cristina Barbosa de. Monocultura de eucalipto, o desastre silencioso. In: Encontro anual da associação nacional de pós-graduação e pesquisa em Ciências Sociais, 41, 2017. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 2017.

BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. **Gramsci e o Estado**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1980.

CALDART, Roseli Salete. **Pedagogia do Movimento Sem Terra:** escola é mais do que escola. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Escravo ou camponês?** o protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. **Tecnologias de governo, regularização de territórios quilombolas, conflitos e respostas estatais**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre-RS, ano 22, n. 46, p.131-157, jul./dez. 2016.

CEDEFES (org.). **Comunidades Quilombolas de Minas Gerais no século XXI** – História e resistência. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. 392 p.

COELHO, Eurelino. **Uma esquerda para o capital**: crise do marxismo e mudanças nos projetos políticos dos grupos dirigentes do PT (1979-1998). 2005. 549 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família**: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no Campo**: Brasil 2020. Goiânia: CPT Nacional, 2021.

COORDENALÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS; TERRA DE DIREITOS. **Racismo e Violência contra quilombos no Brasil**. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

COSTA, Ivan Rodrigues. **CONAQ**: um movimento nacional dos quilombos. 2008.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O leitor de Gramsci:** escritos escolhidos (1916-1935). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. A hegemonia da pequena política. In: OLIVEIRA, Francisco. BRAGA, Ruy. RIZEK, Cibele (orgs.). **Hegemonia às avessas**: economia, política e cultura na era da servidão financeira. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 29-43.

DANTAS, Thaís da Silva. **Uma igreja quilombola**: a caminhada da comunidade São Sebastião da Boa Vista. Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Geografia, 2016.

DIAS, Milena Dimaura. Congada: uma batalha dançada. In: BARRETO, M. A. S. C. RODRIGUES, A. SISS, A (orgs.). **Africanidades**: produções identitárias e políticas culturais. Vitória: EDUFES, 2013. p. 116-127.

DOMINGUES, Petrônio. **Um "templo de luz"!** – A Frente Negra Brasileira (1931-1937) e a questão da educação. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro-RJ, vol.13, n.39, p. 517-534, 2008.

_____. **Movimento Negro Brasileiro**: alguns apontamentos históricos. Revista Tempo, Niterói-RJ, vol. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

DÓRIA, Palmério. **Honoráveis bandidos**: um retrato do Brasil na era Sarney. São Paulo: Geração Editorial, 2010.

DREIFUSS, René Armand. **1964: a conquista do Estado**. Petrópolis: Vozes, 1981.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2010.

FALEIROS, Vicente de Paula. **A política social do estado capitalista**. 12ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.

_____. **O que é política social**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

_____. **A integração do negro na sociedade de classes**: o legado da "raça branca". v. 1. São Paulo: USP, 1965a.

_____. **A integração do negro na sociedade de classes**: no limiar de uma nova era. V.2. São Paulo: USP, 1965b.

_____. **A Revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 2ª ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1976.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais**: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. Nera, São Paulo-SP, v.8, n.6, p. 24-34, Jan./Jun. 2005.

_____. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). In: CALDART, Roseli Salete. et. al. (orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012. p. 496-500.

FERRARO, Alceu Ravanello. **Neoliberalismo e políticas sociais**: a naturalização da exclusão. Estudos Teológicos, São Leopoldo-RS, v.45, n.1, p. 99-117, 2005.

FONTES, Virgínia. **O Brasil e o capital imperialismo**: teoria e história. 2ª ed. Rio de Janeiro : EPSJV/Editora UFRJ, 2010.

FONTES, Virgínia. **Sobre partidos, classes e ordem do capital**. Blog Marxismo21, setembro de 2014. Disponível em: <https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2014/09/Virgínia-Fontes-dossie.pdf>. Acesso em: 20/10/2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 74ª ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FRESU, Giovanni. **Nas trincheiras do ocidente**: lições sobre fascismo e antifascismo. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2017.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro : Rocco, 1992.

GIDDENS, Anthony. **A terceira via**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GOHN, Maria da Glória. **Novas teorias dos movimentos sociais**. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Movimentos sociais e educação**. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2012.

_____. **Teoria dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 8ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. In: Brasil. **Ministério da Educação. Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica**. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013.

GONZALEZ, Lélia. HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo, 2016.

GRAMSCI, Antonio. **Escritos Políticos**. v. I. Lisboa: Seara Nova, 1976.

_____. **Escritos Políticos.** v. II. Lisboa: Seara Nova, 1977a.

_____. **Escritos Políticos.** v. III. Lisboa: Seara Nova, 1977b.

_____. **Escritos Políticos.** v. IV. Lisboa: Seara Nova, 1978.

_____. **A questão meridional.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Cadernos do Cárcere**. v.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. **Cadernos do Cárcere**. v.2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **Cadernos do Cárcere**. v.6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a.

_____. **Cadernos do Cárcere**. v.5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

_____. **Cadernos do Cárcere**. v.4. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **Cadernos do Cárcere**. v.3. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. **Os intelectuais e a Organização da Cultura**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

GRUPPI, Luciano. **Conceito de hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

GUHUR, Dominique Michèle Perioto. TONÁ, Nilciney. Agroecologia. In: CALDART, Roseli Salete. et. al. (orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012. p. 57-65.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Terra de uso comum**: oralidade e escrita em confronto. Revista Afro-Ásia, Salvador-BA, n. 16, p. 116-132, 1995.

HARVEY, David. **O Neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. **Condição Pós-moderna**. 23ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HASENBALG, Carlos Alfredo. Raça, Classe e Mobilidade. In: GONZALEZ, Lélia. HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 67-102.

HIRSCH, Joachim. **Teoria materialista do Estado**. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

HOUTZAGER, PETER P. **Os últimos cidadãos**: conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995). São Paulo: Globo, 2004.

IANNI, Octávio. **A sociologia de Florestan Fernandes**. Estudos avançados, São Paulo-SP, v. 10, n. 26, p. 25-33, 1996.

_____. **Escravidão e racismo**. São Paulo: HUCITEC, 1978.

_____. **A ditadura do grande capital**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

_____. SILVA, Benedita da. [et.al.]. **O negro e o socialismo**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

_____. A utopia camponesa. In: Stedile, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil**: interpretações sobre o camponês e o campesinato. São Paulo: Outras Expressões, 2016. p. 55-70.

IASI, Mauro Luis. **As metamorfoses da consciência de classe** (o PT entre a negação e o consentimento). São Paulo: Expressão Popular, 2006.

____. **Educação e consciência de classe**: desafios estratégicos. Perspectiva, Florianópolis-SC, v. 31, n. 1, p. 67-83, jan./abr. 2013.

IBGE. **Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil**. v.41. Rio de Janeiro: IBGE, 2019a. 12p.

_____. **Síntese de indicadores sociais**: uma análise das condições de vida da população brasileira. Rio de Janeiro: IBGE, 2019b. 130p.

_____. **Censo Agropecuário 2017**: resultados definitivos. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Abril Cultura: Brasiliense, 1985.

_____. **Os sofrimentos do homem burguês**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.

LAMOSA, Rodrigo de Azevedo Cruz. **Estado, Classe Social e Educação no Brasil : uma análise crítica da hegemonia da Associação Brasileira do Agronegócio**. 2014. 436 f. Tese (doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

LENIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. **O imperialismo**: fase superior do capitalismo. 4ª ed. São Paulo: Centauro Editora, 2008.

LIMA, T. C. S.; MIOTO, R. C. T. **Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico**: a pesquisa bibliográfica. Rev. Katálysis, Florianópolis-SC, v. 10 n. esp., p. 37-45, 2007.

LOWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação**: religião e política na América Latina. 2ª ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

LUDKE, Menga. ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. **Pesquisa em Educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

MACIEL, Natalia Regina Avila. **Velhas raposas, novos governistas**: o PMDB e a democracia brasileira. 2014. 226 f. Tese (doutorado em Ciência Política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MANACORDA, Mario Alighiero. **O princípio educativo em Gramsci**. 2ª ed. Porto Alegre: Editora Allínea, 2013.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARTINS, José de Souza. **A militarização da questão agrária no Brasil** (Terra e poder: o problema da terra na crise política). 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Caminhada no Chão da Noite**: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo. São Paulo: Editora HUCITEC, 1989.

_____. **Os camponeses e a política no Brasil**: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **O cativeiro da terra**. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Crítica ao Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012a.

_____. Teses sobre Feurbach. In: NETTO, José Paulo. **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012b. p. 161-166.

_____. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução**. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008b.

_____. **O dezoito de Brumário de Louis Bonaparte**. 3ª ed. São Paulo: Centauro, 2003.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008a.

MATSUOKA, Emiko Aparecida de Castro. **Discurso e representação política**: estudo do comportamento político dos parlamentares integrantes da frente parlamentar mista pela igualdade racial e em defesa dos quilombolas. 2012. 149 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o individualismo liberal. WEFFORT, Francisco C. (org.). **Os clássicos da política.** vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1991. p. 79-110.

MENDONÇA, Sônia Regina. **O Ruralismo Brasileiro (1888-1931)**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

MENDONÇA, Sônia Regina. STEDILE, João Pedro (orgs.). **A questão agrária no Brasil**: a classe dominante agrária – natureza e comportamento 1964-1990. 2ªed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MENDONÇA, Sônia Regina. **O Estado ampliado como ferramenta metodológica**. Marx e o Marxismo, Niterói-RJ, v.2, n.2, p.27-43, jan./jul. 2014.

MITIDIERO JUNIOR, Marco Antonio. **A ação territorial de uma igreja radical**: teologia da libertação, luta pela terra e atuação da comissão pastoral da terra no Estado da Paraíba. 2008. 502 f. Tese (doutorado em Geografia Humana) – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2008.

MIRANDA, Shirley Aparecida de. **Dilemas do reconhecimento**: a escola quilombola "que vi de perto". Revista da ABPN, Goiânia-GO, v. 8, n. 18, p. 68-89, nov./fev. 2015.

MONTAÑO, Carlos. DURIGUETTO, Maria Lúcia. **Estado, Classe e Movimento Social**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MOREIRA, Bárbara Fernandes. **As territorialidades das manifestações culturais de Colônia do Paiol**: o patrimônio cultural na afirmação da luta e resistência. 2019. 92 f. Dissertação (mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **A formação do MDB e a influência do quadro partidário anterior**. Sociologia e Política, Curitiba-PR, n. 6/7, p. 201-212, 1996.

MOTTA, Vânia Cardoso da. ANDRADE, Maria Carolina Pires de. **O empresariamento na educação de novo tipo e suas dimensões**. Educação e Sociedade, Campinas-SP, v. 41, p. 1-13, 2020.

NASCIMENTO, Leonardo. et al. **"Não falo o que o povo quer, sou o que o povo quer"**: 30 anos (1987-2017) de pautas políticas de Jair Bolsonaro nos jornais brasileiros". Revista Plural, São Paulo-SP, v. 25.1, p. 135-171, 2018.

NETO, Antonio Julio de Menezes. **Cooperativismo nos debates e práticas socialistas**: as utopias encontram o socialismo científico? Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades, Salvador-BA, n. 224, p. 35-47, 2006.

NEVES, Lúcia Maria Wanderley.; MARTINS, André Silva.; et al. **A direita para o social e a esquerda para o capital**: intelectuais da nova pedagogia da hegemonia. São Paulo: Xamã, 2010.

NEVES, Lúcia Maria Wanderley. PRONKO, Marcela. **A atualidade das ideias de Nicos Poulantzas no entendimento das políticas sociais no século XXI**. Germinal: Marxismo e Educação em Debate, Londrina-PR, v.1, n.2., p. 97-111, jan. 2010.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos**: Identidade étnica e territorialidades. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Agricultura brasileira: transformações recentes. In: ROSS, Jurandyr L. Sanches (org.). **Geografia do Brasil**. 5ª ed. São Paulo: EDUSP, 2005. p. 465-547.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **A Mundialização da Agricultura Brasileira**. São Paulo: Iandé Editorial, 2016.

OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica a razão dualista**: o ornitorrinco. 4ª reimpr. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Brasil**: uma biografia não autorizada. São Paulo: Boitempo, 2018.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. **A terra e seus homens**: roceiros livres de cor e senhores no longo século XVIII. Rio de Janeiro: 7 letras, 2016.

OLIVEIRA, Pedro Cassiano Farias de. **Semeando o consenso com adubo e dedal** – dominação e luta de classes na extensão rural no Brasil (1974-1990). 2017. 338 f. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

PAIVA, Vanilda. **MOBRAL**: um desacerto autoritário. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte-MG, vol. 8, n. 23, p. 83-114, 1981.

PALMEIRA, Moacir. **Modernização, Estado e questão agrária**. Estudos Avançados, São Paulo-SP, v. 3, n. 7, p. 87-108, set./dez. 1989.

PANINI, Carmela. **Reforma agrária dentro e fora da lei**: 500 anos de história inacabada. São Paulo: Paulinas, 1990.

RAGAZZINI, Dario. **Teoria da personalidade na sociedade de massa**: a contribuição de Gramsci. Campinas, SP: Autores Associados, 2005.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RIBEIRO, Marlene. **Movimento camponês, trabalho e educação**: liberdade, autonomia, emancipação: princípios/fins da formação humana. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

_____. Luta de classes: um conceito em estado prático para leitura dos movimentos sociais. In: RIBEIRO, Marlene. FERRARO, Alceu Ravanello. **Movimentos Sociais**: Revolução e Ação. Pelotas: Educat, 1999a. p. 137-174.

_____. O caráter pedagógico dos movimentos sociais. In: RIBEIRO, Marlene. FERRARO, Alceu Ravanello. **Movimentos Sociais**: Revolução e Ação. Pelotas: Educat, 1999b. p. 103-135.

RIBEIRO, Renato Janini. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). **Os clássicos da política.** vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1991. p. 51-78

RODRIGUES, Guilherme Goretti. **A Educação Quilombola na Comunidade Colônia do Paiol – Bias Fortes (MG)**. 2017. 111 f. Dissertação (mestrado em Educação) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

ROIO, Marcos Del. **Gramsci e a emancipação do subalterno**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. **Os prismas de Gramsci:** a fórmula política da frente única (1919-1926). 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. **Gramsci e a educação do educador**. Caderno Cedes, Campinas-SP, vol. 26, n. 70, p. 311-328, set./dez. 2006.

_____. **Gramsci e a emancipação do subalterno**. Revista Sociologia Política, Curitiba-PR, 29, p. 63-78, nov. 2007.

SANTOS, Ramofly Bicalho dos. **O projeto político pedagógico do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra**: trajetórias de educadores e lideranças. 2007. Tese (doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

SAID, Ana Maria. **A estratégia e o conceito de democracia em Gramsci e o PCB**. 2006. 189 f. Tese (doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

_____. **Gramsci e a religião**: uma leitura a partir da América Latina. O Social em Questão, Rio de Janeiro-RJ, ano XX, n. 39, p. 87-108, set./dez. 2017.

SINGER, André. **O lulismo em crise**: um quebra-cabeça do período Dilma (2011-2016). São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SILVA, Dimas Salustiano da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. In: Boletim Informativo NUER. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas. Fundação Cultural Palmares. **Regulamentação de Terras de Negros no Brasil**. Florianópolis: UFSC, 1997. p.9-28

SILVA, Djalma Antônio da. **O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano**. 2005. 432 f. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.

SILVA, Maria Ozanira da Silva e. **Refletindo a pesquisa participante no Brasil e na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1986.

SIMIONATTO, Ivete. **Gramsci**: sua teoria, incidência no Brasil, influência e serviço social. Rio de Janeiro: Ed. Cortez, 2011.

_____. **A influência do pensamento de Gramsci no Serviço Social Brasileiro**. Trilhas, Belém-PA, v. 2, n. 1, p. 7-18, jul. 2001.

SOARES, Laura Tavares. **Os custos sociais do ajuste neoliberal na América Latina**. São Paulo: Cortez, 2000.

SOUZA, Dileno Dustan Lucas de. Et. al. Os movimentos sociais enquanto discussão de classe. In: COSTA, Antônio Cláudio Moreira (org.). **Diálogos com a educação do campo**: as experiências do Programa Escola da Terra. Uberlândia: PROEX/UFU, 2019. p. 173-194.

STEDILE, João Pedro. **A questão agrária no Brasil**: o debate tradicional – 1500-1960. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.

_____. **Costumes e comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Tradición, revuelta y consciência de clase**. 2ª ed. Barcelona: Grijalbo, 1984.

_____. **A miséria da teoria**: ou um planetário de erros, crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zaar editores, 1981.

_____. **Algumas observações sobre classe e "falsa consciência"**. Disponível em: <https://www.fafich.ufmg.br/luarnaut/Thompson_classe.pdf>. acesso em: 20/10/2021.

TUÃO, Renata Spadetti. LAMOSA, Rodrigo de Azevedo Cruz. **A agenda do capital financeiro para a educação da América Latina em tempos de pandemia**. Vértices, Campos dos Goytacazes-RJ, v. 23, n. 3, p. 756-772, set./dez. 2021.

VENDRAMINI, Célia Regina. **A contribuição de E. P. Thompson para a apreensão dos saberes produzidos do/no trabalho**. Educação Unisinos, São Leopoldo-RS, v.10, n. 2, p. 123-129, mai./abr. 2006.

WEFFORT, Francisco C. (org.). **Os clássicos da política.** vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1991.

_____. **Os clássicos da política.** vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 1989.

WOOD, Ellen. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2011.

WOOD, Ellen Meiksins. FOSTER, John Bellamy (orgs.). **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

APÊNDICE:

ENTREVISTA SEMI ESTRUTURADA 1
COMUNIDADE QUILOMBOLA COLÔNIA DO PAIOL

Bloco 1: Trajetória pessoal

1) Você poderia contar um pouco sobre a sua trajetória de vida? Onde você nasceu, o que se lembra da sua infância, da sua família e das relações com a comunidade?

2) Como era o trabalho e o estudo na comunidade? Algo mudou?

3) Como era a vida na Colônia do Paiol e o que mudou (ou se mudou) na sua opinião?

Bloco 2: Sobre a comunidade

1) Quais as histórias que te contaram e o que você poderia contar sobre a Colônia do Paiol? Sobre suas origens, seu território, seus moradores, etc.

2) Como era o trabalho coletivo na comunidade? Os moradores trabalhavam na própria comunidade ou saiam para trabalhar nos arredores? E o acesso à escola, como acontecia?

3) Existia alguma organização dos moradores antes do processo de reconhecimento pela FCP e a criação da AQUIPAIOL?

Bloco 3: Sobre a questão quilombola e a AQUIPAIOL

1) O que você se lembra quando a Colônia do Paiol iniciou o seu processo de certificação pela Fundação Cultural Palmares, para ser reconhecida como comunidade remanescente quilombola? Você chegou a participar? Por qual motivo esse processo começou? Quais foram as posições dos moradores na época?

2) Quando surgiu a AQUIPAIOL ou quando se deu a sua entrada na AQUIPAIOL? Por qual motivo?

3) Qual o principal objetivo da AQUIPAIOL? Quais são as principais pautas ou lutas enfrentadas atualmente? Quais as redes de articulação?

4) Do ponto de vista coletivo, qual a sua percepção e como você posiciona a AQUIPAIOL no campo político? Existe relação com algum partido?

5) Quais os desafios para a AQUIPAIOL e, no conjunto, para a Colônia do Paiol?

6) O que a Associação de moradores representa para você e para a comunidade?

7) Qual a sua percepção e a percepção da AQUIPAIOL sobre o processo de demarcação e titulação das terras pelo INCRA? O que isso significaria para a comunidade?

ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA 2
SOBRE AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE

Bloco 1: sobre a trajetória de vida

1) Gostaria, em primeiro lugar, que me contasse um pouco da sua trajetória de vida. Quais as suas experiências, formação e como chegou até a comunidade Colônia do Paiol?

Bloco 2: sobre a relação com a Colônia do Paiol

2) Nas minhas idas a campo, em conversa com os moradores, muitos afirmam que antes sabiam que eram descendentes de escravos, mas que a questão da identidade quilombola ainda não estava posta. Como foi esse processo de construir, a partir da memória e oralidade, esse reconhecimento e identidade enquanto sujeito quilombola? A comunidade teve momentos de diálogo coletivo?

3) A Associação Quilombola Colônia do Paiol (AQUIPAIOL) foi criada em 2007. Contudo, me parece que a organização coletiva dos moradores é anterior, se fazendo ao longo do reconhecimento enquanto comunidade quilombola. Poderia me relatar como se deu este processo de construção com a comunidade? Contou com a participação de todos?

Bloco 3: sobre as Comunidades Eclesiais de Base

4) Uma questão que me chamou a atenção, sobretudo no relato das pessoas mais idosas, é que existiam cursos ou grupos de estudos na comunidade ligados as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Dois Padres foram lembrados pelos moradores (Pe. Sérgio e Pe. Jonas). De fato aconteciam esses encontros de formação? Lembra-se de como eram estes encontros de formação e se teve documentos compartilhados ou produzidos?

5) Conhece a trajetória do Pe. Sérgio e Pe. Jonas?

6) A Igreja Católica chega à comunidade nos oitenta ou já existia antes, passando a estar influenciada pela CEB nos anos oitenta?

7) Uma das questões que percebo na comunidade é a afirmação da identidade negra, quilombola e luta contra o racismo por meio de atividades na Igreja. Por exemplo, tive a oportunidade de acompanhar a Missa Afro, entre os anos de 2016 ou 2017. Pode-se dizer que a corrente da Igreja Católica que se firmou na comunidade Colônia do Paiol esteve ligada a Teologia da Libertação?

ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA 3
FEDERAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO ESTADO DE MINAS GERAIS – N'GOLO

Bloco 1: apresentação do entrevistado

1) Nome do entrevistado e trajetória pessoal (contar a cidade em que nasceu, de onde vem, aspectos que considera relevantes na sua trajetória de vida ou profissional, etc).

Bloco 2: questões relativas a organização do movimento

2) Como surgiu a N'Golo? Por qual motivo, objetivo ou contexto? Em que ano?

3) Como a N'Golo se organiza atualmente? Existe um quadro de representantes?

4) Como são feitos os encontros? Existe uma periodicidade?

5) Quais são as principais pautas e demandas discutidas dentro da N'Golo?

6) Há registros desses encontros? De que forma são feitos ou documentados?

7) Há algum levantamento das comunidades quilombolas articuladas à N'Golo?

8) Existe alguma aproximação da N'Golo com a CONAQ? Existem outros movimentos sociais, entidades, sindicatos, coletivos, etc., que se articulam à N'Golo? Quais você pode citar?

Bloco 3: avaliações e experiências individuais

9) Como você avalia a N'Golo? Quais as experiências advindas desse processo de participação, militância, etc.?

10) Quais são os desafios - e se existe desafios - que você identifica atualmente na N'Golo e no conjunto das comunidades quilombolas?

11) Como você avalia a relação da N'Golo com a CONAQ e com outros movimentos? (caso exista ou não esta articulação)

ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURA 4

REDE DE SABERES DOS POVOS QUILOMBOLAS (REDE SAPOQUI)

Bloco 1: Apresentação do entrevistado

1) Nome do entrevistado e trajetória pessoal (contar a cidade em que nasceu, de onde vem, aspectos que considera relevantes na sua trajetória de vida ou profissional, etc).

Bloco 2: questões relativas a organização do movimento

2) Como surgiu a Rede de Saberes dos Povos Quilombolas? Por qual motivo, objetivo ou contexto? Em que ano?

3) Como a Rede SAPOQUI se organiza atualmente? Existe um quadro de representantes?

4) Como são feitos os encontros? Existe uma periodicidade?

5) Quais são as principais pautas e demandas discutidas dentro da Rede SAPOQUI?

6) Quem são as comunidades quilombolas articuladas?

7) Há registros desses encontros? De que forma são feitos ou documentados?

8) Existe alguma aproximação com a N'Golo ou com a CONAQ? Existem outros movimentos sociais, entidades, sindicatos, coletivos, etc., que se articulam à Rede SAPOQUI? Quais você pode citar?

Bloco 3: avaliações e experiências individuais

9) Como você avalia a Rede SAPOQUI? Quais as experiências advindas desse processo de participação, militância, etc.?

10) Quais são os desafios - e se existe desafios - que você identifica atualmente na Rede SAPOQUI e no conjunto das comunidades quilombolas?

11) Como você avalia a relação com a N'Golo ou CONAQ e com outros movimentos? (caso exista ou não esta articulação)

TABELA 1

O INCRA NOS GOVERNOS*

ANO	PRESIDENTE	VINCULAÇÃO MINISTERIAL	MINISTRO/A	VINCULAÇÃO E SOCIEDADE CIVIL
1970 – Criado pelo Decreto nº 1 110, de 9 de julho de 1970	Emílio Garrastazú Médici	Ministério da Agricultura	1970-1973 Luís Fernando Cirne Lima	Ex-Presidente da Federação da Agricultura do Rio Grande do Sul (Farsul), parceira da Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA). Diretor da Associação Brasileira de Criadores de Gado (ABC). Membro do Conselho Superior da SNA de 1976 a 1993. Tornou-se membro do conselho superior de orientação política e social da FIESP. Membro da diretoria da Companhia Petroquímica do Sul (COPESUL), em 1993. Filiado então ao PMDB.
			1973-1974 José Francisco de Moura Cavalcanti	Filho de proprietários rurais. Governador de Pernambuco (1975-1979) pela ARENA. No governo Médici, criou a EMBRAPA. Declarou-se em 1977 contrário a revogação do AI-5 e a legalização do Partido Comunista, em 1979. Membro do Conselho Deliberativo da SUDENE. Com o fim do bipartidarismo, vinculou-se ao PDS.

1974	Ernesto Geisel	Ministério da Agricultura	1974-1979 Alysson Paulinelli	Engenheiro agrônomo formado na Escola Superior de Agricultura. Ex-presidente da CNA, do Banco do Estado de Minas Gerais (Bemge), da Associação Brasileira de Bancos Comerciais Estaduais (Asbace), da Fiat Allis Latino-Americana e da Sociedade Mineira de Agricultura, vinculada a SNA. Presidente executivo da ABRAMILHO.
1979	João Baptista Figueiredo	Ministério da Agricultura	1979-1979 Antônio Delfim Netto	Ex-Ministro da Fazenda (1967-1974). Membro do Consplan. Realizou consultorias para FIESP e CNI. Colaborador do IPES e IBAD, dois institutos fundamentais para o processo de golpe empresarial-militar em 1964. Ajudou na elaboração do AI-5. Em 2004, tornou-se Presidente do Conselho Superior de Economia no Instituto Roberto Simonsen, braço da FIESP.
			1979-1984 Ângelo Amaury Stábile	Atuou no First National City Bank (1950), no Banco da Lavoura de Minas Gerais (1969-1970), presidente do Banco do Estado de Minas Gerais (1970-1971). Tambem foi diretor do Banco do Brasil (1972-1974) e diretor da Banespa (1974-1975).

			1984-1985 Nestor Jost	Conselheiro da Federação das Indústria do Rio de Janeiro (Firjan), em 1998. Presidente do Conselho de Administração da Bayer Brasil. Conselheiro da Confederação Nacional de Comércio e Sociedade Nacional de Agricultura (SNA).
1985	José Sarney	Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (MIRAD) , pelo Decreto nº 91.214	1985/1986 Nélson de Figueiredo Ribeiro	Advogado pela UFPA, onde também lecionou; especialização em planejamento regional pela Escola Brasileira de Administração Pública da FGV. Atuou no Banco da Amazônia, por indicação do ex-governador do Pará Jarbas Passarinho (1964-1966). Integrou o Conselho Técnico da SUDAM.
			1986-1987 Dante de Oliveira	Integrante do Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8), dissidência do PCB. Conhecido pela Emenda Dante de Oliveira, de restabelecimento das Diretas Já. Foi filiado ao PMDB e, posteriormente, PSDB.
			1987-1987 Marcos Freire	Professor de direito na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Vinculado ao então PMDB. Ajudou a formar junto com Fernando Lira, Francisco Pinto, Lisâneas Maciel e José Alencar Furtado o grupo autênticos do MDB, ala mais a esquerda da oposição à ditadura.
			1987-1988 Jader Barbalho	Formado em Direito pela Universidade Federal do Pará. Vinculado ao MDB. Dono do Grupo RBA de comunicação e do Jornal Diário do Pará.

			1988-1989 Leopoldo Pacheco Bessone	Formado em Direito pela UFMG. Empresário do ramo imobiliário. Filiado ao PMDB (até 1992), PP e, posteriormente, PTB. Coordenou em 1996 o "projeto Mendes Junior".
1987	José Sarney	INCRA é extinto pelo Decreto-Lei nº 2.363, de 21 de Outubro de 1987.	-	-
1989	José Sarney	O Decreto Legislativo nº 2, de 29 de março de 1989, rejeita o Decreto-Lei n°2.363, de 21 de Outubro de 1987	-	-
1996	Fernando Henrique Cardoso	Ministério Extraordinário de Política Fundiária (MEPF). Decreto n° 1.889, de 29 de Abril de 1996.	1996 Raul Jungmann	Foi filiado ao MDB, PCB e PPS. Ex diretor executivo do Instituto de Estudos da Cidadania (1995). Membro do Conselho da Light, companhia de energia (2011). Integrante do Conselho de Administração da Empresa de Tecnologia da Informação e Comunicação do Município de São Paulo (PRODAM), entre 2011 e 2012. Assumiu a direção da Fundação Astrojildo Pereira, em 2012, centro de estudos do PPS.
			1999-2002 Raul Jungmann	-

2000	Fernando Henrique Cardoso	Ministério do Desenvolvimento Agrário, criado pelo Decreto nº3.338, de 14 de Janeiro de 2000	2002-2003 José Abrão	Filiado ao PSDB. Fundador da TV comunitária de Itapetininga e proprietário da Rádio Difusora 2000 de São Paulo. Foi repórter da TV Globo e vice-presidente da Rede Bandeirantes.
2003	Luiz Inácio Lula da Silva	Ministério do Desenvolvimento Agrário	2003-2006 Miguel Rossetto	Vinculado ao PT. Metalúrgico e Petroquímico. Diretor de formação da CUT em Rio Grande do Sul (1986-1988), Presidente e diretor do Sindicato dos Petroquímicos de Porto Alegre (1987-1990), secretário político e sindicalista da CUT nacional, em São Paulo (1992-1994).
			2006-2010 Guilherme Cassel	Engenheiro Civil. Foi chefe de Gabinete do então vice-governador Miguel Rossetto (1999-2003). Vinculado ao PT.
2011	Dilma Rousseff	Ministério do Desenvolvimento Agrário	2011-2012 Afonso Florence	Filiado ao PT. Formado em História pela UFBA. Professor da Universidade Católica de Salvador (UCSAL).
			2012-2014 Pepe Vargas	Filiado ao PT. Formado em Medicina pela Universidade de Caxias do Sul (RS).

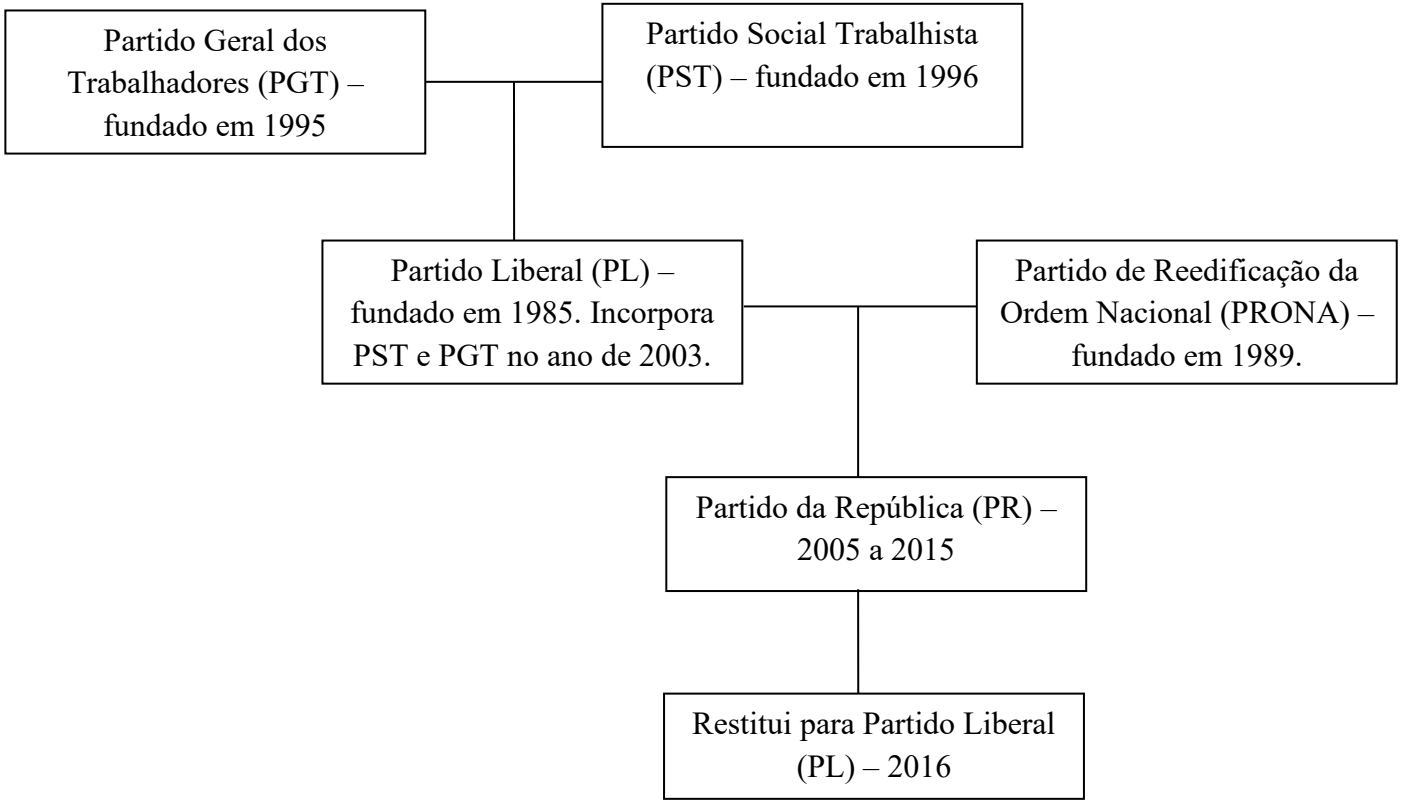
			2014-2014 Miguel Rossetto	-
			2015-2016 Patrus Ananias	Filiado ao PT. Formado em Direito e Professor pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
2016	Michel Temer	Casa Civil, pelo Decreto nº 8.865, de 29 de setembro de 2016	2016-2019 Eliseu Padilha	Filiado ao MDB. Advogado e empresário no Rio Grande do Sul. Presidente da Associação Comercial e Industrial de Tramandái (1982 a 1984) e da Associação Gaúcha de Empresas Loteadoras de Porto Alegre (1983 a 1985). Membro do Conselho de Administração do Banco de Desenvolvimento do Estado do Rio Grande do Sul (Badesul) em 1987.
2019	Jair Bolsonaro	Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, pelo Decreto n°9.660, de 1º de Janeiro de 2019	2019- Tereza Cristina	Filiada ao DEM. Engenheira Agrônoma pela UFV e empresária. Dirigiu a Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul (Famasul), de 2001 a 2003. Superintendente do Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (Senar). Ex-presidente da Frente Parlamentar da Agricultura (FPA).

* Com base em levantamentos compilados de Martins (1985), Fernandes (2010), Dreifuss (1981), Branford (2010), Oliveira (2017) e dados disponíveis nos sites do Ministério da Agricultura (MAPA), do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e do acervo biográfico da Fundação Getúlio Vargas (FGV). Só estão contemplados os principais Decretos e mudanças ministeriais em que passou o INCRA no âmbito Federal. Percebe-se que o governo Collor de Mello e Itamar Franco não aparecem especialmente pelo desmonte e paralisação do INCRA no período, voltando no período FHC por pressão dos movimentos sociais populares por Reforma Agrária.

ORGANOGRAMA 1

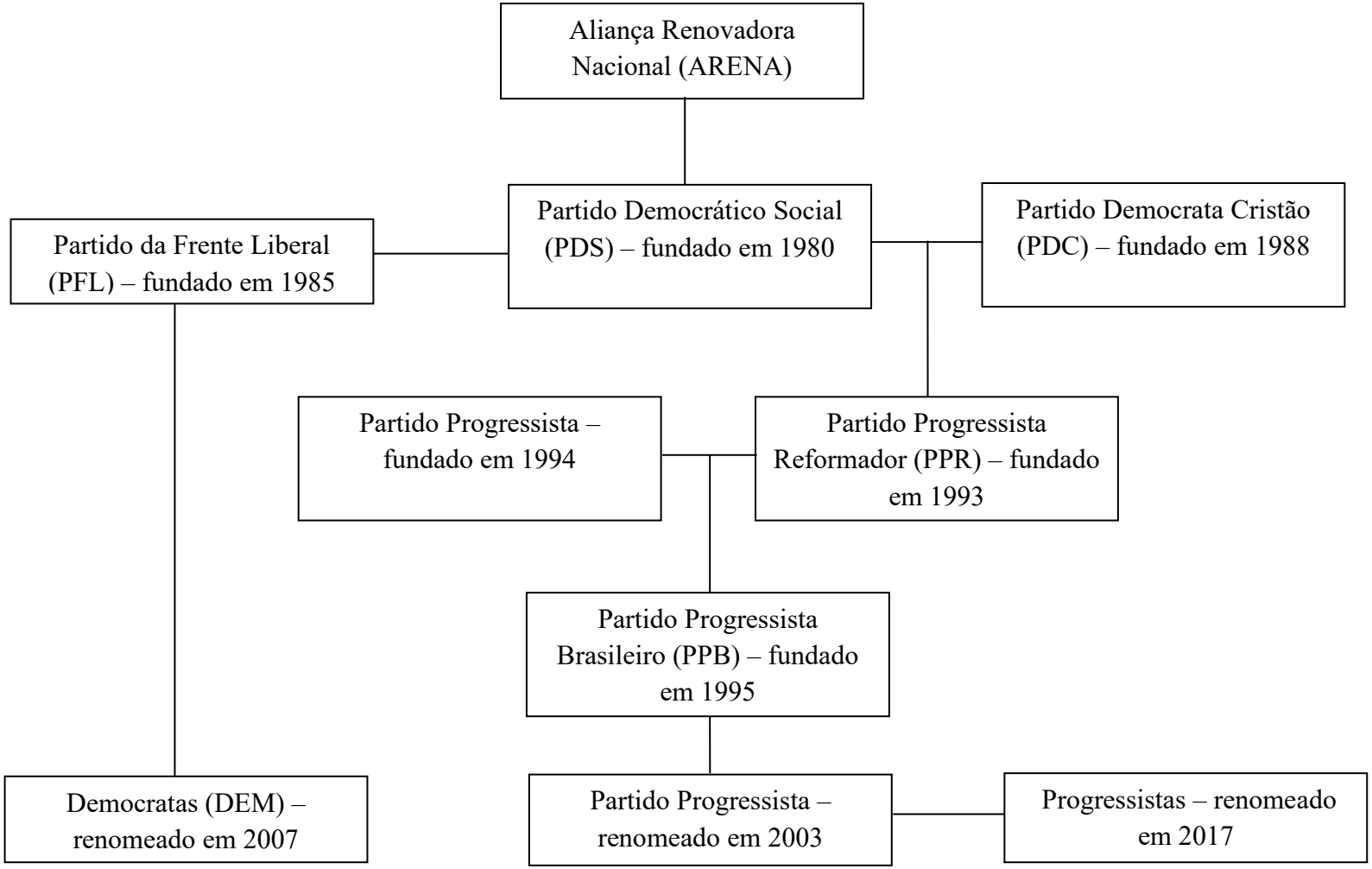
HISTÓRICO DE FORMAÇÃO DOS PARTIDOS POLÍTICOS

PARTIDO LIBERAL (PL)



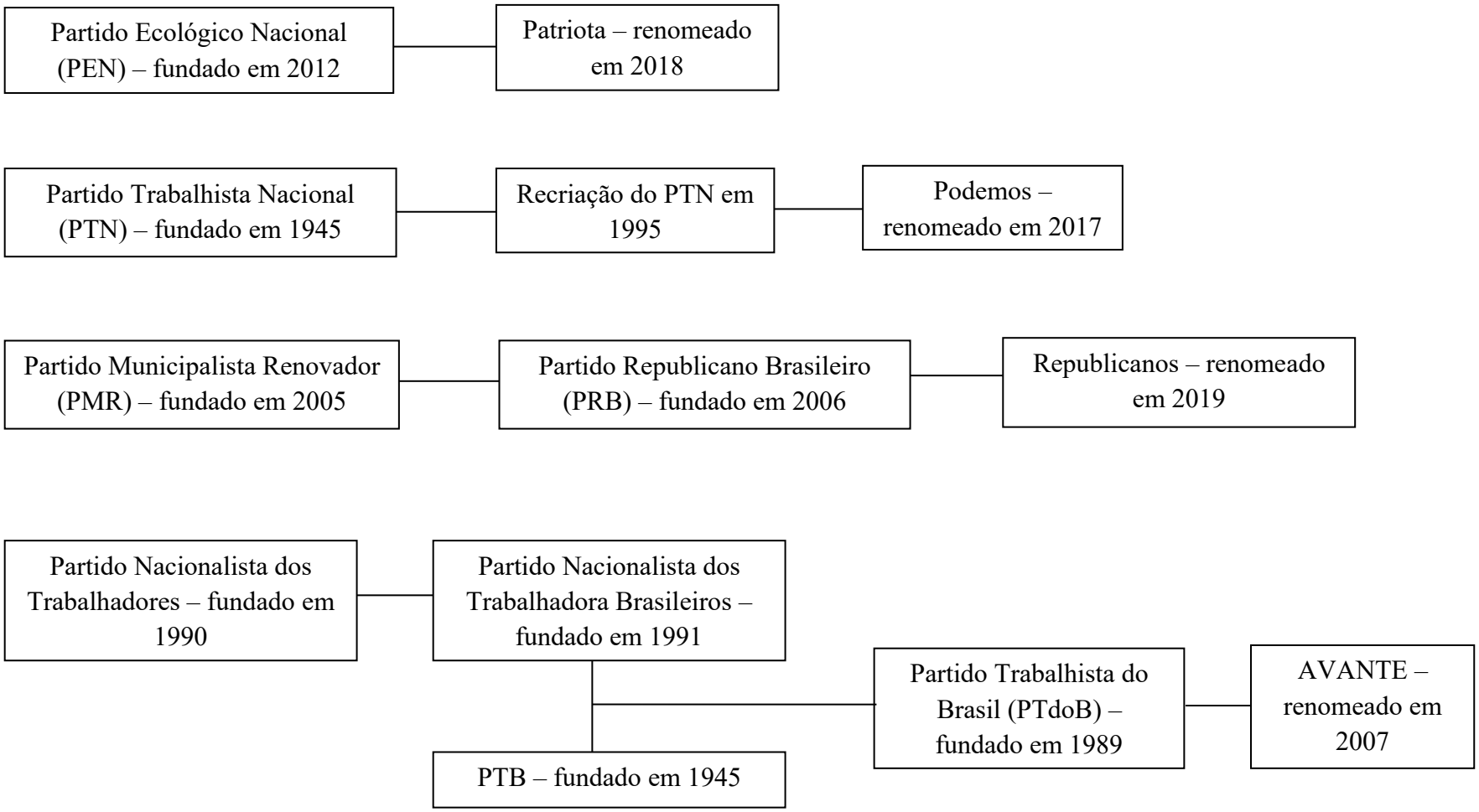
Fonte: <pl22.com.br>. Acesso em: 14/07/2021.

PROGRESSISTAS (PP)



Fonte: Fundação Getúlio Vargas (FGV) e <progressistas.org.br>. Acesso em: 14/07/2021.

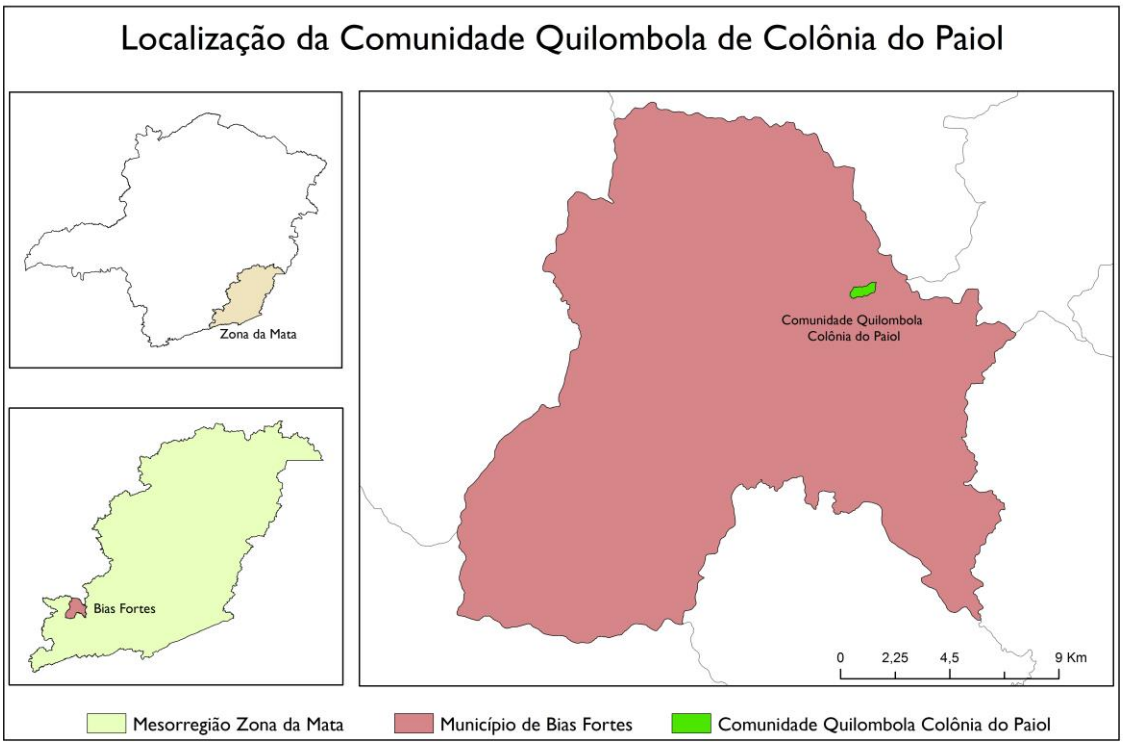
PATRIOTA, PODEMOS, REPUBLICANOS E AVANTE



Fonte: <patriota51.org.br>; <www.podemos.org.br>; <republicanos10.org.br>; <avante70.org.br>. Acesso em: 14/07/2021.

ANEXOS

Imagem 1: Localização da Colônia do Paiol no Estado de Minas Gerais



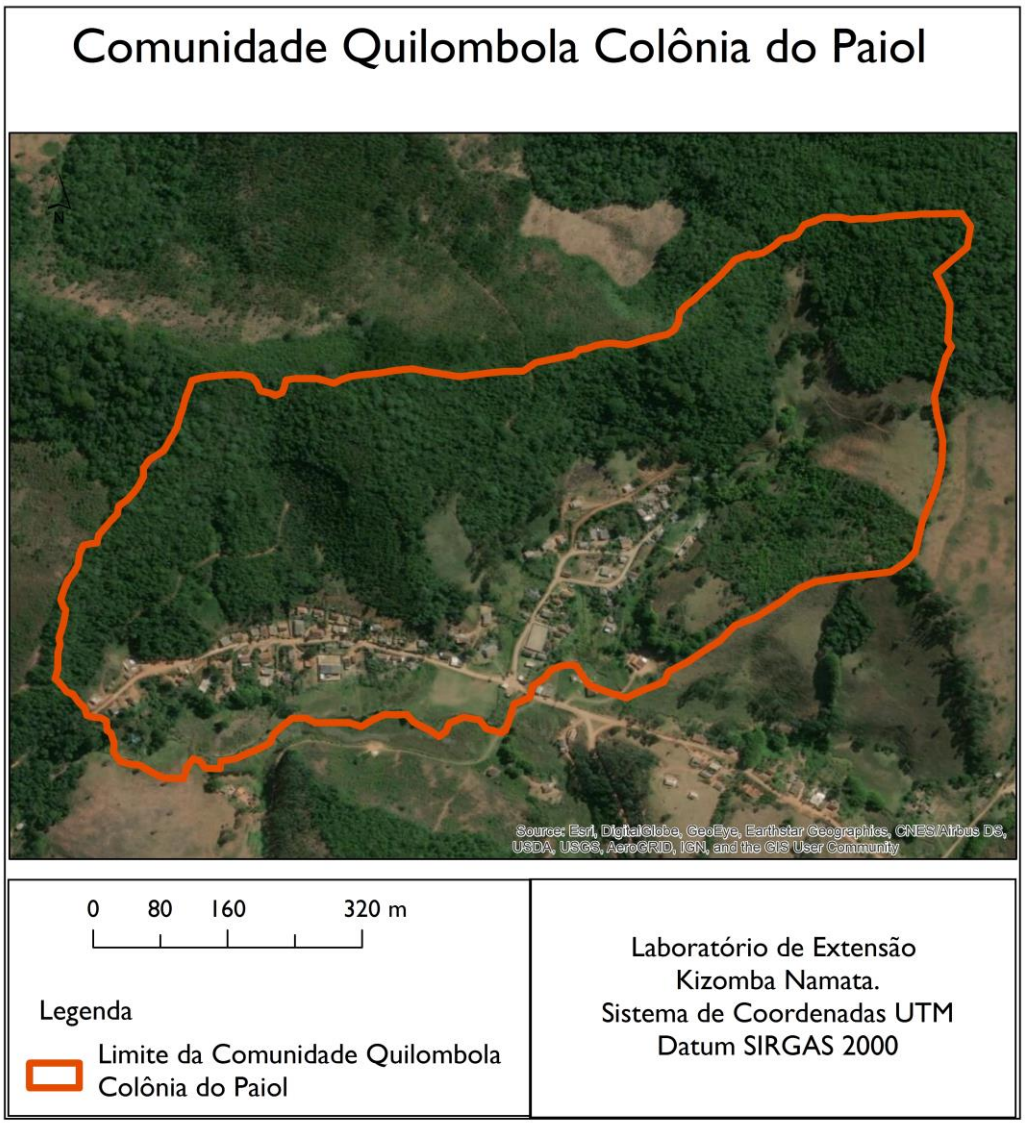
Fonte: MOREIRA (2019).

Imagem 2: Vista parcial da comunidade Colônia do Paiol



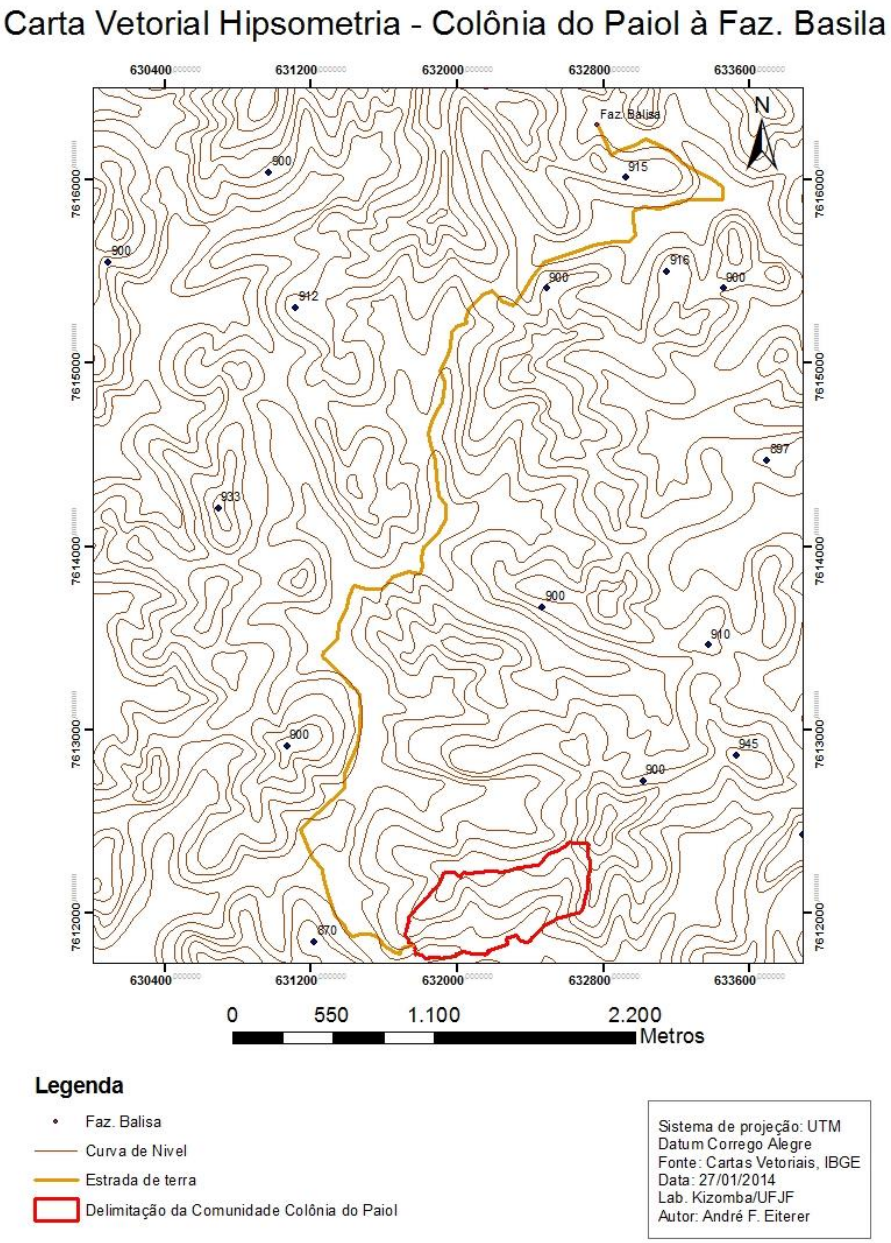
Autor: Guilherme Goretti Rodrigues.

Imagem 3: Delimitação do território atualmente ocupado pela Colônia do Paiol



Fonte: MOREIRA (2019)

Imagem 4: Delimitação da Colônia do Paiol à Fazenda Balisa*.



Fonte: Laboratório Kizomba Namata / UFJF

*A partir dos relatos orais dos moradores da Colônia do Paiol, a Fazenda Balisa seria um dos limites das terras originais doadas pelo fazendeiro José Ribeiro Nunes. É possível perceber, em proporção e em escala, a perda significativa do território original.

Imagem 5: Cartaz exposto durante a “Missa Afro”.



Fonte: arquivos do autor.

Imagem 6: Programação da "Festa da Consciência Negra", realizada no ano de 2010 pela AQUIPAIOL.



Festa da Consciência Negra

na Comunidade Quilombola Colônia do Paiol – Bias Fortes – MG, de 16 a 20 de novembro

PROGRAMAÇÃO

16 de novembro

Início da Semana da Consciência Negra na Escola, com o Projeto: "*Frente a Frente com a Cultura*".

19 de novembro

8:00 h - Gincana Cultural na Escola Municipal Prefeito Joaquim Ribeiro de Paula.

19:00 h – Missa Afro – Logo após, confraternização das raças.
Todos estão convidados a levar lanche para ser partilhado.

20 de novembro - "Dia da Consciência Negra."

16:00 h - Desfile da Beleza Negra Infantil.

17:00 h - Apresentação Cultural da Congada, Maculele e Jongo de Bias Fortes.

18:00 h - Apresentação dos Grupos de Dança de nossa comunidade.

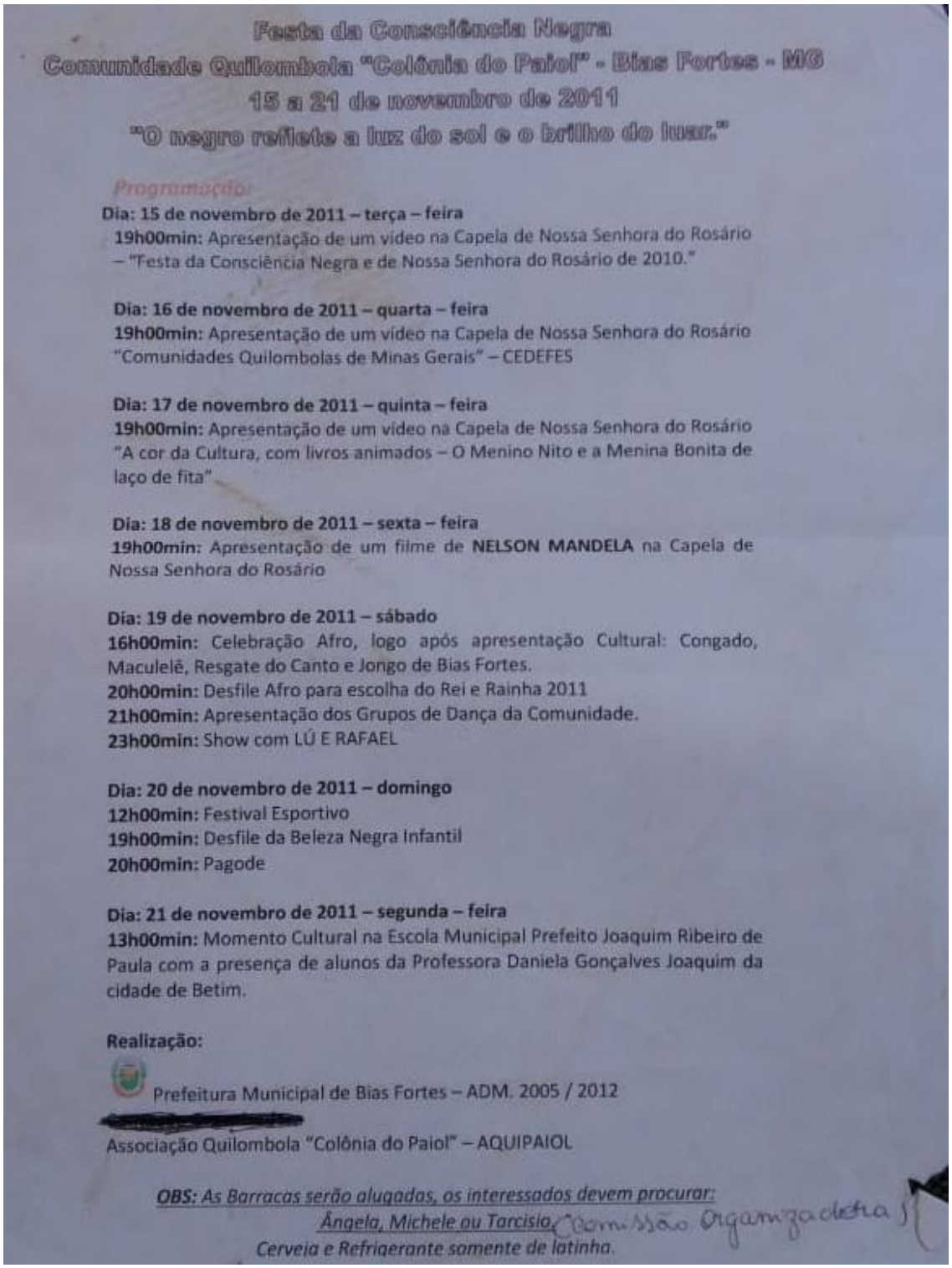
19:00 h - Momento Kizumba (roda de samba, só percussão).

20:00 h - Encerramento.

Organização: AQUIPAIOL

Fonte: AQUIPAIOL / arquivos do autor.

Imagem 7: "Festa da Consciência Negra", realizada no ano de 2011.



Festa da Consciência Negra
Comunidade Quilombola "Colônia do Paiol" - Bias Fortes - MG
15 a 21 de novembro de 2011
"O negro reflete a luz do sol e o brilho do luar."

Programação:

Dia: 15 de novembro de 2011 – terça – feira
19h00min: Apresentação de um vídeo na Capela de Nossa Senhora do Rosário – "Festa da Consciência Negra e de Nossa Senhora do Rosário de 2010."

Dia: 16 de novembro de 2011 – quarta – feira
19h00min: Apresentação de um vídeo na Capela de Nossa Senhora do Rosário "Comunidades Quilombolas de Minas Gerais" – CEDEFES

Dia: 17 de novembro de 2011 – quinta – feira
19h00min: Apresentação de um vídeo na Capela de Nossa Senhora do Rosário "A cor da Cultura, com livros animados – O Menino Nito e a Menina Bonita de laço de fita"

Dia: 18 de novembro de 2011 – sexta – feira
19h00min: Apresentação de um filme de **NELSON MANDELA** na Capela de Nossa Senhora do Rosário

Dia: 19 de novembro de 2011 – sábado
16h00min: Celebração Afro, logo após apresentação Cultural: Congado, Maculelê, Resgate do Canto e Jongo de Bias Fortes.
20h00min: Desfile Afro para escolha do Rei e Rainha 2011
21h00min: Apresentação dos Grupos de Dança da Comunidade.
23h00min: Show com LÚ E RAFAEL

Dia: 20 de novembro de 2011 – domingo
12h00min: Festival Esportivo
19h00min: Desfile da Beleza Negra Infantil
20h00min: Pagode

Dia: 21 de novembro de 2011 – segunda – feira
13h00min: Momento Cultural na Escola Municipal Prefeito Joaquim Ribeiro de Paula com a presença de alunos da Professora Daniela Gonçalves Joaquim da cidade de Betim.

Realização:

Prefeitura Municipal de Bias Fortes – ADM. 2005 / 2012

Associação Quilombola "Colônia do Paiol" – AQUIPAIOL

***OBS:** As Barracas serão alugadas, os interessados devem procurar:*
Ângela, Michele ou Tarcisio. Comissão Organizadora
Cerveja e Refrigerante somente de latinha.

Fonte: AQUIPAIOL / arquivos do autor.

Imagem 8: "Festa do Consciência Negra", realizada no ano de 2014.



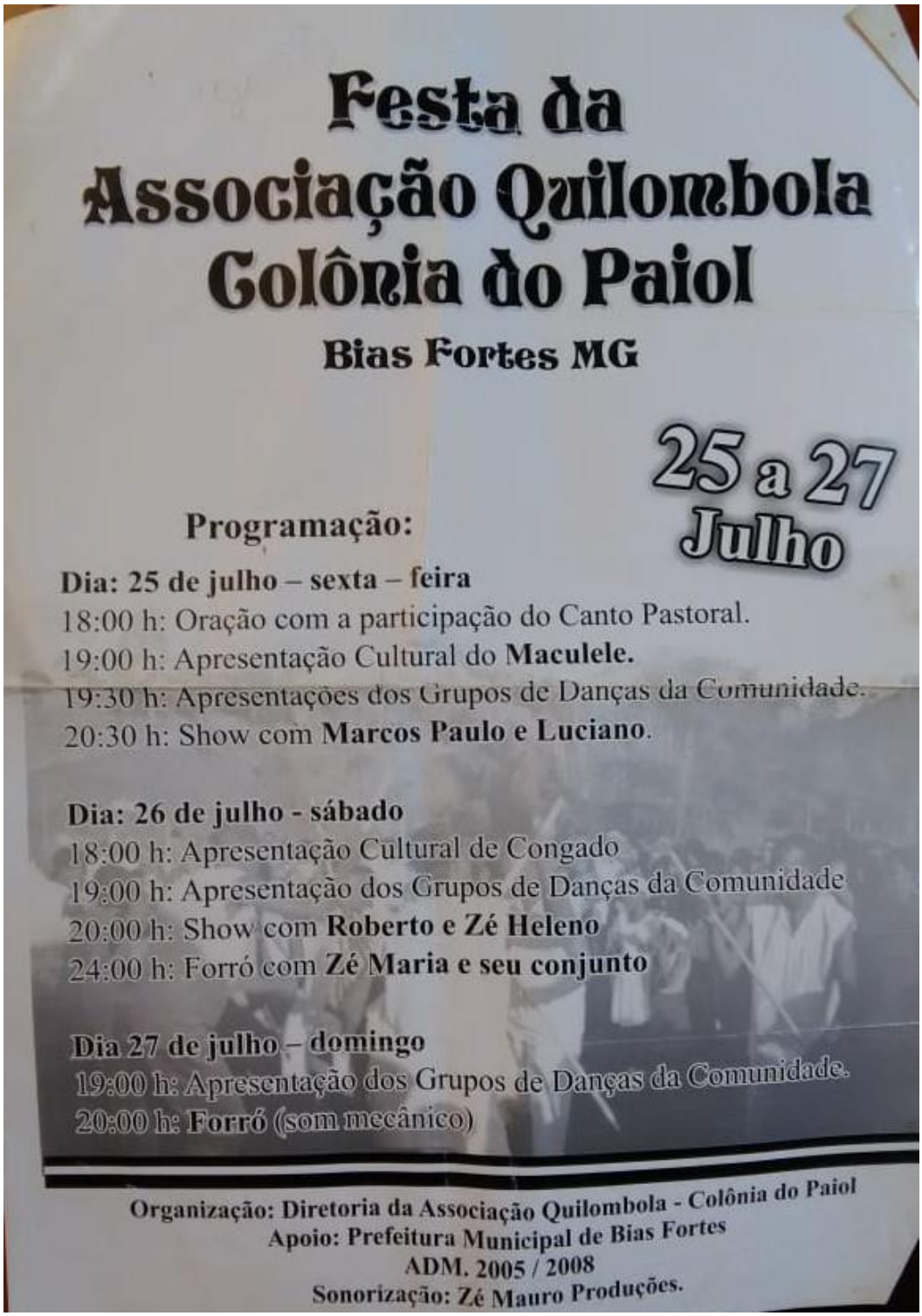
Fonte: AQUIPAIOL / arquivos do autor.

Imagem 9: “Festa da Consciência Negra”, s/d.



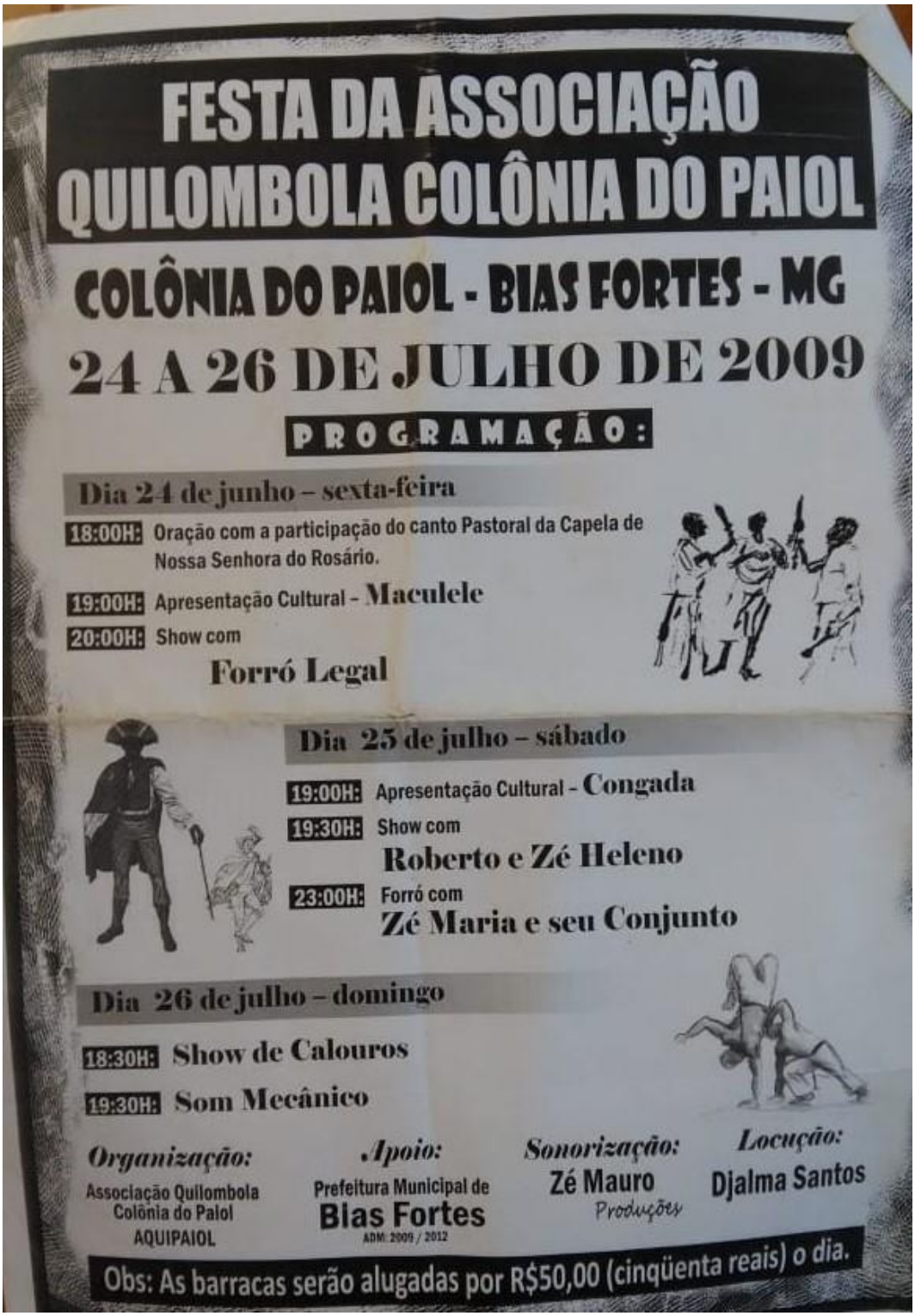
Fonte: AQUIPAIOL / arquivos do autor.

Imagem 10: Festa da AQUIPAIOL, realizada no ano de 2008.



Fonte: AQUIPAIOL / arquivos do autor.

Imagem 11: Festa da AQUIPAIOL, realizada no ano de 2009.



Fonte: AQUIPAIOL / arquivos do autor.

Imagem 12: Festa da AQUIPAIOL, realizada no ano de 2011.



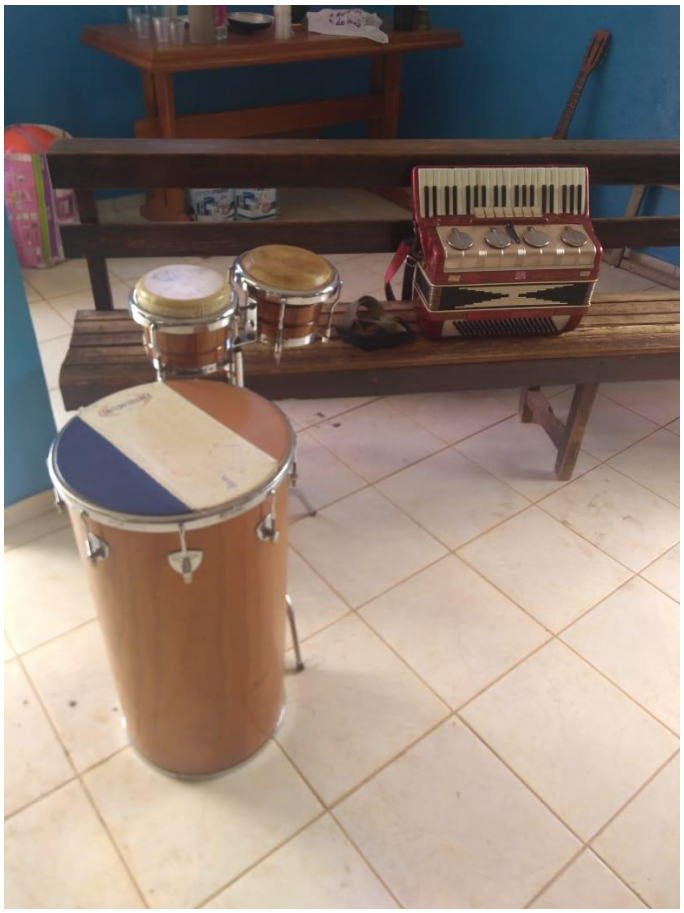
Fonte: AQUIPAIOL / arquivos do autor.

Imagem 13: Encontro Cultural da AQUIPAIOL, realizado no ano de 2016.



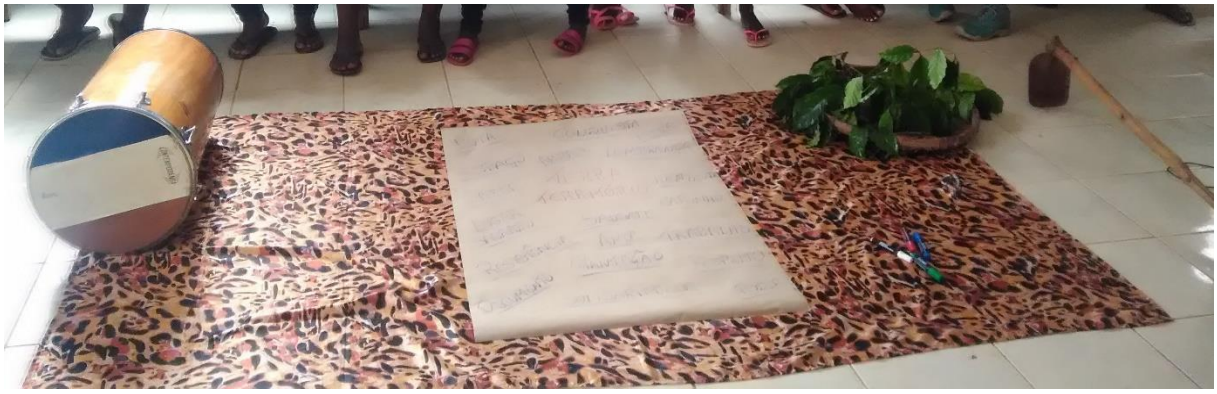
Fonte: AQUIPAIOL / arquivos do autor.

Imagem 14: Instrumentos musicais usados no congado e maculelê.



Fonte: arquivos do autor.

Imagem 15: Preparação da mística.



Fonte: arquivos do autor.

Imagem 16: Dinâmica com os moradores da Colônia do Paiol



Fonte: arquivos do autor

Imagem 17: Colônia de Cima e Colônia de Baixo



Fonte: Moreira (2019)

Tabela 1. Dotação orçamentária do INCRA para aquisição de terras para Reforma Agrária – 2003 a 2020*

Exercício	Dotação Orçamentária (R$)
2003	429.715.444,00
2004	1.010.113.400,00
2005	1.368.683.391,00
2006	1.431.936.115,00
2007	1.444.704.729,00
2008	1.205.231.038,00
2009	743.913.538,00
2010	934.760.716,00
2011	930.000.000,00
2012	683.380.317,00
2013	632.187.249,00
2014	569.210.249,00
2015	405.047.361,00
2016	320.735.361,00
2017	41.007.848,00
2018	25.782.087,00
2019	21.302.330,00
2020	12.282.327,00

Fonte: INCRA/MAPA
* Informação obtida por meio do Sistema Eletrônico de Informações ao Cidadão (e-SIC), da Controladoria-Geral da União (CGU).

Tabela 2. Indenização de Imóveis incidentes em Territórios Quilombolas 2003-2020*

Exercício	Dotação Inicial (R$)**	Limite autorizado (R$)***
2004	3.000.000	1.700.000
2005	14.440.347	0
2006	30.000.000	30.000.000
2007	27.300.234	8.548.512
2008	52.320.188	0
2009	28.329.295	1.847.233
2010	54.200.000	25.879.611
2011	24.221.628	24.221.628
2012	50.000.000	46.956.432
2013	25.000.000	42.600.000
2014	25.000.000	24.860.340
2015	25.000.000	14.382.238
2016	5.000.000	5.000.000
2017	3.531.065	3.531.065
2018	956.304	1.406.304
2019	423.082	2.102.347
2020	735.533	-

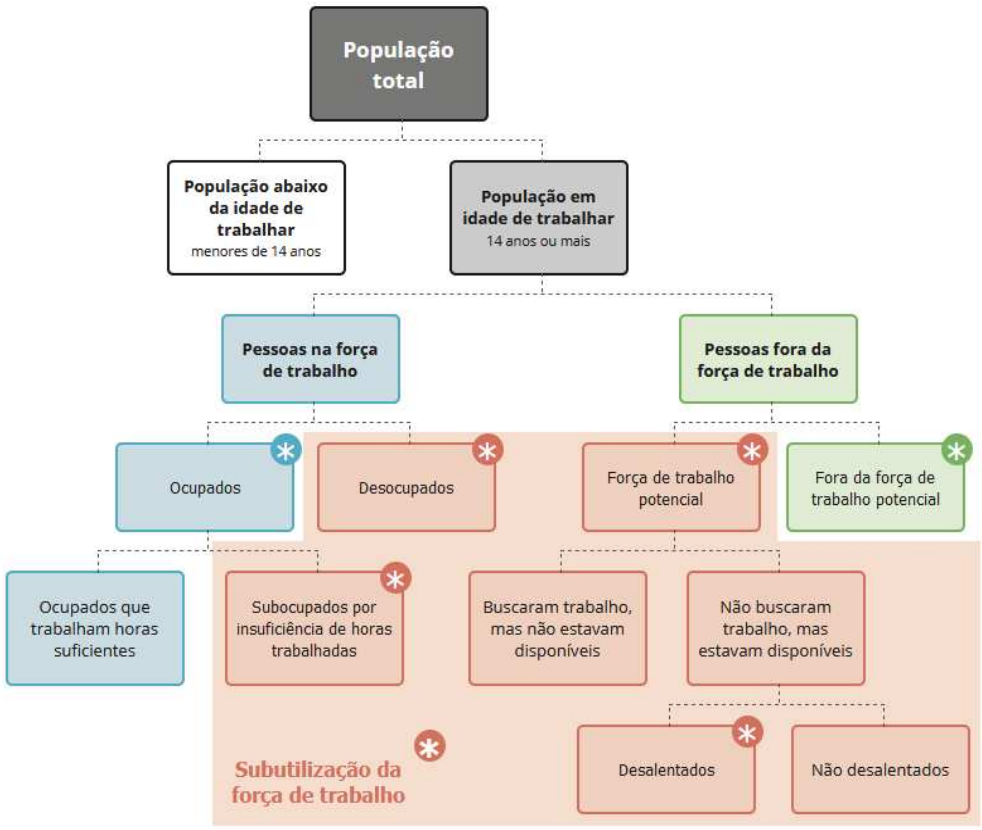
Fonte: Siafi e Tesouro Gerencial. Elaboração DFQ/INCRA

* Informação obtida por meio do Sistema Eletrônico de Informações ao Cidadão (e-SIC), da Controladoria-Geral da União (CGU).

** Dotação Inicial refere-se ao valor estabelecido na Lei Orçamentária Anual – LOA.

*** Limite autorizado refere-se ao valor efetivamente disponibilizado.

Organograma 1. As divisões do mercado de trabalho



Fonte: adapt. IBGE

*Legenda:

Ocupado: Consideram-se aqui os empregados (do setor público ou privado) com ou sem carteira de trabalhado assinada ou estatutários, os empreendedores, empregadores, trabalhadores domésticos (com ou sem carteira assinada); e trabalhadores que ajudam no trabalho de seus familiares sem remuneração.

Desocupados: Desempregados, porém que estão procurando emprego e disponíveis para trabalhar.

Força de trabalho potencial: Pessoas que não estão diretamente na força de trabalho, mas que tem condições de serem integradas.

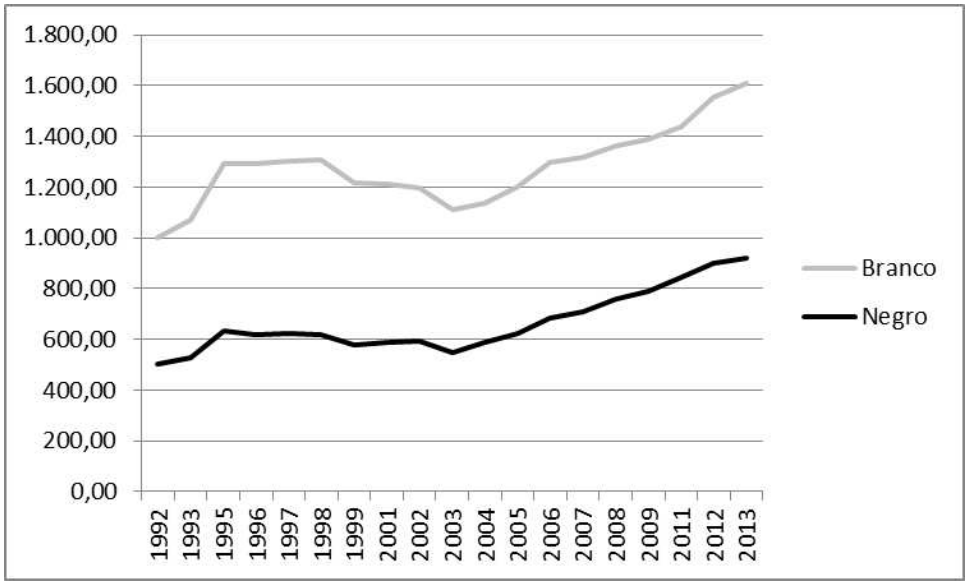
Fora da força de trabalho potencial: Considera-se aqui as donas de casa que não trabalham fora, jovens em idade escolar, aposentados ou pessoas que não se encontram em condições de trabalhar ou que não querem.

Subocupados por insuficiência de horas trabalhadas: trabalhadores cuja jornada de trabalho é inferior a 40 horas semanais, mas que estão disponíveis e gostariam de trabalhar mais horas.

Desalentos: trabalhadores que efetivamente desistem de procurar emprego, por diversos fatores (ausência de formação e experiência, trabalho inadequado pela formação ou experiência, falta de trabalho na localidade, fator de idade, etc.).

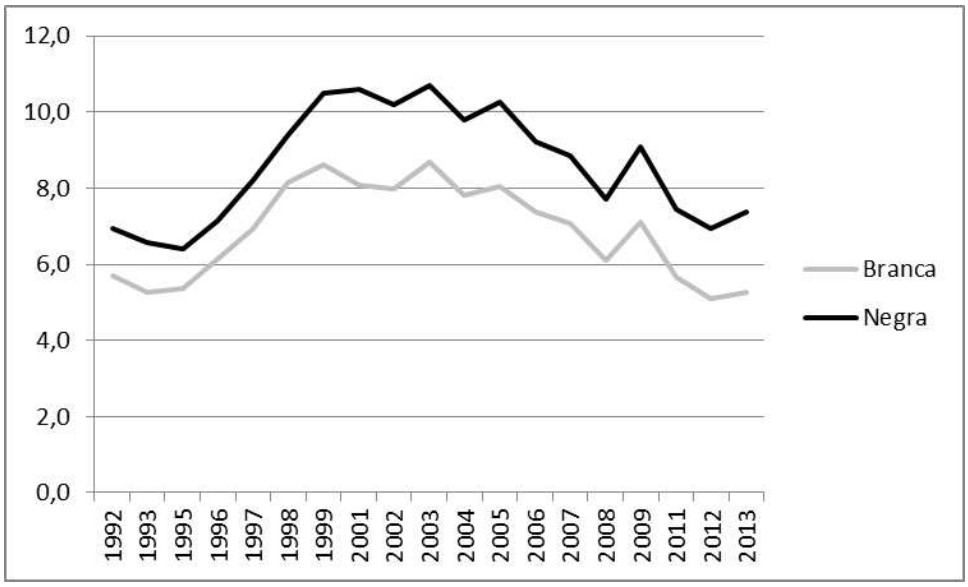
Subutilização da força de trabalho: De acordo com o IBGE, em consonância com a Organização Internacional do Trabalho (OIT), engloba a subutilização da força de trabalho os desocupados, os que estão na força de trabalho potencial e os subocupados por insuficiência de horas. A taxa da subutilização da força de trabalho é a porcentagem que esta representa dentro da força de trabalho ampliada, que se refere a soma dos trabalhadores na força de trabalho com os trabalhadores na força de trabalho potencial.

GRÁFICO 1. Rendimentos médios reais recebidos em todas as fontes



Fonte: PNAD igualdade racial (2014)

GRÁFICO 2. Taxa de desemprego (%) – por cor ou raça



Fonte: PNAD igualdade racial (2014)