



OS INTELLECTUAIS, A MILITÂNCIA NEGRA, A IGREJA E OS QUILOMBOLAS NA LUTA POR DIREITOS

THE INTELLECTUALS, THE BLACK MILITANT, THE CHURCH AND THE QUILOMBOLAS IN THE STRUGGLE FOR RIGHT

LOS INTELLECTUALES, LA MILITANCIA NEGRA, LA IGLESIA Y LOS QUILOMBOLAS EN LA LUCHA POR LOS DERECHOS

Claudemir Sousa

Doutor em Linguística e Língua Portuguesa – UNESP;

Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão – IFMA/Pedreiras.

claudemir201089@hotmail.com // <https://orcid.org/0000-0002-5318-5040>

Recebido em 16/08/2020; Aprovado em 11/09/2020; Publicado em 25/09/2020

Resumo: Neste artigo, discute-se o papel dos intelectuais, dos militantes negros e da Igreja Católica na luta da população quilombola maranhense pelo acesso a direitos sociais. O objetivo é analisar como tais sujeitos participaram de um processo de construção de verdades e saberes acerca das populações quilombolas, deslocando saberes hierarquizantes e racistas historicamente construídos sobre os quilombolas. Para tanto, recorreremos a diversas fontes, tais como jornais, laudos antropológicos, livros, artigos e outras produções acadêmico-científicas. Essa discussão será realizada com base em uma abordagem arqueogenealógica do discurso, de Michel Foucault, caracterizada como uma investigação histórica sobre o entrelaçamento do saber, do poder e da ética na constituição do sujeito. Conclui-se que a emergência da identidade quilombola para os habitantes das comunidades negras rurais maranhenses ocorreu por intermédio do contato com saberes mediados por pesquisadores, militantes e membros da igreja que os auxiliaram na solução de conflitos agrários.

Palavras-chave: Discurso; Comunidades quilombolas; Direitos sociais.

Abstract: In this article, we discuss on the role of intellectuals, black militants and the Catholic Church in the struggle of the quilombola population in Maranhão for access to social rights. The objective is to analyze how these subjects participated in a process of building truths and knowledge about the quilombola populations, displacing hierarchical and racist knowledge historically built on them. To do so, we used several sources, such as newspapers, anthropological reports, books, articles and other academic-scientific productions. This discussion will be carried out based on an archeogenealogical approach of the discourse, by Michel Foucault, characterized as a historical investigation about the intertwining of knowledge, power and ethics in the constitution of the subject. We concluded that the emergence of the quilombola identity for the inhabitants of these communities occurred through contact with knowledge mediated by the researchers, activists and members of the church who helped them in the solution of lands conflicts.

Keywords: Discourse; Quilombola communities; Social rights.

Resumen: En este artículo se discute el papel de los intelectuales, de los militantes negros y de la Iglesia Católica en la lucha de la población quilombola marañense por el acceso a sus derechos sociales. El objetivo es analizar cómo estos sujetos participan de un proceso de construcción de verdades y saberes acerca de las poblaciones quilombolas. Para ello, recurrimos a fuentes como periódicos, informes antropológicos, libros, artículos y producciones académico-científicas. Esta



discussão se basará em um enfoque arqueológico e genealógico do discurso, de Michel Foucault, caracterizado como uma investigação histórica sobre o entrelazamento do conhecimento, o poder e a ética na constituição do sujeito. Se concluye que o surgimento de la identidade quilombola para los habitantes de las comunidades rurales negras de Maranhão, se produjo a través del contacto con el conocimiento mediado por investigadores, militantes y miembros de la iglesia que les ayudaron a resolver los conflictos agrarios.

Palabras clave: Discurso; Comunidades quilombolas; Derechos sociales.

INTRODUÇÃO

Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da “consciência” e do discurso também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso (FOUCAULT, 2013a, p. 131).

Nesse diálogo com Gilles Deleuze, Michel Foucault nos mostra que, embora os grupos subalternizados possam falar por si próprios e produzir saberes, existe um sistema de poder que interdita esses saberes e impede que suas vozes sejam ouvidas. Não se trata de uma simples censura, mas da existência de uma “ordem do discurso” (FOUCAULT, 2007), que controla o modo de circulação dos dizeres em nossa sociedade, determinando quem tem *status* para enunciar e quem não, com base em um princípio de raridade do enunciado (FOUCAULT, 2008). Esse controle discursivo também segue uma economia política da verdade, centralizada na forma do discurso científico e nas instituições que a produzem, e é legitimado por sujeitos que possuem posição social que lhes possibilite produzir discursos e verdades, como intelectuais, cientistas, etc. Assim, os discursos estão ligados a sistemas de poder que os regulam.

A consciência desse fato fez com que os intelectuais percebessem que o seu papel não é ser porta-voz da verdade, mas sim mobilizar o saber como uma arma na luta contra essas formas de poder que hierarquizam os saberes, unindo-se aos sujeitos subalternizados. Talvez, pode-se dizer, também, que, aos sujeitos marginalizados, cabe se apropriar dos saberes científicos e acadêmicos e lutar contra os seus efeitos de poder no interior deles mesmos.

Compreendendo, aqui, que a teoria não pode ser mobilizada como um instrumento de transmissão de verdade pelo intelectual, mas como arma na luta contra as interdições aos saberes



dominados, pretendemos empreender uma investigação acerca da maneira como os intelectuais, os militantes negros e a Igreja Católica participaram e auxiliaram os quilombolas maranhenses na luta pelo acesso a direitos sociais.

Também compreendemos que, dadas as formas de legitimação do dizer e de apropriação do discurso (FOUCAULT, 2007) existentes na sociedade, pouco subsiste daquilo que os próprios quilombolas disseram, havendo, pois, uma rarefação desse tipo de discurso. Ao longo da história, os enunciados que deles falam foram produzidos por seus antagonistas, tais como: ordens de captura de escravizados fugidos, denúncia de existência de quilombos, etc., fazendo do cotidiano de vidas tão ínfimas objeto de discurso pelo viés de outrem.

Nos séculos XX e XXI, em que situamos essa discussão, a produção de enunciados sobre o quilombola se intensificou, existindo um deslocamento no modo de enunciá-lo. Mesmo assim, como poucos sujeitos têm *status* para enunciar, o quilombola é interdito do exercício da modalidade enunciativa (FOUCAULT, 2008), constituindo-se em objeto de investigação de outrem, que mobiliza uma série de saberes, tais como o da Lei (art. nº. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)), da Historiografia, da Sociologia e da Antropologia, para se legitimar. É neles que, hoje, pode-se encontrar um ponto de aplicação para se posicionar como um sujeito e uma instância autorizados a falar do quilombola e constitui-lo em objeto de discurso. Isso implica a seleção desses saberes institucionais e científicos e a exclusão do saber das pessoas que residem nas comunidades quilombolas, visto que os dizeres são desprezados e deslegitimados por algumas instâncias de enunciação, como a mídia, tal como discutimos na tese que deu origem a este texto (SOUSA, 2020a), questão que nos levou a fazer entrevistas com moradores de três comunidades quilombolas.

A genealogia das práticas hierarquizantes e discriminatórias que invalidam os saberes dos quilombolas está em um conjunto de recepção, apropriação e interpretação racial da teoria evolucionista de Darwin, que serviu de explicação para as causas da degenerescência da mestiçagem no Brasil (SCHWARCZ, 1993) desde o final do século XIX, período marcado pelo ideário liberalista, positivista-evolutivo e pelo fortalecimento de centros de ensino, como museus etnográficos, faculdades de direito e de medicina e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), nos quais as teorias raciais percorreram diferentes trajetórias.

Tais instituições fomentaram uma identidade para o Brasil, apagando a participação do negro e do indígena desse processo. Ao mesmo tempo, essas instituições formaram os intelectuais que tiveram legitimidade para produzir saberes sobre o negro e o quilombola, os quais precisaram, no final do século XX, ser deslocados para a produção de um novo regime de verdade.



No final do século XIX, a população escravizada começou a diminuir, ao mesmo tempo em que a população negra e mestiça aumentou. As teorias raciais, que, desde meados dos anos 1800, eclodiram na Europa, chegam ao Brasil tardiamente e serviram de explicação para as diferenças entre as raças, determinando uma suposta inferioridade de negros, africanos, trabalhadores, escravizados e ex-escravizados.

De acordo com Schwarcz (1993, p. 63), “o termo raça é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos”. Esse discurso racial era uma reação à visão iluminista unitária da humanidade e uma variação do debate sobre cidadania. Esse debate em torno da questão racial e do próprio termo “raça” foi ressignificado pelo Movimento Negro, no século XX, que deu um sentido político ao debate sobre a questão “étnico-racial”, de modo a valorizar o legado africano para a formação da sociedade brasileira.

Nesse mesmo movimento de reinterpretação, o quilombo foi teorizado por diferentes autores, predominando, em Arthur Ramos e Edson Carneiro, por exemplo, a ideia de que essa formação social visava reproduzir um modo de vida africano, como um fenômeno contra-aculturativo, uma persistência da cultura africana para reagir ao despojamento dessa durante o regime escravista. Essa corrente culturalista de leituras sobre quilombo era frequente na etnografia, tratando, também, dos cultos religiosos afro-brasileiros. Esse tema nasceu no âmbito acadêmico e foi, mais tarde, apropriada pelo Movimento Negro e serviu como forma de luta por direitos sociais para a população quilombola, com auxílio de diferentes sujeitos, como discutiremos adiante.

Desse modo, o objetivo principal deste trabalho é analisar como os intelectuais, os militantes negros e a Igreja Católica participam da luta dos quilombolas maranhenses por direitos sociais, realizando um processo de construção de verdades e saberes acerca desses sujeitos, deslocando os saberes hierarquizantes e racistas construídos em torno de negros e quilombolas.

Para tanto, recorreremos a fontes jornalísticas, a laudos antropológicos, livros, artigos e outras fontes acadêmico-científicas em nossa discussão, a qual, metodologicamente, será realizada com base em uma abordagem arqueogenalógica do discurso, de Michel Foucault, que se constitui em uma investigação histórica sobre o entrelaçamento do saber, do poder e da ética na constituição histórica do sujeito e tem como marca a descrição e a interpretação.

Os dados aqui apresentados resultam da pesquisa que realizamos para a escrita de uma tese, já defendida, e contaram com uma pesquisa no acervo de jornal da Biblioteca Benedito Leite, entre agosto e novembro de 2017, na qual levantamos reportagens de O Estado do Maranhão sobre quilombo/quilombola, dos anos de 1970 a 2010. Em 2019, também fizemos entrevista com



moradores de Jamarý dos Pretos (Turiaçu/MA), Santa Rosa dos Pretos (Itapecuru-Mirim/MA) e da agrovila Espera (Alcântara/MA). Esses dados serão referenciados ao longo deste artigo.

Essa discussão está organizada de seguinte forma: na sessão que segue, trataremos das contribuições de Foucault para o estudo do discurso, destacando os conceitos de saber e poder. Em seguida, realizaremos a discussão supracitada, com base no referencial teórico mencionado anteriormente e, por fim, serão apresentadas as considerações finais.

FOUCAULT, O DISCURSO, O SABER E O PODER

A análise do discurso de Michel Foucault se caracteriza por uma abordagem arqueogenealogia, que constitui uma conjugação dos métodos utilizados por esse autor nas suas obras, marcadas por três fases: uma denominada de arqueológica, uma segunda de genealógica e uma terceira de ética e estética de si (GREGOLIN, 2004).

Os escritos desse autor se ocupam dos saberes, dos poderes e da constituição ética do sujeito na história da sociedade ocidental (FOUCAULT, 2009). As questões que Foucault investigou nos ajudam a entender a circulação de discursos em nossa sociedade, como eles se entrecruzam na constituição dos sujeitos e as lutas e batalhas nas quais saber e poder se inter-relacionam. Analisar discurso é examinar como o poder opera, através do discurso, como um elemento estratégico nas relações entre os sujeitos.

Essa análise arqueogenealógica da articulação, no discurso, do saber, do poder e da ética para a constituição do sujeito nos interessa neste trabalho porque discutiremos como as lutas do sujeito quilombola por direito agencia saberes de variadas ordens, que se cruzam com as estratégias de poder e se voltam para a população quilombola.

Nesse sentido, alguns conceitos desenvolvidos por Foucault em seus trabalhos nos auxiliarão nessa pesquisa, como a noção de saber, central na fase arqueológica. Essa análise busca mostrar as regras segundo as quais uma prática discursiva forma grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas, conjunto de elementos indispensável para a constituição de um “saber”. Para esse autor,

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico (...); o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (...); o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (...); finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (FOUCAULT, 2008, p. 204).



Os saberes que constituem o sujeito quilombola aos quais recorreremos são: um saber jornalístico, um saber jurídico, saberes científicos (da historiografia, da sociologia e da antropologia) e um saber das pessoas. As funções exercidas pelo sujeito quilombola, nos enunciados que falam dele, correspondem às posições possíveis de ocupar ao ser objeto de discurso do jornalista, do legislador, do historiador, do sociólogo, do antropólogo e dele próprio. Esses saberes se relacionam quando e se apoiam para objetivar o quilombola.

Para Foucault (2008), não há saber sem uma prática discursiva definida e toda prática discursiva pode ser definida pelo saber que forma. É no saber que a arqueologia encontra o ponto de equilíbrio de sua análise, feita pelo estudo da formação dos objetos, dos tipos de enunciação, dos conceitos e das escolhas teóricas. Na fase arqueológica, essa análise foi realizada no nível das relações entre essas regras da formação.

Na genealogia do poder e na ética e estética de si, interrogando os jogos de verdade (FOUCAULT, 1998) nas relações de poder e a constituição do sujeito em práticas de si em temporalidades distintas e descontínuas, ele direciona o olhar para os “saberes dominados”, os quais são considerados como abaixo do nível de cientificidade dos blocos de saber por ele interrogados na fase arqueológica.

A discursivização do sujeito quilombola se apoia em saberes científicos e em saberes dominados. As lutas desse sujeito por direitos recorrem a saberes de variadas ordens, como da intelectualidade, da militância e do domínio religioso. Os discursos científicos, os saberes dominados e as diferentes práticas discursivas participam desse processo de objetivação/subjetivação do sujeito quilombola na luta por direito.

Para Foucault (2013b, 266), os saberes dominados consistem, primeiramente, nos “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais”, constituindo-se em blocos de saber histórico que, mesmo presentes, são mascarados pelas organizações funcionais e sistemáticas, podendo aparecer com a crítica e por meio do instrumento da erudição, compreendida, aqui, como método de crítica científica.

Em segunda acepção, os saberes dominados são uma série de saberes que foram desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados, tidos como ingênuos, inferiores em termo de conhecimento ou de cientificidade. Tais saberes foram colocados embaixo, desqualificados em relação a outros saberes. Foucault (2013b) os denomina de “saber das pessoas”, os quais são interditados por uma ordem discursiva que se apresenta como científico e verdadeiro como forma de desqualificar outros saberes.

É no embate entre o saber da erudição e o saber desqualificado que a genealogia se constitui como pesquisa. Na concepção de Foucault (2013b), a genealogia é o acoplamento do saber erudito



com o saber das pessoas, e só foi possível realizá-la com a eliminação da tirania dos discursos totalitários e suas hierarquias e vanguardas teóricas. A genealogia é um empreendimento para combater os efeitos de poder de um discurso considerado científico e verdadeiro e desaprova nos saberes o fato de eles quererem ser uma ciência como forma de desqualificar outros saberes. Isso faz da genealogia um empreendimento para libertar da sujeição os saberes, dando-lhes condições de opor-se e lutar contra um discurso teórico unitário, formal e científico. Trata-se de uma luta contra as hierarquias científicas do conhecimento e seus efeitos de poder.

Esse projeto se articula com a arqueologia, na medida em que, para Foucault (2013b, p. 270), a arqueologia é o método de análise da discursividade local, ao passo que a genealogia “é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem dessa discursividade”. Assim, o que está em jogo na insurreição dos saberes contra a instituição e os efeitos de poder e de saber do discurso científico é saber quais são os dispositivos de poder que se exercem em variados níveis da sociedade, em diferentes domínios e extensões.

A noção de poder, em Foucault (2009), é compreendida como um exercício de relações entre sujeitos, não sendo, pois, detido, e sim exercido, sem um centro irradiador e existente em contraposição a formas de resistência. Em lugar de olhar o poder em sua racionalidade interna, Foucault (2009) propõe analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias. É nesse jogo de oposições que os sujeitos se constituem.

Ele faz uma investigação crítica do poder, interrogando-se sobre como ele age, como é exercido, e não sobre o que é ou de onde vem. O poder, compreendido como modo de ação de indivíduos sobre os outros, distingue-se da capacidade de agir sobre as coisas e coloca em jogo relações entre indivíduos (ou grupos). É por essa compreensão que iremos investigar, aqui, de que modo o poder dos intelectuais, militantes e da Igreja Católica em torno do discurso, legitimado socialmente, é empregado em favor das lutas dos quilombolas por direitos.

A EMERGÊNCIA DAS LUTAS DOS QUILOMBOLAS POR RECONHECIMENTO E ACESSO A DIREITOS

As lutas dos negros por direitos no Brasil são descontínuas e giram em torno da organização de entidades representativas. Já as lutas das populações quilombolas, em especial, são caracterizadas pela reelaboração das verdades historicamente construídas pela classe dominante, com participação de intelectuais, militantes pertencentes às entidades criadas ao longo do século XX e membros da Igreja Católica. Situiremos, aqui, a cronologia de criação dessas entidades, o processo de



reelaboração dos sentidos do dia 13 de maio e do dia 20 de novembro e os casos de intervenção dos sujeitos supracitados nos conflitos envolvendo quatro territórios quilombolas do Maranhão.

Primeiramente, entre os acontecimentos que possibilitaram a emergência das lutas quilombolas por direitos está a criação da Frente Negra Brasileira (FNB), em 1931, com participação do sociólogo Abdias Nascimento, do ativista Francisco Lucrécio, do poeta Arlindo Veiga dos Santos e do ativista da imprensa negra José Correia Leite, objetivando “auxiliar a população negra. Atuou na educação, saúde, habitação e subsidiou advogados para defenderem os negros” (FIABANI, 2018, p. 45), exercendo, portanto, atividades que o Estado deveria realizar para promover a emancipação dos negros, o que ocasionou a declaração da sua ilegalidade por Getúlio Vargas, em 1937.

Destacamos, também, a criação do Teatro Experimental do Negro (TEN), em 1944, também com participação de Abdias Nascimento, que propôs a ideia de quilombismo para fazer frente às concepções eugenistas que inferiorizavam o negro, propondo, agora, que o futuro do Brasil seria realizado pela afro-descendência, além de denunciar o genocídio do negro.

Nos anos de 1960/70, quando o Brasil vivia sob um regime ditatorial militar e se lutava pela libertação da África, sob colonização europeia, circulou um discurso de Pan-Africanismo, que significou a solidariedade entre os povos de diáspora africana. Nesse período, é fundado o Grupo Palmares, em 1971, por seis universitários e militantes negros de Porto Alegre (RS), entre os quais estavam Ilmo da Silva e Antônio Carlos Côrtes. O quilombo de Palmares é “redescoberto” e se propõe a substituição da comemoração do dia 13 de maio, que entrou na historiografia oficial como dia da libertação dos negros pela princesa Isabel, pelo dia 20 de novembro, data de morte de Zumbi dos Palmares, em 1695. Também se propôs a realização de eventos anuais, publicação do Jornal Tição e a revisão da história do negro e de Palmares nos livros didáticos. A partir de 1971, a imprensa nacional começa a lembrar dessa data.

Em 1978 é fundado o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), atualmente apenas Movimento Negro Unificado (MNU), também com participação de Abdias do Nascimento, além de José Adão Oliveira e Milton Barbosa, marcando a emergência de uma geração de militantes negros influenciados pelo movimento negro americano, em um contexto de denúncias das violências policiais contra a população negra. Nesse mesmo ano, propôs-se comemorar o dia 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra.

Outro acontecimento foi a fundação do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA), em 1979, com participação da historiadora, militante e pesquisadora independente Maria Raimunda Araújo (Mundinha) e o quilombola, médico e professor da Universidade Federal do



Maranhão (UFMA) Luís Alves Ferreira (Luizão), falecido em 2020. É no final de 1970 que se inicia um mapeamento das comunidades quilombolas maranhenses, feito pelo CCN-MA.

Já em 1981, ocorreu, em Recife (PE), a celebração da Missa dos Quilombos, constituindo-se na primeira missa católica na qual altos representantes da Igreja Católica se penitenciaram e pediram perdão pelo posicionamento adotado historicamente pela Igreja em relação aos negros, à África e aos aquilombados, que, durante séculos, foram concebidos como os maiores inimigos dos ideais cristãos. A partir de então, assinala-se um marco para que a Igreja assumisse a posição de defesa das lutas e da vida dos negros na contemporaneidade, por intermédio de suas pastorais.

No plano do Estado, nesse mesmo ano, ocorreram discussões na Fundação Pró-Memória acerca dos “Monumentos Negros”, no interior de uma discussão ampla para o tombamento de patrimônios, que resultaram no tombamento do primeiro patrimônio histórico e cultural nacional, que foi o Terreiro de Candomblé da Casa Branca, em Salvador, Bahia (BA), e da Serra da Barriga, na União dos Palmares, Alagoas (AL), como sítio histórico. Atos de rememoração (LE GOFF, 1990) que inscrevem a memória do negro na história do Brasil.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) provocou a Fundação Pró-Memória a dar um *status* à Serra da Barriga, o que resultou em um seminário com representantes do Movimento Negro na Universidade de Alagoas, do qual resultou a criação da Organização não Governamental (ONG) Conselho Geral do Memorial Zumbi, composta por representantes da CAPES, da Fundação Pró-Memória, da Universidade de Alagoas e do Movimento Negro. Esse conselho funcionou até 1988, quando foi criada a Fundação Cultural Palmares (FCP), pela Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, assumindo as funções da Pró-Memória.

Entre as proposições feitas pelo conselho estavam: a criação do Memorial e a introdução de Zumbi no livro dos heróis nacionais, promoção de eventos cívicos em União dos Palmares, e uma peregrinação anual no dia 20 de novembro à Serra da Barriga. Assim, esses atos assinalam a apropriação do quilombo pelo Movimento Negro nos anos 70/80, constituindo-se, também em uma forma de dar vazão à luta dos negros por direitos na sociedade contemporânea.

No ano de 1985, com o fim da ditadura militar e o Movimento Nacional Constituinte, os debates sobre questões sociais ligadas ao movimento negro se tornaram pauta política. Nesse cenário, a então deputada federal pelo estado do Rio de Janeiro, Benedita da Silva, era a representante dos negros na Assembleia Nacional Constituinte. Arruti (2003) destaca que o militante do Movimento Negro do Maranhão, Ivo Fonseca, morador da comunidade quilombola de Frechal (MIRINZAL/MA) e primeiro presidente da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (ACONERUQ), relatou ter sido procurado pelos assessores da deputada para receber propostas para a elaboração da Constituição, sem que eles tivessem uma discussão



preparada para isso. Havia desconhecimentos por parte dos constituintes e dúvidas por parte dos integrantes do Movimento Negro, que correram contra o tempo para inserir um artigo na Constituição garantindo a posse das terras quilombolas a seus ocupantes.

Foi da I Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, ocorrida em Brasília, nos dias 26 e 27 de agosto de 1986, que surgiu um indicativo para inclusão da garantia dos títulos de propriedade da terra às comunidades negras rurais e urbanas, encaminhado à deputada Benedita da Silva, que posteriormente o apresentou ao Congresso Nacional (FIABANI, 2018).

A titulação das terras quilombolas era a principal reivindicação da comunidade negra à deputada, mas o quilombo envolvia outras questões sociais, como a participação mais efetiva na política, emprego digno e educação de qualidade. Entretanto, o Estado tratava as questões referentes aos negros no plano cultural, como folclore. É também nesse cenário que emergem discussões sobre a conquista da liberdade, em lugar da sua concessão, e sobre a permanência da situação de exploração e exclusão do negro, mesmo após a suposta abolição da escravidão. Essas questões foram expressas pela dicotomia “13 de maio X 20 de novembro”, evidenciando uma mudança discursiva, materializada nas figuras de Zumbi e do Quilombo de Palmares.

Segundo Arruti (2003), com a proximidade dos 100 anos dessa suposta libertação, foram realizados “eventos” em âmbito nacional com o fito de comemorar, criticar, repensar, negar esse centenário e a situação do negro no Brasil. Os eventos realizados no dia 13 de maio eram superados em número pelos realizados no dia 20 de novembro, mas, já nessa época, o dia 13 de maio era um momento para protestos contra seu significado, pondo o quilombo em evidência.

Isso promoveu alguns deslocamentos nos saberes (FOUCAULT, 2008) sobre a abolição, sobre a exaltação dos vultos nacionais abolicionistas e sobre a ideia da democracia racial, que muitos atribuem a Gilberto Freyre, em virtude de sua consideração de que os contatos entre os povos que formaram o Brasil não sejam de um antagonismo explícito, já que, para ele, houve desagregação de culturas por processos mais sutis e ritmo mais lento do que em outras partes do continente americano e um “ajustamento de tradições e de tendências raro entre povos formados na mesma circunstância imperialistas de colonização moderna dos trópicos” (FREYRE, 2003, p. 231).

Esse momento é marcado pelas ações do Movimento Negro maranhense, organizado em torno do Centro de Cultura Negra, de combate ao mito da democracia racial, que foi transformada em uma ideia de que não havia racismo no Brasil, e de mostrar que a situação do negro na sociedade é marcada pela discriminação e falta de oportunidades de crescimento profissional. As pesquisas realizadas pelo CCN sobre o mito da democracia racial, em conjunto com movimentos negros a nível nacional, e a questão das comunidades quilombolas e suas realidades são inseridas no interior das reivindicações mais urgentes do Movimento Negro naquele momento.



O CCN participou da realização, no ano de 1983, da 4ª Semana do Negro no Maranhão, que teve como tema a luta contra o racismo, e lembrou a situação das comunidades negras rurais quilombolas naquele momento, constituindo-se em um evento que contestava os significados históricos da abolição da escravidão no dia 13 de maio (O ESTADO DO MARANHÃO, 1983). Nesse evento, foi realizada uma palestra, proferida pelo professor Mário Meireles, sobre os antecedentes e procedência dos negros que chegaram ao Maranhão. A data de 13 de maio comemora também o Dia Nacional de Denúncia Contra o Racismo, e era a ocasião oportuna para essa discussão. Outros temas tratados no evento foram a história e cultura do negro no Brasil, as contribuições do negro no desenvolvimento do país, a formação de quilombos, rebelião e luta dos negros contra a escravidão, que se resumem no tema da luta pela liberdade.

Maria Raimunda Araújo também proferiu uma palestra nesse evento, sobre a situação das comunidades negras rurais, e o professor e escritor ficcionista Joel Rufino dos Santos falou sobre as razões para o fim da escravidão negra no Brasil, que são as que seguem: o desenvolvimento econômico por meio da cultura do café, a economia empresarial no Centro Sul, o atraso econômico do Norte e Nordeste, que tornaram o escravizado anti-lucrativo, a campanha abolicionista a partir de 1880, a fuga maciça de escravizados após a Guerra do Paraguai, em 1870, e a conjuntura internacional abolicionista, como também apontam Assunção (2012) e Almeida (2008a).

Em sua palestra, Rufino destacou o papel simbólico da Princesa Izabel de oficializar, no dia 13 de maio, um fato já consumado, já que a Lei Áurea não manda extinguir a escravidão, simplesmente a declara extinta. A abolição foi um processo gerado por campanha democrática em todo o país, durante 20 anos, além das lutas dos negros (O ESTADO DO MARANHÃO, 1983).

Nesse cenário, alguns atos de comemoração e rememoração (LE GOFF, 1990) também foram realizados para tencionar a memória social sobre a participação dos negros na formação do Brasil. Alguns projetos foram realizados pelo então presidente da República, José Sarney, para valorizar a cultura negra, como a declaração do quilombo de Palmares como monumento nacional. Esse ato evidencia a maneira como alguns parlamentares que participaram do processo de elaboração da Constituição de 1988 compreendiam o quilombo: apenas o quilombo de Palmares, sem se ater à existência das comunidades quilombolas no presente e que elas necessitam de reconhecimento do Estado como espaços habitados por cidadãos de direito.

Assim, a comemoração do dia 13 de maio como o dia do negro passa a ser contestada com a comemoração do dia 20 de novembro como o “dia da Consciência Negra”, em contraposição às versões históricas oficiais que exaltam os feitos dos senhores escravocratas, contra os quais a população quilombola lutou por longos anos. Essa data adquire sentido de resistência contra a



situação do negro na sociedade, de tomada de consciência e de posição política na luta por direitos assegurados pelo Estado.

A Assembleia Nacional Constituinte serviu para dar visibilidade aos direitos das comunidades negras, as quais, nesse contexto, enfrentavam graves conflitos territoriais, motivados por fazendeiros, grileiros e mesmo pela negligência dos órgãos oficiais do Estado, como no caso de Alcântara, em que os ideais desenvolvimentistas da corrida espacial desabrigaram várias pessoas.

Em 1988 foi iniciado o Projeto Vida de Negro (PVN), pelos membros do CCN, concretizando uma ação que já vinha sendo realizada com as primeiras visitas de Mundinha Araújo às Comunidades Quilombolas. Esse projeto funcionou até 2005. De acordo com Sousa (2019), Mundinha se interessou pelas comunidades quilombolas ainda nos anos de 1970, quando ouvia falar da existência de povoados habitados só por negros, não miscigenados, e contactou, em São Luís, pessoas dos municípios onde haviam essas comunidades para intermediar a ida aos povoados. Suas visitas foram um trabalho voluntário, entre 1976-1978. Nas primeiras não foram identificados conflitos fundiários, mas algumas já estavam em conflito nos anos de 1940, 1950 e 1960 com invasores que expulsavam pessoas das suas terras.

Os membros do CCN organizaram eventos em comemorações ao dia da Consciência Negra, colocando em pauta o tema da resistência racial e a luta por direito. Assim, em 1990, foi realizada a semana da Consciência Negra, com atividades promovidas pelo CCN, como a exposição “Resistência Negra”: dos quilombos às comunidades negras rurais, promovendo uma cisão entre os quilombos como antigos locais de fuga e as comunidades negras atuais nas quais vivem pessoas que a ela chegaram por diferentes processos (O ESTADO DO MARANHÃO, 1990).

No ano de 1992, foi promovido, pelo Centro de Criatividade Odylo Costa Filho, um debate sobre o tema “Consciência Negra”, em comemoração ao dia 20 de novembro (O ESTADO DO MARANHÃO, 1992). Como parte dessa comemoração, houve uma palestra de Mundinha sobre a ação dos quilombolas na Balaiada, ocorrida no Maranhão, entre 1838 e 1841 (ASSUNÇÃO, 2012).

Em 1993, foi realizada a semana da Consciência Negra, na qual foram discutidos temas como “a resistência dos quilombos e comunidades negras” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1993a). A participação de entidades como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH), cujo advogado era Dimas Salustiano, mostra que a questão da Consciência Negra já havia adquirido um aspecto jurídico, perpassando o crime de racismo e formas de defesa de direitos. Além da participação de militantes negros, o antropólogo e professor da UFMA, Sergio Ferreti, esteve presente nesse evento, contribuindo para visibilizar as manifestações culturais da população negra maranhense, sobretudo o tambor de mina e o tambor de crioula, por ele estudado durante longos anos.



A Semana da Consciência negra do ano de 1994 foi “em nome dos 300 anos de morte de Zumbi dos palmares e em comemoração ao dia da Consciência Negra” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1994), girando em torno dessas duas questões centrais na nova discursividade da população negra no final do século XX. Um dos responsáveis por organizar esse evento foi o intelectual e militante do movimento negro do estado do Maranhão, antropólogo e professor da UFMA, Carlos Benedito da Silva (Carlão), então presidente do CCN, que falou sobre “os verdadeiros heróis da libertação” do negro em um fórum para discutir questões raciais na semana da Consciência Negra.

Nas comemorações do dia da Consciência Negra de 1995, foi apresentada uma “descoberta” realizada por Mundinha Araújo, então diretora do Arquivo Público do Maranhão, de que houve, nesse estado, uma história semelhante à do quilombo de Palmares, que foi a insurreição de quilombolas de Viana, pertencentes ao quilombo de São Benedito do Céu (O ESTADO DO MARANHÃO, 1995). Nos anos de 1860, ocorreram recrutamentos da população livre para a Guerra do Paraguai (1864-1870), ocasionando a fuga de muitos homens livres pobres para não servir às forças armadas e a formação de quilombos, com a ausência de vigilância.

Ainda em 1995, foi criada a Coordenação Estadual Provisória dos Quilombolas (CEPQM), ligada ao PVN e ao CCN. Essa entidade foi substituída pela ACONERUQ, fundada em 1997, e surgida “após a realização de seminários ocorridos nos municípios de Cururupu, Mirinzal, Alcântara e Turiaçu ao longo do ano de 1996 e da realização do V Encontro das Comunidades Negras Rurais no Maranhão” (SOUSA, 2019, p. 176). Essa entidade foi assessorada pelo CCN para se constituir e para desenvolver os primeiros trabalhos. Suas bases estruturais de criação estavam nos municípios de Itapecuru-Mirim, Penalva, Caxias e Codó (SOUSA, 2019).

Outro evento foi realizado pelo CCN, em 1996, para celebrar a XV Semana da Consciência Negra, na qual houve uma atividade intitulada “Zumbi vai à Rua” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1996). Esse evento também tratou da importância da mulher na construção das sociedades e serviu para contabilizar os ganhos positivos da luta dos negros na sociedade, dentre os quais, a criação do Grupo de Trabalhos Interministerial – GTI, ligado ao Ministério da Justiça.

Também ocorreu, nesse ano, o lançamento do livro “Frechal, terra de Preto”, primeiro volume da Coleção Negro Cosme, do PVN, resultante de uma intensa pesquisa envolvendo pesquisadores, historiadores, uma advogada e um antropólogo, entre 1989 e 1992, e a mostra fotográfica “Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão”, de Wilson Marques e Edgar Rocha. O segundo livro dessa coleção foi lançado pelo PVN, pelo CCN e pela SMDDH em 1997, com o título “Jamy dos Pretos: terra de mocambeiros” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1997).



Registre-se, também, o surgimento do Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM), no ano de 2011, “em grandes atos e protestos públicos” (SOUSA, 2019, p. 172). O MOQUIBOM está associado aos trabalhos da Igreja Católica, por intermédio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), junto às comunidades quilombolas, especificamente as da baixada maranhense, e surgiu a partir de uma reunião ocorrida no povoado Mangabeira, no Município de Santa Helena, com participação de variados seguimentos.

O CCN continuou atuando na virada do século XX para o XXI e, ao longo dos últimos anos, juntamente com intelectuais, militantes e membros da Igreja Católica, atua na defesa dos direitos dessas populações, intervindo em conflitos históricos, iniciados desde meados do século XX, como mostraremos adiante, destacando quatro situações que ganharam notoriedade.

A INTERVENÇÃO NOS CONFLITOS ENVOLVENDO AS POPULAÇÕES QUILOMBOLAS NO MARANHÃO

Passemos agora à intervenção dos intelectuais, militantes e membros da Igreja nos conflitos envolvendo os quilombolas no Maranhão. Um dos principais responsáveis por esse processo foi o PVN, que teve 5 etapas. A primeira, desenvolvida entre 1988 e 1989, contou com o mapeamento das áreas quilombolas existentes no Maranhão. A segunda constou do estudo jurídico de Frechal, com base no artigo 68 do ADCT. A terceira foi o levantamento histórico da região do Gurupi, na qual há a maior concentração de quilombos no Maranhão e Pará. Nessa etapa, realizou-se o levantamento jurídico de Jamary dos Pretos, com tramitação na Procuradoria Geral da República (PGR), em Brasília, seguindo para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e FCP (O ESTADO DO MARANHÃO, 1996).

Primeiramente, trataremos da situação de Frechal, comunidade quilombola localizada no município maranhense de Mirinzal, no litoral norte do estado, entre os municípios de Cururupe e Cedral, onde os negros se estabeleceram desde o século XVIII. Nos anos de 1990, os quilombolas dessa comunidade passaram a lutar pelo reconhecimento como tal e contra a intolerância e preconceito, com apoio de membros do Movimento Negro, do CCN, da SMDDH e outras organizações.

Frechal foi transformada em reserva extrativista, pelo decreto presidencial nº 536, de 20 de maio de 1992, sendo a primeira área de quilombo do Brasil a ser reconhecida pelo poder público após a nova Constituição ser aprovada. Essa comunidade possui como diferencial o uso comum dos recursos naturais. Após ser reconhecida como território quilombola e reserva ambiental,



passou a ser disputada com o empresário e fazendeiro paulista Tomaz de Melo Cruz, situação que ganhou grande notoriedade na mídia.

Devido a esse conflito, veio à tona a possibilidade de anulação do decreto que criou a reserva extrativista de Frechal, contestado por Tomaz de Melo Cruz, que se declarava proprietário da área, alegando que o processo possuía erros primários e tentava reaver a posse do imóvel rural, julgando inconstitucional o desrespeito aos seus direitos de propriedade e injúria, por ter sido considerado grileiro.

O empresário contestava o fato de Frechal ser uma comunidade remanescente de quilombo, e utilizava um livro como documento histórico comprobatório de que a família do Padre José Coelho de Souza Neto seria a legítima proprietária das terras por mais de 200 anos. Tomaz teria comprado a fazenda Frechal do cônsul dinamarquês Adam Dietrich Von Bulow, em 20 de novembro de 1974, atestada em escritura lavrada no livro 21, fls 30v a 32 e registrado no livro 3. Esse, por sua vez, teria adquirido o imóvel de Zuleide Ferreira Bogéa, que se tornou dona do patrimônio com a morte da sua irmã, Raimunda Bogéa Coelho de Souza.

Em um caderno do PVN, anexado ao processo que deu posse das terras aos quilombolas, consta que as terras foram doadas por Arthur Napoleão Coelho de Souza aos negros em seu testamento, como reconhecimento da ajuda recebida por ele da mão dos negros, o que Tomaz de Melo Cruz classificou como uma fantasia.

Os pesquisadores Ivo Fonseca e Sílvia, do CCN, recontavam essa história a partir de um documento encontrado em cartório, semelhante ao que ocorreu em Jamarý dos Pretos, tempos depois. Diante da situação conflitante, a Associação de Moradores de Frechal foi apoiada pela SMDDH, pelo CCN e pela Igreja Católica, via CPT e Cáritas, que também apoiaram outras comunidades em situações similares.

Os pesquisadores que participaram desse processo de localização do documento integravam o PVN, apoiado pelo CCN e pela SMDDH, desde 1988, do qual participou também o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, promovendo um estudo antropológico da história do negro no Maranhão, situando a história de resistência à escravidão, que teve como uma de suas condições de possibilidade a crise da lavoura de açúcar e algodão, fuga dos negros das senzalas e a formação de quilombos, dentre outros acontecimentos apontados por Almeida (2008a; 2008b).

Tomaz de Melo Cruz contestava o fato de os herdeiros do “benfeitor” Arthur Napoleão Coelho de Souza não terem jamais reclamado sobre a doação, o fato de terem-no colocado como alguém que se apossou das terras indevidamente, e de não ter sido chamado no processo para proceder ao direito à ampla defesa e ao contraditório.



No final de 1993, foi firmado um convênio entre a Associação Maranhense para a Conservação da Natureza (AMAVIDA) e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA), para a realização de um laudo biológico na reserva extrativista de Frechal, que permitisse estudar as características fisionômicas das formações vegetais e animais da área, listando as espécies, indicando a potencialidade econômica, as espécies em risco de extinção e projetando o uso sustentável dos recursos. Os 9.542 hectares de área de Frechal integraram a Área de Proteção Ambiental da Baixada Maranhense, criada em 1991, por decreto presidencial. Esse laudo constituiu uma das etapas do processo de demarcação do território para a emissão do título de propriedade.

Entretanto, esse processo não foi realizado com a rapidez que o caso exigia, desencadeando uma série de protestos dos quilombolas em órgãos públicos, em São Luís. O decreto que criou a reserva extrativista estava em risco de invalidação, pois o prazo para a desapropriação da área era de dois anos e não havia sido consolidada tal ação. Com isso, havia grande risco de expulsão dos quilombolas pelo fazendeiro Tomaz de Melo Cruz, suposto proprietário da área desde 1974.

O antropólogo e então presidente do CCN, Carlos Benedito Rodrigues da Silva, falou na imprensa, à época, que o fazendeiro havia construído uma casa grande no local e agia como se ainda vivessem na época da escravidão, passados mais de 100 anos da abolição do regime escravista no Brasil (O ESTADO DO MARANHÃO, 1993b).

Os moradores queriam uma solução definitiva, em vista das proibições do fazendeiro em implantar melhorias no local, como escolas, energia elétrica. Eles estariam sendo ameaçados por jagunços e tratados como escravizados. Com a entrada em vigor de um processo de titulação pelo INCRA, em 2003, a terra foi desapropriada em favor dos quilombolas. Entretanto, nenhuma comunidade quilombola no Maranhão possui o título definitivo das terras habitadas, por razões históricas que envolvem interesses de classes ligadas ao agronegócio nas terras habitadas por populações tradicionais.

A segunda comunidade em que houve a intervenção dos intelectuais e militantes ligados ao PVN foi Jamary dos Pretos, localizada em Turiaçu, cidade situada no litoral ocidental maranhense. A chegada dos militantes do movimento negro e pesquisadores do CCN Ivan Rodrigues Costa (1962-2011), Ivo Fonseca Silva e Ana Amélia Campos Mafra a Jamary ocorreu nos anos de 1990. Esses pesquisadores estavam mapeando as áreas quilombolas que estavam enfrentando disputas territoriais com grileiros e articulando a intervenção das autoridades, no PVN, do CCN e SMDDH.

Jamary estava em conflito desde os anos de 1960, em virtude da introdução de búfalos por fazendeiros e da construção da rodovia MA-209, o que levou pessoas desabrigadas a adentrarem na comunidade, formando grupos antagônicos. Há, também, registros de conflitos envolvendo a criação de búfalos em 1981. Já na década de 1970, intensificaram-se as disputas pelo território,



quando grileiros passaram a ameaçar os moradores de morte, apresentando documentos de propriedade das terras (O'DWEYR e CARVALHO, 2002).

Um dos principais grileiros foi Valdenor Rabelo, proprietário de terras do município de Turiaçu que grilou a área de Jamary em 1977, em uma extensão de 13.980 hectares. Esse conflito se estendeu pelos anos de 1980 e 1990, culminando com o envio de uma carta de despejo por grileiros, recebida em 1994, dando um prazo de 15 dias para os moradores deixarem o território, segundo dados levantados por nós em entrevista durante a pesquisa de campo (SOUSA, 2020a; 2020b).

Houve ameaças de morte às lideranças da comunidade, as quais foram divulgadas na imprensa e desencadearam a articulação do PVN, em 1992, com a FCP, o Ministério da Justiça, o poder Executivo Municipal, a Igreja, via CPT e Cáritas, e entidades sindicais voluntárias, para solicitar a intervenção do Governo do Estado do Maranhão.

A chegada dos membros do CCN à comunidade ocorreu em julho de 1992. Nessa ocasião, Jamary também estava enfrentando um conflito com o Projeto CERES, que englobava parte dos municípios de Turilândia e Turiaçu. A chegada desses pesquisadores à comunidade também possibilitou aos seus habitantes o contato com um conjunto de saberes (FOUCAULT, 2008) acerca de sua história e de seus direitos como cidadãos, provocando um processo de conscientização do pertencimento ao território e da necessidade de lutar pela terra e contra a discriminação racial.

Foi também no ano de 1994 que membros do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) de Turiaçu encontraram um documento que registra a existência dos quilombolas há longos anos no lugar onde se localizam as terras de Jamary, cobijada por empresários do município. O STR de Turiaçu viabilizou a pesquisa documental que resultou no encontro do documento, datado de 1841, produzido pelos seus antagonistas do passado para denunciar a existência do quilombo como uma formação social desviante e que ressurgiu no domínio jurídico como prova legal da ocupação longínqua das terras, dando-lhes direito a elas.

Diante da divulgação de notícias na imprensa maranhense, Valdenor Rabelo ameaçou de morte o então presidente da Associação de Moradores de Jamary, Raimundo Sousa. A comunidade contactou o CCN, que solicitou a ação da polícia para defender a população dessa comunidade contra Valdenor. Após uma semana, a esposa de Valdenor recebeu um *fax* advertindo da possível intervenção da polícia caso ele atentasse contra a vida dos moradores de Jamary. Com isso, o conflito foi apaziguado e iniciou-se um processo de desapropriação das terras, que demorou anos.

Ainda em 1997, foi solicitado ao Instituto de Terras do Maranhão (ITERMA) a titulação da terra, que foi decretada como área quilombola pela então governadora Roseana Sarney. A terra foi considerada devoluta da União e os grileiros tiveram de sair dela, sem indenização. A



comunidade foi identificada como quilombo, pela Portaria nº 14, da FCP. Após elaboração de laudos e pareceres técnicos de topografia, o ITERMA outorgou o título de propriedade para a comunidade em 2011, regularizando apenas uma área de 6.613 hectares. Em 2007, foi publicado no Diário Oficial da União um Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da área pela Superintendência do INCRA no Maranhão, mas, até o momento, o título de propriedade definitiva desse órgão federal não foi emitido.

Com o apoio da organização sindical, ocorreu um movimento de elaboração de saberes (FOUCAULT, 2008) na busca pelo direito à posse do território, pelo respeito junto à sociedade e por cidadania, com a organização da Associação de Moradores na comunidade. Na ocasião em que os pesquisadores estiveram na comunidade, eles reuniram seus moradores para apresentar os trabalhos do PVN, ao mesmo tempo em que foi solicitado aos mais idosos o relato das histórias do povoado. Esse ato de rememorar (LE GOFF, 1990) é colocar em discurso uma verdade sobre si. Trata-se de uma técnica de reflexão sobre si. Nessa reunião, falou-se de vários aspectos concernentes à situação do negro na sociedade, de modo a criar entre os moradores não só um auto-reconhecimento, mas motivá-los a resgatar suas raízes e lutar por direitos sociais.

A reunião dos membros da comunidade juntou à luta pela terra a luta contra a discriminação racial como pauta de discussão entre os sujeitos, tendo a Igreja como aliada, na pessoa do Padre Antônio Di Foggia, de Turiaçu, que já havia intervisto em conflitos agrários em Jamary. Essa ligação da Igreja Católica, por intermédio da CPT, com a luta pelo direito agrário, também é um importante fato presente em outras comunidades quilombolas.

Assim, o PVN, do CCN e da SMDDH, instaurou entre os moradores uma série de saberes (FOUCAULT, 2008), que se concretizam nas ações da Associação de Moradores e do STR, com a ajuda da Igreja, para produzir uma identidade quilombola em Jamary. A construção dessa identidade se faz por saberes do discurso jurídico, da historiografia e por um conjunto de instituições e organizações civis, mediado pelo contato com pesquisadores externos à comunidade e que a ela chegam instaurando deslocamentos na visão que os eles tinham de si, passando a ressaltar aspectos dessa identidade que outrora eram considerados estigmas por eles próprios.

Carvalho (1997, p. 113) afirma que Jamary nem sempre foi “dos Pretos” e que essa locução adjetiva no nome da comunidade revela pertencimento étnico e configura identidade, expressa por controle territorial e autonomia local. Para que essa denominação fosse assumida como marca identitária, foram necessários diversos acontecimentos, fazendo-os ressaltar positivamente um traço antes utilizado como forma de opressão pelos habitantes da sede do município, que a eles se referem como “os pretos do Jamary”.



Esse processo foi também um passo para a luta dos quilombolas por cidadania, que passaram a adquirir bens e serviços por intermédio da Associação de Moradores de Jamary, entre eles a construção da estrada, ligando Jamary a outras comunidades circunvizinhas (2001); algumas casas (2000); a eletrificação rural (2005); dois poços artesianos (2002); um telefone público (2005); duas escolas (2007); redes de *wi-fi* nessas escolas, em 2016; e em algumas casas, em 2018, além de alguns programas federais, como Bolsa Família e créditos rurais para produção.

Passemos ao caso da comunidade Santa Rosa, localizada no município de Itapecuru-Mirim, região norte do Maranhão. Na época da realização do PVN, essa comunidade foi visitada, para tratar das questões agrárias que envolviam seu território, em disputa devido ao sumiço do registro cartorial da suposta doação das terras por um antigo barão, fato que faz com que ela seja denominada por alguns moradores como Santa Rosa do Barão e, por outros, de Santa Rosa dos Pretos, como forma de contestar a versão anterior, enfatizando as lutas dos negros pelo território.

Em 1986, a comunidade foi visitada por Glória Moura, que realizou pesquisa com colaboração de Mundinha Araújo, uma das fundadoras do CCN. Conforme dados obtidos em entrevista, aquela pesquisadora deu um retorno em 2005, com um projeto que se iniciou com a formação de lideranças e acabou sendo levado a outras comunidades.

Esse momento de chegada das pesquisadoras a essa comunidade é marcado também pela organização das comunidades quilombolas nos chamados “encontros de comunidades negras rurais”, eventos realizados por iniciativa de algumas entidades, entre as quais o CCN. Em 1995, foi realizada a primeira edição nacional desse encontro, que nasce de debates feitos em outros eventos, como o 3º Encontro de Negros do Norte e Nordeste, realizado em 1983, o qual foi encerrado com um debate sobre “As condições de Vida da População Negra da Zona Urbana e Rural” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1983).

A presidente do CCN na época era Mundinha Araújo. O CCN promoveu a realização da primeira edição maranhense de um encontro de comunidades negras rurais, em abril de 1988, objetivando trocar experiências sobre organização comunitária, manifestações culturais, uso e defesa da terra, funcionamento de projetos agropecuários, catalogar dados sobre as comunidades negras, criar um elo entre elas e o CCN, de modo a dar visibilidade à situação presente das comunidades negras da zona rural maranhense (O ESTADO DO MARANHÃO, 1988).

O Maranhão e o Pará são os estados em que a organização das “comunidades negras rurais” começou mais cedo e teve maiores repercussões (ARRUTI, 2003). Em 1986, foi realizado, no Pará, o Encontro de Raízes Negras e, em 1988, no Maranhão, o I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, após os militantes do CCN visitarem comunidades negras do interior do estado, entre elas Santa Rosa, visando contribuir para a construção da nova Constituição. A



realização desses encontros foi possível devido à ação da Associação Cultural de Óbidos (Acob), criada em 1987 (FIABANI, 2018).

Os habitantes das terras de preto voltaram a se reunir em 1989 para discutir a situação social e educacional da zona rural e o momento político do Maranhão e do Brasil, após aprovada a nova Constituição e restabelecida a democracia política no país. A educação foi a questão central nesse encontro, em que se discutiu a necessidade de um calendário escolar em consonância com as atividades agrícolas e que ressaltasse a importância da história do negro, de sua cultura, usos, costumes, religião e luta pela resistência durante e após a escravidão.

Outros encontros foram realizados, entidades foram criadas para interligar essas comunidades, como a ACONERUQ, e políticas públicas foram traçadas para melhorar a vida da população nesses territórios, como discutimos de forma mais detalhada em Sousa (2020a). Entretanto, a comunidade de Santa Rosa ainda enfrenta problemas com a duplicação da BR 135, que liga o Maranhão a diversos estados e passa dentro da área habitada da comunidade, além da presença de fazendas e linhas de trem no território quilombola, fato que ajuda a explicar porque as áreas quilombolas não são definitivamente tituladas.

O caso mais emblemático envolvendo as populações quilombolas do Maranhão é o de Alcântara, do qual tratamos de forma mais detalhada em Sousa (2020a). Os conflitos agrários envolvendo as comunidades desse município têm início no começo de 1980. Em 1979, Alcântara foi escolhida para sediar uma base de lançamento de foguetes. A partir de então, os quilombolas passaram a ser assessorados pelo Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) de Alcântara, cujo advogado, inicialmente, era Fernando Mendonça e, depois, Domingos Dutra.

Foi por intermédio do STTR que os quilombolas tiveram conhecimento de um decreto do então governador do Maranhão, João Castelo, para desapropriar a área, alegando utilidade pública para implantação do Centro Espacial de Alcântara (CEA), depois transformado em Centro de Lançamento de Alcântara (CLA). A CPT, na pessoa do Padre Helder, também auxiliou os moradores nesse conflito, que resultou na desapropriação de muitas comunidades e transferência de moradores para sete agrovilas.

Após intensos conflitos, os representantes da SMDDH, da Igreja Católica e das comunidades quilombolas de Alcântara organizaram alguns movimentos sociais, como o Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (MABE). A primeira identidade a que esses sujeitos recorreram foi a de trabalhadores rurais e, depois, a de “atingidos pela base”. É só após a aprovação da Constituição, em 1988, que eles passam a se valer do artigo 68, do ADCT, mobilizando a identidade de quilombola para lutar por direito.



O processo de remanejamento iniciou-se nos anos de 1980 e seguiu pelas décadas de 1990 e 2000, quando muitos quilombolas foram para as agrovilas, mesmo após a Constituição de 1989 ter feito emergir a identidade de quilombola e os direitos legais ao território. Essas agrovilas receberam pessoas que procederam de distintas comunidades, as quais possuíam organização social própria, laços de parentesco e que precisaram conviver em um mesmo espaço.

Inúmeras mobilizações foram feitas e também foram instaurados inquéritos de Ação Civil Pública pelo Ministério Público Federal (MPF), para apurar possíveis irregularidades na implantação do CLA, pois as ações de remanejamento afetaram as comunidades negras rurais remanescentes de quilombo e ocorreram sem a realização de estudos sobre tais comunidades que se encontram nessa área (O ESTADO DO MARANHÃO, 2008).

Uma dessas intervenções, feitas por pesquisadores da Universidade Federal do Maranhão e pelo MP, de acordo com Almeida (2006, p. 56-57), apontou “inconsistências no EIA/Rima¹, sobretudo aquelas relativas às relações antrópicas e à recusa em incorporar os fatores étnicos”. A mais recente contribuição dada por intelectuais acerca desse conflito entre os quilombolas e o CLA, não solucionado, foi a publicação de um *e-book* pelos antropólogos e professores da UFMA Maristela de Paula Andrade e Benedito Souza Filho (2020), reunindo estudos realizados ao longo de décadas sobre esse conflito. Esses estudos mostram que a titulação das terras quilombolas não é tão simples como o texto constitucional faz parecer, mesmo existindo uma legislação regulando esse trâmite.

Para Fiabani (2018, p. 49), a titulação das terras quilombolas é dificultada por determinados setores do estado e da sociedade civil por que “representa a retirada de significativa quantidade de terras do mercado imobiliário”. Essa titulação limita a expansão do latifúndio e do agronegócio, a cujos interesses o estado serve ao demorar na demarcação das áreas quilombolas.

Essa posição é reforçada pelo antropólogo Benedito Souza Filho, para quem “está em jogo uma área de 5% do total de 850 milhões de hectares do território brasileiro” (SOUZA FILHO, 2008, p. 17 apud FIABANI, 2018, p. 49) e “pode-se imaginar a preocupação em transferir para os quilombolas esse volume de terras, o que representaria a exclusão de uma fatia significativa do estoque de terras disponíveis nas transações de compra e venda” (idem).

A morosidade do estado em promover a titulação do território quilombola levou a comunidade de Charco, em São Vicente Férrer, a retomar o território por um processo de autodemarcação (SOUSA, 2019, p. 191), situação também verificada em outras comunidades.

¹ Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto Ambiental (RIMA).



Destaque-se, também, que o governo federal publicou a Resolução nº 11, de 26 de março de 2020, determinando o remanejamento de quilombolas do Território Quilombola de Alcântara da faixa litorânea para consolidação do CEA, de caráter civil, e a construção de corredores de acesso à praia, limitando a sobrevivência desses sujeitos. Isso foi possível porque, após a publicação do RTID do Território Quilombola de Alcântara, o Ministério da Ciência e da Tecnologia (MCT) e a Advocacia Geral da União (AGU) deram início a um processo de conciliação e arbitragem, em 2008, que jamais chegou a uma solução, visto que esse território é de interesse da Aeronáutica (SOUZA FILHO & PAULA ANDRADE, 2020).

Dessa maneira, a permanência dessas situações de conflito desencadeia inúmeras estratégias de resistência empreendidas por intelectuais, militantes e membros da Igreja para auxiliar os quilombolas na luta pelo acesso a direitos, entre os quais sobressai a luta pela posse da terra habitada. Esses sujeitos se articulam reelaborando os saberes (FOUCAULT, 2008) e as verdades construídas ao longo da história, que os relegavam a posições subalternas e de vilanias.

CONCLUSÕES

Neste artigo, partindo da consideração de Foucault (2013a) de que o intelectual não pode ser porta-voz da verdade para as massas e sim alguém que luta contra as formas de poder que controlam a produção e circulação dos discursos, discutimos a maneira como alguns sujeitos que têm *status* legitimado socialmente para produzir saberes e discursos utilizam esse poder para contribuir com a luta das comunidades quilombolas do Maranhão pelo acesso a direitos sociais.

Dessa maneira, a ida dos intelectuais e militantes na condição de pesquisadores às comunidades quilombolas do Maranhão foi decisiva para dar visibilidade aos habitantes dessas comunidades e instaurar entre eles um sentimento de pertencimento ao território e a essa identidade. A intervenção nos conflitos pela terra também teve a participação de membros da Igreja Católica, via Comissão Pastoral da Terra e Cáritas, deslocando uma postura histórica de vilanização dos negros feita por essa igreja.

Para que esses sujeitos fossem considerados cidadãos de direito pelo estado brasileiro e tivessem leis que assegurassem o acesso a bens sociais, foi necessário deslocar os saberes hierarquizantes e preconceituosos que concebem os negros como inferiores e forjar novos regimes de verdade (FOUCAULT, 2007). Essa ação foi assumida pelo CCN e pela SMDDH, que realizaram o PVN e alguns encontros de comunidades quilombolas, difundindo saberes que levaram os sujeitos habitantes dessas áreas a ressaltarem e valorizarem traços que singularizam sua identidade,



utilizando-as como arma na luta por direitos. Esse foi o caso ocorrido, entre outras comunidades, em Frechal, Jamary dos Pretos, Santa Rosa dos Pretos e no Território Quilombola de Alcântara.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**: laudo antropológico. V. 1. Brasília: MMA, 2006.

_____. **A ideologia da decadência**: leitura antropológica a uma história de agricultura do Maranhão. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008a.

_____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008b. p. 133-178.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68. Texto para discussão. **Projeto Egbé**: Territórios Negros (KOINONIA). Rio de Janeiro, 2003.

ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. Quilombos maranhenses. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 9-28.

CARVALHO José Paulo Freire de. O Jamary. In: Centro de Cultura Negra do Maranhão; Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos; Associação Rural de Morados de Jamary dos Pretos. **Quilombo Jamary dos Pretos**: terra de Mocambeiros: Coleção Negro Cosme. São Luis: CCN, SMDDH, 1997.

FIABANI, Adelmir. Quilombos e comunidades remanescentes: resistência contra a escravidão e afirmação na luta pela terra. **REB. Revista de Estudios Brasileños**, São Paulo, v. 5, n. 10, p. 39-55, ago./dez. 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/reb/article/download/154311/150524/>. Acesso em: 01 set. 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. **A ordem do Discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 15. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert Lederer; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 231-249.



_____. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 26. ed. São Paulo: Graal, 2013a. p. 129-142.

_____. Genealogia e poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 26. ed. São Paulo: Graal, 2013b, p 262-277.

FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso: diálogos e duelos**. São Carlos, SP: Claraluz, 2004.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução: Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

O'DWYER, Eliane Cantarino; CARVALHO, José Paulo Freire de. Jamarly dos Pretos, município de Turiaçu (MA). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 173 - 212.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: companhia das Letras, 1993.

SOUSA, Claudemir. **Discurso, mídia e identidade: uma arqueogenealogia do sujeito quilombola nas páginas do jornal O Estado do Maranhão**. 2020. 345 f. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2020a.

_____. Os saberes que constroem a identidade quilombola na mídia: uma análise arqueogenealógica do discurso. **PERcursos Linguísticos**, Vitória, v. 10, n. 24, p. 148-166, jan./jul. 2020b. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/percursos/article/view/28999>. Acesso em: 01 set. 2020.

SOUSA, Igor Thiago Silva de. A ACONERUQ e o MOQUIBOM: dilemas, possibilidades e complementaridade das lutas quilombolas no Maranhão/Brasil. **KWANISSA – Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros**. São Luís, n. 3, p. 171-192, jan./jun. 2019. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/9975>. Acesso em: 01 set. 2020.

SOUZA FILHO, Benedito; PAULA ANDRADE; Maristela de. **A dois graus do Equador: o Estado brasileiro contra os quilombolas de Alcântara**. São Luís: EDUFMA, 2020.

Leis e decretos

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2019]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: República Federativa



do Brasil: Poder Legislativo, Brasília, DF, 22 agosto 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7668.htm. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. 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. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil: Poder Executivo, Brasília, DF, 20 de novembro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em: 23 jan. 2019.

Jornais consultados:

Preconceito: tema central no Dia do Negro. **O Estado do Maranhão**. São Luís, 13 mai. 1983a, p. 7.

Comunidades negras de vários estados encerram Encontro. **O Estado do Maranhão**. São Luís, Segundo Caderno, 05 jun. 1983b, p. 7.

Dia da Consciência Negra será lembrada. **O Estado do Maranhão**. São Luís, 20 nov. 1986, p. 2

Negros encerram encontro. **O Estado do Maranhão**. São Luís, 17 abr. 1988a, p. 2.

Presidente envia ao Congresso o Projeto Palmares. **O Estado do Maranhão**. São Luís, 14 mai. 1988b, p. 7

Frechal: do feitor à *Ku-Klux-Klan*. **O Estado do Maranhão**. São Luís, Alternativo, 15 out. 1989, p. 15.

Exposição mostra a vida nas comunidades negras. **O Estado do Maranhão**. São Luís, 22 nov. 1990, p. 5

Cultura: Consciência negra em debate. **O Estado do Maranhão**. São Luís, 09 nov. 1993a, p. 21

Fórum discute questões raciais. **O Estado do Maranhão**. São Luís, 15 nov. 1994a, p. 19.

Comunidade de Frechal invade IBAMA. **O Estado do Maranhão**. São Luís, 03 mai. 1994b, p. 10.

Palmares tem similar histórico no Maranhão. **O Estado do Maranhão**. São Luís, Caderno A, 19 nov. 1995, p. 1.

Evento: CCN discute ganhos do povo negro. **O Estado do Maranhão**. São Luís, Caderno A, 16 nov. 1996b, p. 6.

Comunidades negras lutam por terras. **O Estado do Maranhão**. São Luís, Política, 14 dez. 1996b, p. 3.

Coleção Negro Cosme lança o segundo livro. **O Estado do Maranhão**. São Luís, Caderno A, 20 jan. 1998, p. 1.

Suspensas as obras de expansão do CLA. **O Estado do Maranhão**. São Luís, 16 set. 2008, p. 9.