

unesp  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA
FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

CLAUDEMIR SOUSA

DISCURSO, MÍDIA E IDENTIDADE: uma arqueogenealogia do sujeito quilombola nas
páginas do Jornal O Estado do Maranhão



ARARAQUARA – S. P.

2020

CLAUDEMIR SOUSA

DISCURSO, MÍDIA E IDENTIDADE: uma arqueogenealogia do sujeito quilombola nas páginas do Jornal O Estado do Maranhão

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa, da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: estrutura, organização e funcionamento discursivos e textuais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria do Rosário de Fátima Valencise Gregolin.

Bolsa: CNPq.

ARARAQUARA - S. P.

2020

Sousa, Claudemir
DISCURSO, MÍDIA E IDENTIDADE: uma
arqueogenealogia do sujeito quilombola nas páginas
do Jornal O Estado do Maranhão / Claudemir Sousa –
2020
345 f.

Tese (Doutorado em Linguística e Língua
Portuguesa) – Universidade Estadual Paulista "Júlio
de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras
(Campus Araraquara)

Orientador: Maria do Rosário de F. V. Gregolin

1. Análise do Discurso. 2. Mídia Impressa. 3. Sujeito
quilombola. 4. Arqueogenealogia. I. Título.

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

CLAUDEMIR SOUSA

DISCURSO, MÍDIA E IDENTIDADE: uma arqueogenealogia do sujeito quilombola nas páginas do Jornal O Estado do Maranhão

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa, da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: estrutura, organização e funcionamento discursivos e textuais.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria do Rosário de Fátima Valencise Gregolin.

Bolsa: CNPq.

Data da defesa: 20/03/2020

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA

Presidente e Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria do Rosário de Fátima Valencise Gregolin

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP

Membro titular: Prof^ª. Dr^ª. Ilza do Socorro Galvão Cutrim

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Membro titular: Prof. Dr. Israel de Sá

Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Membro titular: Prof^ª. Dr^ª. Ivânia dos Santos Neves

Universidade Federal do Pará – UFPA

Membro titular: Pr^ª. Dr^ª. Maria Regina Baracuy Leite

Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

AGRADECIMENTOS

Cumprindo os protocolos, agradeço ao CNPq pela concessão da bolsa de pesquisa (2016-2020), indispensável para que eu pudesse realizar este trabalho. Também agradeço aos inúmeros quilombolas que inspiraram essa pesquisa, em especial aos moradores das comunidades de Santa Rosa dos Pretos e Jamary dos Pretos.

Agradeço à minha família, que me amparou a vida inteira, em especial à minha mãe, Deusenite Sousa, e às minhas irmãs, Cledna Ribeiro e Cleonice Sousa.

Agradeço à minha orientadora, professora Rosário Gregolin. Graças às leituras de seus textos, ainda na graduação em Letras na UFMA, encontrei um caminho para realizar as discussões que me interessavam.

Tenho também imensa gratidão à Professora Ilza Cutrim, que aceitou me orientar na iniciação científica e na monografia de conclusão de curso de graduação. Sob sua orientação, no âmbito do GPELD, aprendi muito e construí as bases para me tornar pesquisador. Obrigado pela paciência, dedicação e respeito com que conduziu esse momento, compreendendo e me auxiliando a sanar muitos problemas remanescentes da educação básica.

Também agradeço à professora Regina Baracuhy pela possibilidade de desenvolver uma pesquisa sob sua orientação no PROLING-UEPB, bem como pela leitura que realizou deste trabalho e contribuição com o resultado final dessa pesquisa.

Igualmente, agradeço à professora Ivânia Neves, pelas inúmeras interlocuções e contribuições com essa pesquisa, em diversos momentos, e ao professor Israel, pela maneira como contribuiu com o trabalho na qualificação, mostrando-me muitas direções na escuridão em que me encontrava naquele momento.

Agradeço aos colegas do GEADA, em suas diferentes configurações, com quem convivi em alguns momentos durante esse trajeto de quatro anos, bem como aos professores do programa de pós-graduação em Linguística e Língua portuguesa da UNESP, com os quais tive a honra de estudar, em uma instituição tão renomada.

De maneira especial, agradeço aos amigos de São Luís: o historiador Diego Rabelo, pelas inúmeras interlocuções e sugestões de leituras e eventos, que muito enriqueceram esse trabalho; Marcelo Soares, que também me ajudou com sugestões de leituras; Vandiel Barbosa, Rogério Avelar, Max Cavalcante, Gilberto Froz e Aristóteles Lima, por me ajudar em diversos momentos, de diferentes maneiras.

RESUMO

Esta pesquisa analisa a constituição do sujeito quilombola em enunciados do Jornal O Estado do Maranhão. O principal objetivo é descrever e interpretar o modo de enunciar (FOUCAULT, 2008a) o sujeito quilombola na instância midiática. Além disso, estabeleceremos relação entre as discussões de Almeida (2006; 2008a; 2008b), Arruti (2003), Assunção (2012), Moura (1992) e O'Dwyer e Carvalho (2002), que fornecem uma abordagem historiográfica, sociológica e antropológica acerca do quilombo; a instância da lei, a partir do artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Federal brasileira de 1988, que garante a posse de terras aos remanescentes de quilombo que as ocupem, bem como os Decretos, Portarias e Instruções Normativas que regulamentam esse procedimento; e também com a perspectiva dos habitantes da comunidade quilombola Jamary dos Pretos, localizada na cidade de Turiaçu, estado do Maranhão (MA), a partir da análise de duas letras de música produzidas por eles: uma composta para o aniversário de 170 anos da comunidade, em 2011, e outra da manifestação cultural chamada "tambor de crioula", que também homenageia a comunidade, bem como de entrevista com um morador dessa comunidade e de outras. A ancoragem teórica para nossa pesquisa é a arqueogenealogia de Michel Foucault. Nesse arsenal teórico, a genealogia é compreendida como uma instância em que se confrontam o saber erudito, tido como aquele que goza de reconhecimento e *status* científico, e o saber dominado, entendido como um saber menor diante da pretensão de verdade e cientificidade do saber erudito, e a arqueologia é concebida como um método de análise das discursividades locais (FOUCAULT, 2013b). Os enunciados do jornal que analisamos foram organizados a partir das regularidades entre três escolhas temáticas mobilizadas para discursivizar o sujeito quilombola, a saber: Comemoração da liberdade e luta pela consciência negra; O sujeito quilombola e o Centro de Lançamento de Alcântara; Lutas por reconhecimento e conquista de direitos sociais: a governamentalização dos sujeitos quilombolas. Concluimos que a discursivização do sujeito quilombola no jornal O Estado do Maranhão sofre movências, que vão de um fenômeno do passado distante a um entrave ao desenvolvimento científico, tecnológico e econômico do país, pois habita um território em disputa para a construção e expansão da base espacial de Alcântara (MA), devendo, com isso, deslocar-se dos lugares onde guarda suas histórias. Esse sujeito também emerge como um cidadão de direito, mas que precisa ser classificado e distinguido dos demais para ter acesso a direitos sociais. Nesse sentido, nas três séries enunciativas aqui recortadas, o jornal expõe as diversas lutas do sujeito quilombola com o sistema capitalista.

Palavras-chave: Análise do Discurso. Mídia impressa. Sujeito quilombola. Arqueogenealogia.

ABSTRACT

This research analyzes the constitution of the quilombola subject in statements of the newspaper *O Estado do Maranhão*. The main objective is to describe and interpret the way of enunciating (FOUCAULT, 2008a) the quilombola subject in the media instance. In addition, we will establish a relationship between the discussions of Almeida (2006; 2008a; 2008b), Arruti (2003), Assunção (2012), Moura (1992) and O'Dwyer and Carvalho (2002), which provide a historiographical, sociological and anthropological approach about the quilombo; the instance of the law, from the article 68 of the Acts of the Transitional Constitutional Provisions (ADCT), of the Brazilian Federal Constitution of 1988, which guarantees the possession of land to the quilombo remnants that occupy them, as well as the decrees, the ordinances and instructions rules governing this procedure; and also with the perspective of the inhabitants of the quilombola community Jamary dos Pretos, located in the city of Turiaçu, state of Maranhão (MA), from the analysis of two lyrics produced by them: one composed for the 170th anniversary of the community, in 2011, and another of the cultural manifestation called "tambor de crioula", which also honors the community, as well as an interview with a resident of that community and from others. The theoretical anchor for our research is Michel Foucault's archeogenealogy. In this theoretical arsenal, genealogy is understood as an instance in which are confronted the scholarly knowledge, considered as one that enjoys scientific recognition and status, and the dominated knowledge, understood as lesser knowledge in the face of the intention of truth and scientificity of the scholarly knowledge, and archeology is conceived as a method of analysis of local discursivities (FOUCAULT, 2013b). The statements of the newspaper we analyzed were organized from the regularities between three thematic choices mobilized to discursivise the quilombola subject, namely: Commemoration of freedom and struggle for black consciousness; The quilombola subject and the "Centro de Lançamento de Alcântara"; Struggles for recognition and conquest of social rights: the governmentalization of quilombola subjects. We conclude that the discursivization of the quilombola subject in the newspaper *O Estado do Maranhão* suffers movements, ranging from a phenomenon of the distant past to an obstacle to the scientific, technological and economic development of the country, as it inhabits a territory in dispute for the construction and expansion of the space base in Alcântara (MA), and should, therefore, move from the places where he keeps his stories. This subject also emerges as a right subject, but needs to be classified and distinguished from others to gain access to social rights. In this sense, in the three enunciative series here cut, the newspaper exposes the various struggles of the quilombola subject with the capitalist system.

Keywords: Discourse Analysis. Print. Quilombola subject. Archeogenealogy.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Localização do Estado do Maranhão no Brasil	16
Figura 2 - O triângulo rural do nordeste: casa, engenho e capela	85
Figura 3 - Comunidades quilombolas no Maranhão	91
Figura 4 - Localização de Jamarý dos Pretos	117
Figura 5 - Negro: epopeia de uma raça.....	134
Figura 6 - A Lei Áurea resolveu a situação?	136
Figura 7 - O herói Zumbi da abolição	138
Figura 8 - No dia do Negro o preconceito é o grande tema.....	139
Figura 9 - Preconceito: tema central no Dia do Negro	141
Figura 10 - Presidente homenageia a Abolição	144
Figura 11 - Presidente envia ao Congresso o Projeto Palmares	145
Figura 12 - Frechal: do feitor à <i>Ku-Klux-Klan</i>	146
Figura 13 - Nègres vendeurs de charbon. Vendeuses de plied de turquie.....	148
Figura 14 - Negros vão lutar pela consciência	149
Figura 15 - Dia da Consciência Negra será lembrada	150
Figura 16 - Desperta Zumbi	152
Figura 17 - Intérieur d'une habitation de ciganos.....	154
Figura 18 - Abdias Nascimento: A luta pelos direitos dos negros	157
Figura 19 - Charges de Maurício Pestana.....	159
Figura 20 - Zumbi: capitão dos Palmares	160
Figura 21 - As nascentes negras em projeto	162
Figura 22 - Habitações de negros (Rugendas).....	163
Figura 23 - Zumbi: a verdadeira história de Palmares	165
Figura 24 - Uma lente da resistência	167
Figura 25 - Exposição mostra a vida nas comunidades negras	169
Figura 26 - Centro promove debate sobre negros	170
Figura 27 - Cultura: Consciência negra em debate.....	171
Figura 28 - Preta Mina e Crioula do Maranhão.....	175
Figura 29 - Fórum discute questões raciais	177
Figura 30 - Palmares tem similar histórico no Maranhão	178
Figura 31 - Frechal encerra hoje festa de dois séculos	180
Figura 32 - Frechal comemora 203 anos	184
Figura 33 - <i>Marchand de sambouras. Vendeurs de palmito</i>	186
Figura 34 - Zumbi dos Palmares, 300 anos depois.....	186
Figura 35 - Zumbi, 300 anos	188
Figura 36 - Evento: CCN discute ganhos do povo negro.....	189
Figura 37 - Exposição: Cultura negra em preto e branco	190
Figura 39 - Consciência Negra	191
Figura 40 - Coleção Negro Cosme lança o segundo livro.....	193
Figura 41 - Frechal completa 207 anos	194
Figura 42 - Alcântara e a tecnologia brasileira.....	207
Figura 43 - Cerca de 500 famílias podem ser remanejadas em Alcântara	210

Figura 44 - Alcantarenses fazem apelo à Aeronáutica	211
Figura 45 - Alcantarenses fazem apelo às autoridades.....	212
Figura 46 - Aeronáutica faz acordo com a população de Alcântara.....	214
Figura 47 - INCRA fará assentamento em Alcântara.....	216
Figura 48 - Alcântara é a cidade espacial do Maranhão.....	217
Figura 50 - Aeronáutica tenta a negociação de áreas	218
Figura 51 - Base da Alcântara pode sofrer atraso.....	220
Figura 52 - GICLA remanejará 90 famílias de povoados	221
Figura 53 - Rurais defendem a intermediação do INCRA em Alcântara.....	222
Figura 54 - Alcântara: vitória no campo.....	224
Figura 55 - Alcântara quer mais do governo	225
Figura 56 - Rurícolas querem Alcântara no PNRA.....	226
Figura 57 - Alcântara é beneficiada.....	227
Figura 58 - Alcântara, das ruínas à base espacial	228
Figura 59 - País põe US\$ 100 milhões na corrida espacial	230
Figura 60 - Alcântara: Cidade histórica vive agora três realidades.....	231
Figura 61 - Alcântara adapta-se aos novos tempos e aguarda base espacial.....	232
Figura 62 - Alcântara: o futuro do presente.....	234
Figura 63 - Ministério apoiará consulta pública para regularizar terras em Alcântara	239
Figura 64 - <i>Cyclone Space</i> sai de área quilombola.....	241
Figura 65 - Suspensas as obras de expansão do CLA	243
Figura 66 - Áreas quilombolas de Alcântara comemoram reconhecimento oficial	244
Figura 67 - Alcântara pode perder expansão do programa espacial.....	246
Figura 68 - Alcântara pode perder projeto espacial.....	247
Figura 70 - MPF dá parecer contra expansão do CLA	250
Figura 71 - Encontro discute CLA e quilombolas.....	251
Figura 72 - Impasse entre quilombolas e CLA volta a ser discutido.....	252
Figura 73 - Jobim quer área do CLA sem quilombolas.....	254
Figura 74 - Comunidades negras de vários estados encerram Encontro	274
Figura 75 - Negros encerram encontro	275
Figura 76 - Problemas da zona rural discutidos por negros	277
Figura 77 - Comunidade negra quer posse de terra.....	278
Figura 78 - Reserva Frechal é contestada.....	280
Figura 79 - Comunidade de Frechal invade IBAMA	282
Figura 81 - Encontro de Comunidades Negras Rurais Quilombolas.....	284
Figura 82 - Encontro de negros termina neste domingo.....	285
Figura 83 - Terras e culturas preservadas.....	289
Figura 84 - Damásio amadurece luta comunitária.....	290
Figura 85 - Comunidades negras lutam por terras.....	292
Figura 86 - Quilombolas receberão títulos	294
Figura 87 - Gleba Jamará é reconhecida	296
Figura 88 - Projeto regulariza comunidades.....	299
Figura 89 - Negros do interior se organizam.....	300
Figura 90 - Quilombolas terão encontro.....	301

Figura 91 - Regularização de quilombos será debatida.....	303
Figura 92 - Dois mil quilombolas discutem em Itapecuru-Mirim qualidade de vida	304
Figura 93 - Projeto muda a vida de negros.....	307
Figura 94 - Castelo de tradições e lendas	309
Figura 95 - Comunidades quilombolas são alvo de projeto sócio-educativo.....	310
Figura 96 - Quilombolas terão terras	312
Figura 97 - GEAGRO e Fundação Palmares serão parceiros em projetos.....	314
Figura 98 - Projeto <i>Nyamê</i> garante direitos de comunidades negras rurais.....	315
Figura 99 - Resgate da auto-estima do negro	317
Figura 100 - Avaliação nutricional de crianças quilombolas abrange 7 povoados	318
Figura 101 - Milhares de famílias maranhenses foram atendidas pelo Luz para Todos	320
Figura 102 - Mais quilombolas terão Bolsa Família	322
Figura 103 - Nova Ater vai atender as comunidades quilombolas.....	324
Figura 104 - Quilombolas se conectam ao mundo via <i>internet</i>	325

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
ACONERUQ - Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
ACP - Ação Civil Pública
ACS - Alcântara Cyclone Space
AD – Análise do discurso
ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AEGRE - Assessoria Especial de Gênero, Raça e Etnia
AL - Alagoas
ANPOLL - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisadores em Letras e Linguística
AST - Acordo de Salvaguardas Tecnológicas
ATER - Assistência Técnica e Extensão Rural
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CD – Compact Disc
CCN - Centro de Cultura Negra do Maranhão
CEA - Centro Espacial de Alcântara
CEMAR - Companhia Energética do Maranhão
CLA – Centro de Lançamento de Alcântara
CLG - Curso de Linguística Geral
CNPIR - Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial
CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
COLONE - Companhia de Colonização do Nordeste
COMDAP - Comunidade Damasiense Progresso
CONSEA - Conselho de Segurança Alimentar
CPT - Comissão Pastoral da Terra
CUT - Central Única dos Trabalhadores
DEPED - Departamento de Pesquisa e Desenvolvimento Aeronáutico
DR - Departamento de Rodagens
DVD - Digital Versatile Disc
DOU - Diário Oficial da União
EAB - Empresa Aérea Brasileira
ECA - Estatuto da Criança e do Adolescente
Eletronorte - Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A
EIA - Estudo de Impacto Ambiental
EMBRAER - Empresa Brasileira de Serviços Aeroportuários
INFRAERO - Empresa Brasileira de Infraestrutura Aeroportuária
FAB - Força Aérea Brasileira
FAMEM - Federação dos Municípios do Maranhão
FD – Formação Discursiva
FETAEMA - Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras do Estado do Maranhão
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNC - Fundação da Criança e do Adolescente
FUNCMA - Fundação Cultural do Maranhão
FCP - Fundação Cultural Palmares
GEADA – Grupo de Estudos de Análise do Discurso de Araraquara
GPELD – Grupo de Pesquisa em Linguagem e Discorso do Maranhão
GEI-Alcântara - Grupo Interministerial Alcântara

GDAM - Grupo de Dança Afro Malungos
GICEA - Grupo de Implantação do Centro Espacial de Alcântara
GT – Grupo de Trabalho
GTI – Grupo de Trabalhos Interministerial
IAE - Instituto de Aeronáutica e Espaço
IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas
IEA - Instituto de Engenharia Aeronáutica
IHGB - Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
IHTP - Institut d’Histoire du Temps Présent
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPD - Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento
IPEAFRO - Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ITA - Instituto de Tecnologia Aeronáutica
ITERMA - Instituto de Terras do Maranhão
LTDA - Limitada
LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MA – Maranhão
MARATUR - Empresa Maranhense de Turismo
MDA - Ministério de Desenvolvimento Agrário
MDS - Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MIRAD – Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário
MMA - Ministério do Meio Ambiente
MNU - Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial
MP - Ministério Público
MPF - Ministério Público Federal
MPP - Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas
NEPE - Núcleo Estadual de Programas Especiais
OAB - Ordem dos Advogados do Brasil
OEA - Organização dos Estados Americanos
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONG - Organização não Governamental
ONU - Organização das Nações Unidas
PCF – Partido Comunista Francês
PGR - Procuradoria Geral da República
PLANAPIR - Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial
PMDB – Partido Modernista Brasileiro
PNPIR - Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial
PT – Partido dos trabalhadores
PUC – Pontifícia Universidade Católica
PVN - Projeto Vida de Negro
RIMA - Relatório de Impacto Ambiental
RJ – Rio de Janeiro
RN - Rio Grande do Norte
RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEPLAN - Secretaria de Planeamentos
SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SMDDH - Sociedade Maranhense para a Defesa dos Direitos Humanos
SP – São Paulo

SPHAN - Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

STR - Sindicato de Trabalhadores Rurais

SUDEMA - Superintendência do Desenvolvimento do Maranhão

UFMA - Universidade Federal do Maranhão

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância

URSS - União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

VLS - Veículo de Lançamento de Satélite

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 DISCURSO, MÍDIA E IDENTIDADE: APONTAMENTOS TEÓRICOS PARA ESTUDO DA HISTÓRIA DO SUJEITO QUILOMBOLA	22
2.1 Estudos discursivos foucaultianos: a arqueogenealogia do sujeito na história	22
2.1.1 Discurso, saber e história: a análise arqueológica do sujeito pelas/nas práticas (não)discursivas	25
2.1.2 Discurso e poder: a genealogia do sujeito em práticas divisoras	44
2.1.3 Verdade e subjetividade: a genealogia do sujeito em práticas de si	51
2.2 Análise do discurso, mídia e identidade: diálogos possíveis	57
2.2.1 Contribuições da Semiologia Histórica para o estudo do discurso da mídia	62
2.2.2 Escrita midiográfica: o registro da história pela mídia no tempo presente	71
3 O QUILOMBO E O SUJEITO QUILOMBOLA NOS DOMÍNIOS DOS SABERES CIENTÍFICO E DOMINADO: UM ABRANGIMENTO GENEALÓGICO	80
3.1 A emergência histórica do quilombo como linha de subjetivação no dispositivo colonial	80
3.2 Territórios e comunidades quilombolas: espaços heterotópicos, corpos (u)tópicos	110
4 DA COMEMORAÇÃO DA LIBERDADE À LUTA PELA CONSCIÊNCIA NEGRA: OS MODOS DE ENUNCIAR O SUJEITO QUILOMBOLA NA ESCRITA MIDIOGRÁFICA	128
4.1 Quilombo e comemoração na mídia: a celebração da abolição da escravidão negra e a rememoração da luta de Zumbi dos Palmares por liberdade	132
4.2 Comemorações, rememorações e visibilidades quilombolas: da luta de Zumbi dos Palmares às lutas contemporâneas pela Consciência Negra	149
5 O SUJEITO QUILOMBOLA E O CENTRO DE LANÇAMENTO DE ALCÂNTARA	198
5.1 A formação dos territórios quilombolas de Alcântara: um olhar antropológico	198
5.2 “Das ruínas à modernização”: as estratégias de discursivização dos conflitos entre os quilombolas de Alcântara e o CLA	206
6 LUTAS POR RECONHECIMENTO E CONQUISTAS DE DIREITOS SOCIAIS: A GOVERNAMENTALIZAÇÃO DOS SUJEITOS QUILOMBOLAS	262
6.1 O sujeito quilombola na instância da lei: a formação de conceitos na disposição legal	262
6.2 De agentes sociais a alvos da ação governamental: estratégias de discursivização do sujeito quilombola como cidadão de direito na escrita midiográfica	272
6.2.1 As estratégias de enfrentamento das disputas territoriais e práticas de si nos discursos sobre o quilombola nas páginas de O Estado do Maranhão	273
6.2.2 O sujeito quilombola como alvo da ação do estado na promoção de políticas públicas nas páginas de O Estado do Maranhão	306
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	328
REFERÊNCIAS	334

1 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 idéia 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 Giles 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. Ao mesmo tempo, ele reconhece que o papel do intelectual não é ser um porta voz da verdade, mas sim mobilizar a teoria como uma arma na luta contra essas formas de poder que hierarquizam os saberes. Talvez se possa 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.

Isso nos coloca diante de uma tarefa necessária para a escrita dessa tese: assumir um lugar a partir do qual produzi-la, que é a própria ordem do discurso acadêmico, o que implica enunciar e esquecer que esse trabalho é escrito por um sujeito quilombola. Assim, esse trabalho é feito de contradições, pois é necessário assumir a ordem do discurso acadêmico para escrevê-lo, silenciar o lugar de quilombola e ocupar uma perspectiva discursiva que se pretende neutra, mesmo sabendo que a neutralidade não é possível, e analisar como os dispositivos de saber-poder hierarquizam os saberes científicos e dominados, valorizando aqueles e desprezando esses, ao mesmo tempo em que falamos de um lugar em que o conhecimento científico é colonizado: praticamos uma teoria de tradição francesa, pensada para o contexto europeu, para compreender a identidade de sujeitos colonizados.

Concordando com Foucault (2013a) 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, uma questão que esse autor nos lança é a investigação da modalidade enunciativa (idem, 2008a), ou seja: quem são os sujeitos que têm, em nossa

sociedade, o direito de enunciar? Essa noção é uma das quatro regras de formação descritas por esse autor, que condiciona a existência de enunciados em uma Formação Discursiva (FD) (regularidade enunciativa), além da formação dos objetos, dos conceitos e das estratégias.

A modalidade enunciativa permite encontrar a lei das diversas enunciações e o lugar de onde vêm as formas de enunciados. Para tanto, deve-se questionar: Quem fala? Qual é o *status* dos indivíduos que têm o direito de proferir determinado discurso? De quem eles recebem essa legitimidade? Com esses questionamentos, Foucault (2008a) se interroga sobre o *status* do sujeito que enuncia, os lugares institucionais de onde obtém o seu discurso, onde se legitima e encontra seu ponto de aplicação. O *status* do sujeito se modifica ao longo do tempo, sendo definido pela situação que ele ocupa diante de domínios ou grupos de objetos.

Na história dos sujeitos quilombolas, pouco subsiste daquilo que eles mesmos disseram do que foram e fizeram no passado, havendo uma rarefação desse tipo de enunciados. A maioria dos enunciados que os discursivizam, e que sobreviveram ao tempo, são documentos produzidos por sujeitos que exerciam relação de poder sobre os negros, durante os períodos colonial e imperial brasileiro, tais como: ordens de captura de escravizados¹ fugidos, anúncios de venda desses sujeitos, denúncia de existência de quilombos, etc., fazendo do cotidiano de vidas tão ínfimas objeto do discurso de outrem².

Nos séculos XX e XXI, que mais particularmente nos interessam nesse trabalho, é possível perceber que a produção de enunciados sobre o sujeito quilombola se intensificou, mormente no espaço midiático, no qual podemos verificar um deslocamento no modo de enunciá-lo. Mesmo assim, a mídia é um dispositivo no interior do qual poucos sujeitos têm *status* para enunciar, e o quilombola é constantemente interdito do direito ao exercício da modalidade enunciativa, ao mesmo tempo em que é objeto de investigação, sendo colocado em visibilidade como uma atração cultural e forma de entretenimento em exposições.

Essa discursivização do sujeito quilombola na mídia, na atualidade, mobiliza uma série de discursos, 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 a mídia encontra seu ponto de aplicação para se posicionar como uma instância autorizada a falar desse objeto de discurso. Isso implica uma seleção de saberes institucionais

¹ Existe uma discussão atual sobre o termo correto: se “escravo” ou “escravizado”. O primeiro termo denotaria uma disposição natural do africano para o trabalho cativo. O segundo, expõe o fato de esse trabalho ter sido feito de forma compulsória. Utilizaremos preferencialmente o termo “escravizado”, sempre que possível, mas também empregaremos “escravo” para significar “aquele que foi conduzido ao trabalho servil contra sua vontade”.

² Destaca-se, também, que a discursivização do negro pelo viés de outrem é a tônica no discurso literário, mormente na literatura canônica situada até o século XIX, produzindo o fenômeno do negrismo, em que o branco fala sobre a vida do negro (DUARTE, 2011). As razões para isso apontam para os estigmas que o negro sofre, fazendo-o recusar assumir essa identidade, fenômeno subvertido por autores da literatura afro-brasileira.

e científicos e a exclusão do saber das pessoas que residem nas comunidades quilombolas, visto que os dizeres desses sujeitos não ecoam nos enunciados do jornal que analisaremos.

Desse modo, o objetivo principal deste trabalho é analisar a constituição do sujeito quilombola no Jornal O Estado do Maranhão (ver localização do Maranhão (MA) no mapa da figura 1), em enunciados que datam dos anos de 1975 a 2012³. Com isso, pretendemos verificar como ocorre um deslocamento no modo de enunciar o sujeito quilombola na escrita midiográfica (MENESES, 2014), bem como as movências que esse deslocamento provoca na produção de identidades para tal sujeito a partir da análise de enunciados do referido jornal.

Figura 1 - Localização do Estado do Maranhão no Brasil



Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Maranh%C3%A3o>. Acesso em: 09 set. 2019

Para tanto, e seguindo as concepções de Foucault (2005a) sobre acontecimento e duração histórica como estratos que se sobrepõem, buscaremos compreender quais são os estratos de acontecimentos que emergem na análise dos enunciados de cada série, em diálogo com os saberes que constituem o sujeito quilombola, e as distintas durações históricas.

Quanto aos objetivos específicos, pretendemos: a) discutir a constituição do sujeito quilombola nos domínios dos saberes científicos da Historiografia, da Antropologia e da Sociologia; b) analisar a constituição do sujeito quilombola no saber dominado dos habitantes da comunidade quilombola de Jamary dos Pretos, Turiaçu-MA; c) verificar a formação dos conceitos de quilombo e quilombola no dispositivo da lei; d) interpretar o funcionamento das materialidades sincréticas da mídia agenciadas para discursivizar o sujeito quilombola.

Com esses últimos objetivos, pretendemos estabelecer relações entre os enunciados da mídia e as discussões de Almeida (2006; 2008a; 2008b), Arruti (2003), Assunção (2012), Moura (1992) e O'Dwyer e Carvalho (2002), que fornecem uma abordagem historiográfica, sociológica e antropológica sobre o quilombo e o sujeito quilombola. Também dialogamos com enunciados produzidos pelos habitantes da comunidade quilombola Jamary dos Pretos,

³ Esse recorte cronológico refere-se apenas aos períodos de produção dos enunciados do jornal analisados. O *corpus* de análise, assim como o período, não se limita a esse jornal.

localizada na cidade de Turiaçu, estado do Maranhão, a partir da análise de duas letras de música produzidas por eles, que constituem o *corpus* dessa pesquisa, a saber: uma composta para o aniversário de 170 anos da comunidade, em 2011, e outra de uma manifestação cultural chamada tambor de crioula. Também analisamos entrevistas feitas com um morador dessa comunidade, da comunidade de Santa Rosa dos Pretos, em Itapecuru-Mirim (MA) e de uma Agrovila de Alcântara (MA), identificados por siglas (APS, HR e IFSD), por questões de ética. Por fim, relacionaremos as discussões dos enunciados de O Estado com o artigo 68 do ADCT, da Constituição Federal brasileira de 1988, e os Decretos, Instruções Normativas e Portarias que o regulamentam, para compreender como ocorre a produção da identidade quilombola com a garantia da posse de terras aos seus tradicionais ocupantes no interior do dispositivo legal.

Assim, trata-se de confrontar a maneira como a escrita midiográfica (MENESES, 2014), a escrita historiográfica, antropológica e sociológica, a escrita de si (FOUCAULT, 1992) e o domínio da lei, se configuram como instâncias que produzem saberes nos discursos sobre o sujeito quilombola e instauram determinadas subjetividades ao enunciá-lo.

Ainda sobre os objetivos aqui elencados, cabe uma atenção ao título desta pesquisa e também ao resumo, nos quais há algumas palavras que destacamos como palavras-chave. Explicaremos as razões de as termos elencado e o que elas têm a nos dizer: em primeiro lugar, o termo “**discurso**” aponta para nosso lugar teórico de reflexão acerca desse objeto de estudo: os estudos discursivos foucaultianos; em segundo lugar, a palavra “**mídia**” sinaliza para nossa principal fonte de pesquisa dos enunciados a serem analisados, mas não a única: o Jornal O Estado do Maranhão; em terceiro lugar, o termo “**sujeito**” aponta para o elemento que constitui o foco de nossa investigação: o sujeito quilombola.

Quanto à nossa ancoragem teórica nos estudos discursivos de Michel Foucault, mobilizamos, sobretudo, as concepções de genealogia e arqueologia, as quais serão pormenorizadas em nosso percurso teórico, situando os diferentes momentos dos estudos desse autor, temas investigados e conceitos a serem mobilizados nesta tese. Por hora, traremos alguns apontamentos, a título de introdução, acerca da relação de Foucault (2013b) com a história factual dos historiadores, quando discute a relação da genealogia com o seu método arqueológico de investigação, compreendendo a primeira como uma instância em que se confrontam o saber erudito, tido como aquele que goza de reconhecimento e *status* científico, e o saber dominado, entendido como um saber menor diante da pretensão de verdade e cientificidade do saber erudito, e a arqueologia como um método de análise das discursividades locais, próprias aos saberes dominados libertos à sujeição ao saber científico.

Em contraposição à história tradicional, Foucault (2008a) propõe uma forma de análise na qual se olhe para os acidentes e descontinuidades que marcam as lutas dos sujeitos no interior da sociedade. A análise por ele proposta, chamada de arqueológica, “descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo” (FOUCAULT, 2008a, p. 149), e, com a descrição genealógica (idem, 2013c), requer que se renuncie às preocupações com as gêneses, entendida como uma busca da origem primeira e isenta a qualquer influência.

Tal questão nos interessa aqui por duas razões: primeiro, por acreditarmos que a identidade quilombola pode ser apreendida nesse acoplamento do saber erudito com o saber dominado; segundo, pela contraposição que fazemos à forma como a história tradicional apresenta o sujeito quilombola, a partir de uma grande narrativa, que remete apenas à constituição dos quilombos, no Brasil Colônia, sem se ocupar da sua existência no presente. No interior desse saber da historiografia, o sujeito quilombola é concebido como o escravizado fugido, remetendo apenas ao passado de construção das comunidades quilombolas, desprezando suas lutas atuais por direitos sociais e as demais formas de constituição dos quilombos no Brasil, como mostraremos em nossas discussões.

Há um conjunto de acontecimentos que possibilitaram uma série de produções enunciativas acerca do quilombo e do sujeito quilombola. A arqueogenealogia nos possibilita empreender uma análise da constituição do sujeito quilombola, da forma como esse sujeito é discursivizado no espaço midiático e dos acontecimentos que provocam mutações na forma de discursivizá-lo, com a análise de enunciados presentes no Jornal O Estado do Maranhão, os quais integram o imenso e inapreensível arquivo (idem, 2008a) sobre essa temática, relacionando-os aos saberes científico e dominado que o constroem em diferentes instâncias. Por isso, queremos analisar os estratos de acontecimentos que podem emergir da análise dos enunciados da mídia, correlacionando-os aos saberes e durações históricas que se sobrepõem.

Ao escolhermos um jornal impresso como fonte para nossa pesquisa acerca da constituição do sujeito quilombola, ancorando-nos no pensamento de Foucault, estamos nos vinculando a uma visão histórica dos discursos, compreendidos aqui como práticas sociais, históricas e institucionais, e renunciando a uma visão que se volta apenas para as fontes oficiais e as considera as “únicas”, “verdadeiras”, e “guardiãs” do passado. Essa investigação leva em consideração as discussões existentes no campo da historiografia acerca do objeto, da fonte e dos métodos de pesquisa. Nosso objeto de estudo é o sujeito quilombola. Voltamo-nos para a história para compreender sua constituição por dispositivos de saber-poder e também em práticas de si, a partir de uma perspectiva arqueogenealógica, na esteira de Foucault.

Ao mesmo tempo, concebemos o jornal O Estado como um veículo midiático corporativo, a serviço dos interesses das classes privilegiadas e de certa camada política do Maranhão. Por isso, ele expressa uma visão sobre o sujeito quilombola que o relega à função de alvo e nunca de agente das ações que são expressas nos enunciados. Com isso, é necessário confrontarmos esse modo de enunciar o sujeito na mídia com as modalidades enunciativas do quilombola, pois não há espaço para que esse sujeito fale no jornal que analisamos, que interdita os saberes dominados e se ancora nos saberes socialmente reconhecidos.

A realização desta pesquisa mostra-se relevante para a compreensão da forma como a identidade dos sujeitos habitantes de comunidades tradicionais foi concebida ao longo da história nas instâncias sociais autorizadas a falarem dele e como tais modos de enunciar o sujeito sofrem mutações em decorrência de acontecimentos históricos. Ademais, a análise da produção enunciativa dos quilombolas nos possibilitará compreender de que modo eles se concebem e como essa concepção se relaciona com as instâncias que os discursivizam.

A nossa pesquisa de enunciados acerca do sujeito quilombola ocorreu no acervo de jornais da Biblioteca Pública Benedito Leite, localizada no centro de São Luís (MA). Optamos pelo Jornal O Estado do Maranhão, o qual foi adquirido em 1973 por José Sarney e Bandeira Tribuzi e que, anteriormente, era denominado de Jornal O Dia, tendo sido produzido de 1959 a 1973. O critério para tal seleção foi acreditarmos que, por ser uma mídia corporativa, pertencente a uma família com destacado papel político-partidário no Maranhão e no Brasil, esse jornal se configura como espaço a serviço dos objetivos da classe político-empresarial em torno do ideal de desenvolvimento do país, cujo apogeu pode ser verificado nos jornais que circularam durante o período de ditadura militar e nos anos em que José Sarney foi presidente da república (1985/1990), bem como durante os mandatos de Roseana Sarney (1995/1998; 1999/2002; 2009/2010; 2011/2014) como governadora do estado do Maranhão, com consequências para a maneira de discursivizar a luta dos quilombolas por direitos sociais, como a posse da terra, como mostraremos nas análises.

Por termos utilizado como fonte de pesquisa jornais impressos, que não possuem versões digitais disponíveis para consulta pública, foi necessário fotografá-los para registrar os enunciados⁴ encontrados que discursivizavam o sujeito quilombola, pois o jornal só disponibiliza *on-line* aos assinantes as versões de 2005 ao presente. Após uma leitura minuciosa dos enunciados, nós os organizamos pelas regularidades (FOUCAULT, 2008a) nas

⁴ Apesar de sabermos da multiplicidade de gêneros discursivos existentes na esfera da atividade (BAKHTIN, 2011) jornalística, utilizaremos, aqui, o termo “enunciado”, tal como empregado em Foucault (2008a), para nos referirmos a todos os “gêneros jornalísticos” que analisarmos, apesar das suas especificidades e inter-relações.

escolhas temáticas mobilizadas para discursivizar o sujeito quilombola, pormenorizadas nas análises, a saber: “Comemoração da liberdade e luta pela consciência negra”, “O sujeito quilombola e o Centro de Lançamento de Alcântara”, e “Lutas por reconhecimento e conquista de direitos sociais: a governamentalização dos sujeitos quilombolas”.

Temos um total de 90 enunciados de O Estado do Maranhão. Em cada uma das três séries enunciativas (FOUCAULT, 2008a) utilizamos 30. Igualamos essa quantidade, embora verificássemos uma rarefação de enunciados sobre o sujeito quilombola nas duas primeiras escolhas temáticas e uma multiplicidade referente à terceira. A leitura desses enunciados ocorrerá num batimento entre descrição e interpretação (PÊCHEUX, 2006), além da recuperação de acontecimentos que perpassam cada enunciado, com ancoragem nos autores que subsidiam nossa discussão, e inserção em um domínio de memória de enunciados sobre o negro e o quilombola produzidos por diferentes sujeitos.

Feitas tais considerações, descreveremos a maneira como este trabalho está estruturado. Nossa pesquisa compõe-se de cinco capítulos. No capítulo 1, discutiremos o aparato teórico-metodológico da arqueogenealogia de Michel Foucault, que orientará as nossas análises. Destacaremos os três momentos dos escritos desse autor, os conceitos basilares para nossa pesquisa e os ecos presentes na sua concepção de história genealogicamente organizada, que são os estudos de Nietzsche e de autores da corrente da historiografia chamada de Nova História.

Após fazer essas discussões, relacionaremos esses conceitos aos estudos de identidade, voltando-nos ao aparato teórico de Jean-Jacques Courtine, para pensarmos as contribuições de Foucault para tratar desse tema na mídia, cujos enunciados têm materialidade sincrética. Também realizaremos uma discussão sobre a relação entre mídia e história do tempo presente para, em seguida, realizarmos a nossa análise da escrita midiográfica (MENESES, 2014).

No segundo capítulo, discutiremos a maneira como os saberes científicos da Historiografia, da Sociologia e da Antropologia discursivizam o sujeito quilombola, o que nos possibilita flagrar a emergência de tal sujeito em um verdadeiro dispositivo (FOUCAULT, 2013d) desde a época colonial e que se inscreve em uma descontinuidade (idem, 2008a) histórica. Com isso, propomos pensar a emergência do quilombo como uma linha de subjetivação (DELEUZE, 1996) no interior do dispositivo colonial (NEVES, 2015). Também recorreremos ao saber dominado dos habitantes da comunidade quilombola Jamary dos Pretos para compreendermos a emergência do quilombo como uma heterotopia (FOUCAULT, 2001) que resulta da utopia de viver em um lugar de liberdade. Trata-se de uma concepção específica dentre outras formas de constituição das comunidades quilombolas.

No terceiro capítulo, situaremos, inicialmente, a história do Jornal O Estado do Maranhão, caracterizando os cadernos que o compõe e, em seguida, discutiremos a primeira série enunciativa desse jornal, agrupada em torno das temáticas da comemoração, da liberdade, da consciência negra, da luta por direitos e da figura de Zumbi dos Palmares.

O tema da liberdade dos negros escravizados está relacionado ao acontecimento da comemoração do centenário da simbólica abolição da escravidão pela princesa Izabel, com a assinatura da Lei Áurea, em 1888, fazendo com que o dia 13 de maio fosse comemorado como o dia do negro. Já o tema da resistência negra emerge no contexto de resgate das lutas dos negros por liberdade com a formação de quilombos, sobretudo o de Zumbi dos Palmares, elevado à condição de símbolo da consciência negra, fato que levou a data de sua morte, o dia 20 de novembro de 1695, a ser escolhida para a celebração da consciência negra. Com isso, os enunciados que circulavam nessa data passaram a celebrar as memórias das lutas do passado e também as lutas por direitos no presente.

No capítulo quatro, analisaremos os enunciados que tratam das tensões entre os quilombolas de Alcântara e a Aeronáutica, que duram desde os anos de 1980, quando ocorreu a primeira desapropriação das áreas onde os quilombolas residiam, resultando no remanejamento da população para implantar o Centro de Lançamento de Alcântara (CLA).

Iniciaremos esse capítulo com um percurso histórico da constituição das territorialidades quilombolas de Alcântara, e, depois, faremos as análises dos enunciados do jornal, nos quais o sujeito quilombola é discursivizado como uma presença indesejada, pois, na concepção dos defensores da implantação do CLA, são um entrave ao desenvolvimento científico e tecnológico do Brasil. Para tanto, buscaremos analisar as estratégias discursivas empregadas nessa discursivização, em que a identidade do quilombola é construída.

No capítulo cinco, analisaremos o terceiro grupo de enunciados que constituem o *corpus* dessa pesquisa. Iniciaremos com uma discussão sobre a legislação relativa à garantia das terras aos habitantes das comunidades quilombolas, dado que nos enunciados que analisaremos nesse capítulo a identidade do sujeito quilombola é construída como sendo um cidadão de direito, cujas garantias constitucionais estão sob ameaça, mas são apresentadas como estando plenamente asseguradas. Para tanto, esse sujeito é capturado pela lei, que formula diferentes conceitos para quilombo e quilombola, instaurando diferentes identidades.

Por fim, apresentaremos as considerações finais dessa pesquisa, convictos de que não esgotaremos as discussões aqui propostas, tão pouco o tema aqui levantado, dado a inexauribilidade constitutiva de todo objeto discursivo existente no mundo. Além disso, o que se lerá aqui é apenas uma análise, dentre tantas que podem ser feitas por outros sujeitos.

2 DISCURSO, MÍDIA E IDENTIDADE: APONTAMENTOS TEÓRICOS PARA ESTUDO DA HISTÓRIA DO SUJEITO QUILOMBOLA

Neste capítulo, discutiremos as teorias que dão sustentação às nossas análises ao longo dos capítulos que virão. Optamos por uma ancoragem nos estudos discursivos de Michel Foucault, que discutiremos adiante. Destacaremos os três momentos dos estudos desse autor, dando ênfase aos conceitos que serão mobilizados em nossas análises, tais como descontinuidade, discurso, sujeito, enunciado, modalidades enunciativas, arquivo, saber e história, da primeira fase; genealogia, poder, biopoder, biopolítica, governamentalidade e governo, da segunda; e práticas de si, escrita de si e cuidado de si, da terceira fase.

Em seguida, estabeleceremos uma relação entre os conceitos e métodos desse autor com os estudos de mídia e de identidade, recorrendo aos trabalhos de Jean-Jacques Courtine e de pesquisadores brasileiros da análise do discurso que pensaram essa relação com base nos conceitos de Foucault. Além disso, com base em autores do campo da história, buscaremos compreender de que forma a mídia tem contribuído para o estudo da história do tempo presente, ao mesmo tempo em que a história é construída pela mídia na atualidade.

2.1 Estudos discursivos foucaultianos: a arqueogenealogia do sujeito na história

O termo “análise do discurso” (AD) é um verdadeiro guarda-chuva (FERREIRA, 2007). Por isso, é necessário que situemos qual é a vertente dessa imensa gama de abordagem do discurso, ou, mais propriamente, de teorias do discurso, a que estamos nos referindo nesse trabalho sem, no entanto, fazermos uma longa exposição de todas as existentes⁵.

Há uma tradição entre os estudiosos desse campo no Brasil de utilizar a denominação “análise do discurso de linha francesa” para englobar autores oriundos da França que contribuíram para a construção de uma abordagem do discurso. Nessa corrente, estão situados Michel Pêcheux, como fundador de uma disciplina de análise do discurso, Jean-Jacques Courtine, como um dos autores que contribuíram para a reconstrução dessa disciplina, sobretudo pela inserção que faz, em sua tese (COURTINE, 2009) dos trabalhos de Michel Foucault na AD⁶, autor cujas contribuições para a área nos interessam em particular.

⁵ Consideramos pertinente a leitura de Gregolin (2004a), Maldidier (1997) e Orlandi (2002) para uma compreensão mais detalhada do percurso de construção e reconfiguração da Análise do Discurso na França e no Brasil, bem como para a compreensão de conceitos basilares desse campo sob diversos ângulos.

⁶Cabe destacar também a empreitada realizada por Gregolin (2004a) nesse mesmo sentido, ao ler as obras de Foucault e Pêcheux promovendo (ou percebendo) diálogos e duelos entre ambos.

Essa pesquisa está ancorada no aparato teórico da Análise do Discurso, mobilizando a chamada arqueogenealogia de Foucault, que constitui uma conjugação dos métodos utilizados nas suas fases denominadas de arqueológica e genealógica (GREGOLIN, 2004a).

Os escritos desse autor se ocupam de uma vasta problemática, entre as quais a arqueologia dos saberes, a genealogia dos poderes e a genealogia da ética. No centro dessas questões está a constituição da história do sujeito na sociedade ocidental (FOUCAULT, 2009), ou seja, uma história das práticas de subjetivação. A questão que Foucault (2008b, p. 351) se coloca é saber “quem somos nós hoje”, o que nos ajuda a entender as identidades em circulação em nossa sociedade. Para tanto, ele analisa os discursos que se entrecruzam na constituição dos sujeitos, em lutas e batalhas nas quais saber e poder se inter-relacionam.

Para Foucault (2006a, p. 253), analisar discurso é examinar “as diferentes maneiras pelas quais o discurso desempenha um papel no interior de um sistema estratégico em que o poder está implicado, e para o qual o poder funciona”, entendendo que o poder não é origem do discurso, e sim opera através deste, pois o discurso é um elemento de um dispositivo estratégico de relações de poder.

A análise por ele proposta é arqueológica e é genealógica, porque articula os discursos com os acontecimentos, para responder às questões “como nos constituímos como sujeitos de nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem as relações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações” (idem, 2008b, p. 350).

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 o sujeito quilombola é construído nas várias instâncias que o discursivizam pelo agenciamento de saberes de variadas ordens, e também por verificarmos a emergência de uma biopolítica voltada para a população quilombola.

É recorrente em textos de Foucault a sua afirmação de que suas ideias não constituem uma teoria nem uma metodologia. No entanto, a percepção de que os estudos que ele realizou nos deixou tanto uma teoria do discurso como uma maneira de proceder as análises de enunciados fez emergir, no Brasil, um conjunto de pesquisadores da área de Letras que tomaram como tarefa realizar análises a partir de uma “caixa de ferramentas” (expressão empregada por Deleuze em diálogo com Foucault (2013a)) forjada por Foucault. Esse gesto pioneiro na área de Letras, especificamente de linguística, nasce com o Grupo de Estudos de Análise do Discurso de Araraquara (GEADA), liderado por Maria do Rosário Gregolin, nos anos de 1990 e tem como resultado, entre outros, um Grupo de Trabalho (GT) na Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisadores em Letras e Linguística (ANPOLL), desde 2018.

A afirmação à qual nos referimos pode ser localizada, entre outros, no texto “O sujeito e o poder”. Ao expor os objetivos de seus trabalhos já realizados, ele refuta a possibilidade de ter construído uma teoria e um método e também a de que teria colocado em relevo analisar o fenômeno do poder. É nesse sentido que Foucault (2009, p. 231) postula que seu objetivo “foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos”. Isso é feito com a análise de três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos, ou seja, três formas de produção de identidades para os sujeitos em nossa sociedade. É por isso, em particular, que essa discussão interessa ao nosso trabalho e tem animado discussões de inúmeros pesquisadores há mais de 20 anos.

Primeiramente, naquilo que se chama de “fase arqueológica”, Foucault (idem) diz que estudou os modos de investigação que, ao tentarem atingir o *status* de ciência, objetivam o sujeito. Esse estudo é feito nos livros “A História da Loucura”, “O nascimento da Clínica” e “As palavras e as coisas”. Nesse último, ele investiga a objetivação do sujeito do discurso pela gramática, filologia e linguística, que produzem a identidade do sujeito falante; a objetivação do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia, produzindo a identidade do sujeito produtivo; a objetivação do sujeito como ser vivente na história natural e na biologia.

Na fase conhecida como “genealogia do poder”, ele investigou a objetivação do sujeito por práticas divisoras ou divergentes, cujo resultado são as identidades que se relacionam por divisões entre os sujeitos ou de um mesmo sujeito em seu interior, como as identidades de doente mental e são, de criminoso e socialmente ajustado. Trata-se de estudos da identidade e da diferença como resultantes de separações estabelecidas historicamente por mecanismo de poder exercidos em variados níveis e de modo desigual, discussão que pode ser verificada em “Vigiar e punir: o nascimento das prisões” (2013e).

Já na “genealogia da ética”, que estava em desenvolvimento quando de suas reflexões empreendidas no texto em pauta, Foucault (2009) diz que investigou os modos de objetivação pelos quais o ser humano torna-se um sujeito. Elegendo o domínio da sexualidade como objeto de estudo, ele analisa como a identidade é engendrada para o sujeito nas relações que estabelece consigo mesmo em obras como “História da sexualidade”, volumes 2 e 3.

Tendo em vista que o tema central dos trabalhos de Foucault foi o sujeito, vemos, pelos títulos de seus textos, que foi necessário se voltar para as relações de produção e de poder nas quais o ser humano é colocado para poder compreender como sua identidade resulta dessas relações. Ao mesmo tempo, foi necessário desvencilhar-se das análises clássicas do poder, como os modelos legais e institucionais que veem o poder como um bem que se possui ou centralizado no Estado, caso particular da teoria marxista muito em voga entre seus pares.

Nesse sentido, discutiremos alguns conceitos desenvolvidos por Foucault em seus trabalhos e que nos auxiliarão nessa pesquisa, começando pelos conceitos da fase arqueológica anteriormente mencionados, essenciais para compreendermos a produção de identidades para o sujeito quilombola.

2.1.1 Discurso, saber e história: a análise arqueológica do sujeito pelas/nas práticas (não)discursivas

Os conceitos que discutiremos aqui foram desenvolvidos por Foucault (2008a) na obra “Arqueologia do saber”, na qual ele explica como tais noções foram empregadas nas demais obras escritas por ele na fase arqueológica. Consideramos necessário empreender uma discussão teórica sobre tais conceitos na medida em que os utilizaremos em diversos momentos desse trabalho. Optou-se por desenvolver a discussão, primeiramente, sobre descontinuidade, depois formação discursiva, para compreender o conceito de modalidades enunciativas, depois enunciado, sujeito e arquivo, na ordem em que aparecem na obra e de forma que melhor se explique o que significam.

A noção de descontinuidade é central na proposta de análise arqueológica de Foucault (idem), o que significa renunciar às ideias de continuidade, influência e evolução. A ideia de continuidade é abandonada porque cria a ideia de uma origem, um começo que organiza eventos em forma sucessiva. A de influência porque cria a noção de semelhança e repetição. Já a evolução porque agrupa acontecimentos dispersos sob um mesmo princípio organizador.

A proposta de Foucault (idem) põe em questão as sínteses acabadas, inquieta-se diante dos recortes e agrupamentos. Todos os recortes são fatos de discurso e merecem ser analisados ao lado dos outros com os quais mantêm relação. Ao propor renunciar à busca pela origem do discurso, Foucault (idem) sugere que se analise o discurso em sua irrupção de acontecimento, ou seja, que se descrevam os momentos em que ele emerge como começos relativos, em sua dispersão temporal, que lhe possibilita ser transformado, esquecido, e não remeter à sua longínqua origem, anterior a qualquer influência.

A análise dos acontecimentos discursivos coloca a questão “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?” (idem, p. 30). Essa interrogação nos direciona à singularidade de existência de um enunciado, que o fez ser formulado em determinado momento da história, em determinado lugar e não em outro. Essa singularidade liga o enunciado à história: ele é único, mas aberto à repetição, liga-se a enunciados que o

precedem e que o seguem. Por isso, sua análise requer a análise de suas relações com outros enunciados e com diferentes acontecimentos.

Quanto ao conceito de formação discursiva, Foucault (2008a) a define a partir do conceito de enunciado. Isso significa que eles precisam um do outro para serem compreendidos. Para ele, os enunciados formam um conjunto quando se referem a um determinado objeto. A unidade do discurso é caracterizada, assim, pelo conjunto de enunciados que recortam, nomeiam, descrevem e explicam um dado objeto.

A descrição desse conjunto de enunciados se faz na dispersão, visto que essa unidade não é sucessiva e os enunciados existem de maneira heterogênea. O que Foucault (idem) propõe, assim, é descrever esse sistema de dispersão e buscar, entre esses elementos, que não se agrupam em uma progressão, detectar uma regularidade, ou seja, uma ordem em seu aparecimento sucessivo, transformações ligadas e hierarquizadas. Em suas palavras,

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* (idem, p. 43, grifos do autor).

Como vemos, a formação discursiva se define pela dispersão enunciativa e pela regularidade entre quatro elementos: objetos, modalidade de enunciação, conceitos e escolhas temáticas. É a isso que Foucault (idem) chama de regra de formação, as condições a que estão submetidos tais elementos, que se traduz em condições de existência, coexistência, manutenção, modificação e desaparecimento. É preciso, então, compreender em que consiste cada uma dessas regras de formação.

A regra de formação dos objetos possibilita compreender como determinados objetos de discurso aparecem, como são nomeados. Para tanto, Foucault (idem) sugere que se demarque as superfícies de emergência, ou seja, o local onde surgem, que variam conforme a sociedade, a época e os tipos de discurso. É isso que possibilita que os objetos surjam, sejam nomeáveis e tenham *status* de objeto.

Em seguida, é necessário descrever as instâncias de delimitação, ou seja, a instância que distingue, nomeia e instaura um dado objeto na sociedade em determinada época. É preciso também analisar as grades de especificação, que são os “sistemas segundo os quais separamos, opomos, associamos, reagrupamos, classificamos, derivamos” (idem, p. 47) um objeto nas diferentes instâncias que falam dele.

Assim, a formação discursiva se define pela regra de formação dos objetos quando se pode mostrar como um objeto de discurso encontra sua lei de aparecimento e dá lugar a diferentes objetos. Isso decorre de numerosas condições históricas, já que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época. Os objetos existem em uma relação complexa entre instituições, processos econômicos e sociais, que caracterizam o discurso como prática.

Em nossa pesquisa, consideramos como superfície de emergência do sujeito quilombola o meio social no qual surge, que é o sistema colonial. Em seguida, ele passa a ser designado por diversas instâncias, como a da historiografia, a da mídia, a da lei e as demais que dele falam e lhe atribuem *status* de objeto, tornando-o nomeável e descritivo. Além disso, há grades de especificação desse objeto quando ele é distinguido dos demais cidadãos no âmbito do discurso jurídico, por exemplo, para ter acesso a certos direitos.

Em relação à regra de formação das modalidades enunciativas, ela questiona o encadeamento entre formas de enunciados, a razão de seu aparecimento e não outro e o lugar de onde provêm. Foucault (2008a) propõe que se busque quem fala, ou seja, qual o *status* dos indivíduos que têm o direito de produzir determinados discursos e os lugares institucionais de onde obtêm seu discurso, se legitimam e encontram seu ponto de aplicação.

As posições do sujeito se definem também pelo conjunto de situações que ele pode ocupar em relação a grupos de objetos, ou seja, se ele questiona, ouve, observa. As modalidades enunciativas manifestam a dispersão do sujeito, os diversos *status*, lugares e posições que ele pode ocupar quando exerce um discurso.

Ao analisar a discursivização do sujeito quilombola na mídia na atualidade, por exemplo, percebemos que esse sujeito poucas vezes fala sobre si mesmo. Ele não é uma voz autorizada a falar nessa instância, sendo atribuída autoridade ao jornalista, ao pesquisador e a autoridades e chefes de Estado. Ao mesmo tempo, a mídia que analisamos mobiliza uma série de discursos, tais como o da lei e da Historiografia para legitimar suas formulações. É nessas instâncias que a mídia encontra seu ponto de aplicação para se posicionar como uma instância autorizada a falar desse objeto. Ao exercer a modalidade enunciativa, o sujeito quilombola fala a partir de uma dispersão de lugares enunciativos, dos quais retira seu discurso.

Quanto à regra de formação dos conceitos, ela permite ver como se organiza um conjunto coerente de conceitos, descrever a organização dos campos enunciativos em que aparecem. Essa organização compreende formas de sucessão e, entre elas, as disposições das séries enunciativas, os tipos de correlação dos enunciados, os esquemas retóricos segundo os quais os grupos de enunciados se combinam.

Para Foucault (2008a), a organização dos enunciados compreende formas de coexistência, que se delineiam em um campo de presença, formado por enunciados já formulados e que são retomados, um campo de concomitância, formado por enunciados que se referem a domínios de objetos diferentes e pertencem a discursos diversos, mas que atuam entre os enunciados, e um domínio de memória, formado por enunciados que não são mais admitidos nem discutidos, mas em relação aos quais se estabelecem laços de filiação, deslocamentos, continuidades ou descontinuidades.

O conceito de quilombola presente nos enunciados mais recentes da mídia que analisamos não é o mesmo que vemos nos primeiros enunciados, já que esses mais antigos se apoiam em concepções semelhantes às dos livros de história tradicionais, que tratam apenas das fugas de negros escravizados para os quilombos. Esse conceito foi sofrendo movências, que lhe delimitaram campos de presença, de concomitância e de memória, como mostraremos nas análises. Isso significa que, para que novos conceitos de quilombo surgissem, foi necessário estabelecer uma descontinuidade em relação a outros conceitos. Ao mesmo tempo, temos um conjunto de conceitos que se correlacionam, como “comunidades negras rurais”, “terras de preto”, dentre outros, que veremos oportunamente.

Além disso, a organização dos enunciados também torna possível definir os procedimentos de intervenção aplicáveis ao enunciado, variáveis conforme a FD e que podem aparecer nas técnicas de reescrita, nos métodos de transcrição, nos modos de tradução, etc.

Já a regra de formação das estratégias permite descrever como os discursos dão lugar a objetos e tipos de enunciação que formam temas ou teorias, aos quais Foucault (idem) denomina “estratégias”. Trata-se de escolhas teóricas, temas formados pelo agrupamento de objetos e tipos de enunciados. Para esse autor, a determinação dessas quatro regras de formação requer que se determine os pontos de difração possíveis do discurso, caracterizados como pontos de incompatibilidade, que diz respeito ao fato de objetos, enunciações e conceitos poderem aparecer em uma mesma formação discursiva sem entrar em uma mesma série enunciativa, como pontos de equivalência, que considera que os elementos incompatíveis são formados a partir das mesmas regras e condições de aparecimento, e como pontos de ligação de uma sistematização, que considera que elementos equivalentes e incompatíveis derivam séries coerentes de objetos, conceitos e formas enunciativas.

Foucault (idem) diz ainda que é preciso descrever instâncias específicas de decisão para dar conta das escolhas. Deve-se descrever o papel do discurso estudado em relação aos que lhe são contemporâneos, o que ele chama de economia da constelação discursiva à qual o discurso em estudo pertence. A determinação das escolhas teóricas depende “da *função* que

deve exercer o discurso estudado *em um campo de práticas não discursivas*” (FOUCAULT, 2008a, p. 75, grifos do autor). Compreende também o regime e os processos de apropriação do discurso, já que apenas um grupo seletivo de indivíduos em nossas sociedades se apropria do discurso, e se caracteriza pelas posições possíveis do desejo em relação ao discurso.

Passemos agora ao conceito de enunciado, definido por Foucault (idem) em distinção à frase, à proposição e ao ato de linguagem. Para ele, a diferença entre essas unidades é que o enunciado não é uma estrutura, e sim uma função de existência ou função enunciativa, que possui natureza semiológica e nos auxilia a analisar discursos com materialidades híbridas.

Há quatro características que definem o enunciado e o diferenciam dos elementos da língua supracitados. Primeiro, Foucault (idem) considera que um enunciado existe em relação a um referente, àquilo de que fala, mantendo com ele uma relação específica. O referencial do enunciado são suas leis de possibilidade, o campo no qual surge como elemento singular.

Em segundo lugar, o enunciado se caracteriza e se distingue dos elementos da língua porque mantém relação com um sujeito, o qual não se reduz, necessariamente, ao sujeito gramatical de primeira pessoa presente no interior da frase, já que os enunciados que não apresentam a primeira pessoa gramatical possuem um sujeito. O sujeito do enunciado é uma função que não se mantém a mesma de um enunciado a outro. Essa função é vazia e pode ser exercida por diversos indivíduos, ao mesmo tempo em que um mesmo indivíduo pode ocupar diferentes posições em uma série de enunciados, assumindo o papel de distintos sujeitos.

Esse sujeito não é a causa, a origem ou o responsável intencional da realização de uma frase, e sim uma função, um lugar possível de ser ocupado por diferentes indivíduos e que deve ser determinada na análise do enunciado. Desse modo, interessa-nos o sujeito quilombola enquanto um efeito produzido no discurso, não como elemento gramatical de primeira pessoa, que se coloca como “Eu” na frase, na proposição ou no ato de fala.

A terceira característica da função enunciativa, que a liga a uma história descontínua, é o domínio associado, o campo adjacente com o qual relacionamos o enunciado em análise. Ele diferencia o enunciado dos elementos linguísticos porque permite que ele tenha um contexto, uma trama complexa, constituída pelas séries de formulações no interior das quais o enunciado se insere e constitui um elemento, composta pelas formulações a que o enunciado se refere, seja para repeti-las, modificá-las, adaptá-las ou se opor a elas. Essa inserção no campo enunciativo é essencial para que se considere o enunciado como tal, já que ele não tem existência neutra e independente, mas no conjunto em que desempenha um papel.

A quarta característica da função enunciativa apontada por Foucault (idem) é a necessidade da existência material para que haja enunciado. Ele possui uma singularidade e

uma repetição, caracterizando-o por um regime de materialidade repetível. O enunciado é aquilo que foi efetivamente produzido e se materializa por diferentes sistemas semiológicos.

A função enunciativa é, assim, o que distingue o enunciado das unidades da língua, por apresentar um referencial, um sujeito, um campo associado e uma materialidade. Ela coloca essas unidades em um campo de objetos e abre um conjunto de posições de subjetividades possíveis para que elas sejam consideradas enunciado.

No que concerne ao conceito de discurso formulado por Foucault (2008a), consiste em um conjunto de enunciados. A lei dessa série de enunciados é o que constitui a formação discursiva. Nas palavras de Foucault (idem, p. 132), “chamaremos de discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva”.

Ao considerar que o discurso é prática, Foucault (idem, p. 133) se refere a “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa”. O exercício da função enunciativa é feito nos quatro domínios que caracterizam a formação discursiva: a formação dos objetos, das posições subjetivas, dos conceitos e das escolhas estratégicas.

Para Foucault (idem), a análise enunciativa não pretende ser uma análise total e exaustiva da linguagem ou do que foi dito. A análise do enunciado consiste em definir as condições nas quais se realiza a função enunciativa. Trata-se não de buscar o que está oculto no que se diz, mas porque determinado enunciado apareceu e não outro em seu lugar.

Nessa análise, Foucault (idem) cita três características do enunciado: a raridade, a exterioridade e o acúmulo. Primeiramente, a análise enunciativa leva em conta um efeito de raridade. Ela busca as condições de aparecimento dos enunciados, considerando que nem tudo pode ser dito e que aquilo que foi dito surgiu em relação de exclusão com o que não está dito. Se poucas coisas podem ser ditas, o enunciado que aparece é raro, singular.

Em segundo lugar, a análise enunciativa trata dos enunciados na forma sistemática de exterioridade. Ela restitui aos enunciados sua dispersão, para analisá-los em sua exterioridade e considerá-los em sua descontinuidade, apreender sua irrupção enquanto acontecimento. Essa exterioridade também supõe que se descrevam as diferentes formas da subjetividade presentes no enunciado. Essa análise é atravessada pela oposição entre interior e exterior. Ela se volta do exterior, visível e material, para o núcleo essencial, para empreender uma análise do que foi dito, retomando enunciados conservados ao longo do tempo e dispersos no tempo e no espaço para apreender as posições a partir das quais algo foi dito.

Em terceiro lugar, essa análise se dirige às formas de acúmulo. Isso implica analisar as formas de conservação e de apagamento a que os enunciados estão submetidos. Foucault (2008a) distingue o acúmulo de lembranças ou documentos. Os enunciados devem ser analisados nas formas de sua conservação e não em um retorno ao seu passado. Há um grau zero de conservação, que é o esquecimento. O autor sugere como formas de conservação a remanência dos enunciados, a sua aditividade e a recorrência a outros enunciados.

Nesse conjunto de conceitos, o de arquivo é considerado o de maior nível, conceituado por Foucault (idem, p. 147) como “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” e também o que faz com que as coisas ditas não se acumulem indefinidamente nem se agrupem em uma linearidade, mas segundo regularidades próprias. O arquivo é, assim, a lei do que pode ser dito. Ele é o que rege o aparecimento do enunciado como um acontecimento singular. Se há possibilidade de dizer é porque há o arquivo, no interior do qual falamos.

Isso significa que o arquivo é inapreensível em sua totalidade. A análise enunciativa proposta por Foucault (idem) estabelece as regularidades dos enunciados, as condições nas quais se exerce a função enunciativa. Graças aos princípios da dispersão e da descontinuidade, essa análise nos permite correlacionar diferentes domínios de objetos e instâncias que o delimitam, como os enunciados da mídia com outros, como faremos nessa pesquisa.

Outro conceito que nos interessa aqui é a noção de saber, central na fase arqueológica. No capítulo final de *Arqueologia do Saber*, Foucault (idem) reconhece ter dado atenção, em suas análises, às ciências, assim como às disciplinas ainda em formação, abandonando outras, e se questiona sobre a relação entre a análise arqueológica e análise das ciências.

Em sua compreensão, essas análises foram necessárias na medida em que ajudaram na descrição de positivities e das formações discursivas que constituem certos saberes considerados científicos. Para tanto, ele precisou interrogar, a respeito da loucura, por exemplo, como essa prática discursiva emerge não só na disciplina psiquiátrica, mas também em textos literários, filosóficos, decisões políticas, propósitos cotidianos, opiniões.

Os conceitos de FD e positividade não equivalem a ciência ou disciplina. As ciências se caracterizam por atenderem a critérios formais, possuírem um certo nível de rigor e determinadas formas de acúmulo. A análise arqueológica das formas de positividade não busca reconstruir as ciências, e sim 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 formado por uma prática discursiva e indispensável para a constituição de uma ciência. É a isso que Foucault (idem) chama “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, 2008a, p. 204).

A respeito do nosso objeto de análise, sabemos, até o momento quais são os diferentes saberes que constituem o sujeito quilombola aos quais recorreremos: um saber jornalístico, um saber jurídico, saberes científicos (da historiografia, da sociologia e da antropologia) e um saber das pessoas. A questão, então, é saber quais são as funções que são exercidas pelo sujeito nos enunciados que analisamos, ou seja, quais são as posições ocupadas pelo sujeito quilombola em enunciados que falam sobre ele, produzidos pelo jornalista, pelo legislador, pelo historiador, pelo sociólogo, pelo antropólogo e pelo próprio quilombola. Outra questão é compreender como esses saberes se relacionam: o saber do jornalista se apoia nos saberes científicos e/ou nos saberes dominados? Como o sujeito quilombola é objetivado nesse saber?

Para Foucault (idem), 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. O autor propõe analisar as formações discursivas estudando o sistema de formação dos objetos, dos tipos de enunciação, dos conceitos e das escolhas teóricas. Na fase arqueológica, essa análise foi realizada no nível da positividade e das relações entre as regras da formação e as estruturas da cientificidade.

Essa análise pode descrever diferentes emergências para as formações discursivas, às quais Foucault (idem) denomina de limiar de positividade, limiar de formalização, limiar de cientificidade, e limiar de epistemologização. Esses diversos limiares permitem formas distintas de análise histórica das ciências. A arqueologia é situada no nível da epistemologização, caracterizado pelo exercício de uma função dominante de um enunciado de uma formação discursiva em relação a um saber. Com isso, interroga-se sobre as práticas discursivas que dão lugar a um saber e em que medida ele assume o *status* de ciência.

Em vista do fato de que a arqueologia interrogou-se principalmente sobre discursos científicos, Foucault (idem, p. 215) questiona: “seria possível conceber uma análise arqueológica que fizesse aparecer a regularidade de um saber, mas que não se propusesse a analisá-lo na direção das figuras epistemológicas e das ciências?”. Sua resposta é que é

possível sim uma arqueologia em direções diferentes das ciências. As possibilidades para isso são apenas apontadas, mostrando que se poderia analisar a sexualidade e a política em regiões diferentes daquelas que ele investigou na fase arqueológica.

Dessa maneira, Foucault (2008a) afirma que o que a arqueologia tenta descrever não é a ciência, mas o domínio do saber, podendo interrogá-lo em sua relação com a *episteme* e as ciências, como ele próprio o fez, e também em outra direção, mostrando outros tipos de relações. A exploração da relação do saber com a *episteme* e a ciência foi feita por ele porque as formações discursivas de nossa cultura não param de se epistemologizar. Em suas palavras:

Foi interrogando as ciências, sua história, sua estranha unidade, sua dispersão e suas rupturas, que o domínio das positivities pôde aparecer; foi no interstício dos discursos científicos que se pôde apreender o jogo das formações discursivas. Não é surpreendente, em tais condições, que a região mais fecunda, a mais aberta à descrição arqueológica, tenha sido a “era clássica” que, do Renascimento ao século XIX, desenvolveu a epistemologização de tantas positivities; não é surpreendente, tampouco, que as formações discursivas e as regularidades específicas do saber se tenham delineado justamente onde os níveis da cientificidade e da formalização foram os mais difíceis de ser atingidos. Mas esse é apenas o ponto preferencial da abordagem; não é um domínio obrigatório para a arqueologia (idem, p. 219, grifos do autor).

Desse modo, pode-se dizer que, na arqueologia, Foucault se interrogou, preferencialmente, sobre a história das ciências para fazer emergir positivities, apreender formações discursivas e analisar as práticas discursivas. Nas suas genealogias (do poder e da ética), interrogando os jogos de verdade (FOUCAULT, 1998) nas relações de poder e a constituição do sujeito em uma ética e estética 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 desses blocos de saber por ele interrogados. A exemplo, nos estudos sobre a sexualidade, investigou o pensamento filosófico, as práticas de confissão, de higiene; nas discussões sobre as penalidades, historicizou as práticas de obtenção da verdade e recorreu a diferentes proposições que deram origem às prisões.

Nesse sentido, acreditamos ser possível empreender uma análise dos enunciados de O Estado, buscando verificar se a discursivização do sujeito quilombola se apoia em saberes científicos e/ou saberes dominados, e como se instauram identidades para esse sujeito. Os discursos científicos, os saberes dominados e as diferentes práticas, como festas comemorativas, encontros de comunidades quilombolas, práticas religiosas e manifestações culturais participam do processo de objetivação/subjetivação do sujeito quilombola.

As discussões de Foucault (2013b) sobre os saberes dominados estão vinculadas às suas elucubrações sobre dois fenômenos observados por ele. Por um lado, aquilo que o autor denomina de eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas, que pode ser caracterizado como uma proliferação de críticas das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos, e que ele coloca em termo dos discursos da antipsiquiatria, que enfrentaram o funcionamento da instituição psiquiátrica, e dos ataques contra o aparelho judiciário e penal, para citar alguns.

Trata-se de eficazes críticas descontínuas, locais e particulares que se descobrem no efeito inibidor das teorias globais, totalitárias. É esse caráter local da crítica que caracteriza o primeiro fenômeno, indicando uma espécie de reprodução teórica autônoma, não centralizada, que não precisa da concordância de um sistema comum para estabelecer sua validade.

O segundo fenômeno é o procedimento com o qual se estabeleceu essa crítica local, que Foucault (idem, p. 265) denomina de “retorno de saber”, querendo dizer com isso a temática não mais do saber, mas da vida; não do conhecimento, mas do real. Tal temática produziu, segundo o autor, a “insurreição dos saberes dominados” (idem, p. 266).

Foucault (idem) entende por tal expressão duas coisas, a saber. Primeiro, trata-se dos “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais” (idem). Tais conteúdos históricos são os únicos capazes de possibilitar o encontro das lutas, dos confrontos que são mascarados pelas organizações funcionais ou sistemáticas. Assim, em uma primeira definição, os saberes dominados constituem 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 uma 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 (idem) os denomina de “saber das pessoas”. Não se trata de um saber comum, mas sim de um saber particular, regional, localizado, incapaz de unanimidade. Assim, segundo ele, foi o reaparecimento desse saber que realizou a crítica.

Diante desses dois fenômenos observados por Foucault (idem), a eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas e o retorno do saber, o último conduziu a uma insurreição dos saberes dominados, postos em termos de um embate entre o saber da erudição e o saber desqualificado. Com isso, delineou-se uma genealogia ou múltiplas pesquisas genealógicas.

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 não é uma oposição entre teoria e prática, nem de uma desclassificação do especulativo para lhe opor o rigor científico. Na concepção de Foucault (idem, p. 268):

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciências.

Indo além, Foucault (idem) afirma que se trata “de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa”. Nesse sentido, a genealogia visa 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 reativação dos saberes locais contra as hierarquias científicas do conhecimento e seus efeitos de poder.

Esse projeto se articula com a arqueologia, na medida em que, para Foucault (idem, 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. Essa discussão conduz a outro tema no domínio da arqueologia de Foucault, que nos interessa aqui: o da história genealogicamente organizada, que esse autor concebe a partir de estudos de Nietzsche e de autores da Nova História.

Essa relação da análise do discurso com a história foi objeto de alguns estudos de pesquisadores do Brasil, dentre os quais sublinhamos os estudos de Gregolin (2004a; 2004b), Navarro-Barbosa (2004) e Sargentini (2004; 2010). Nos textos Sargentini (idem), essa relação é investigada em autores da área da história e da linguística, como Benveniste, Regine Robin, Michel Pêcheux, J. Guilhaumou, J. J. Courtine, Paul Veyne e Foucault (2008a). Desse último,

ela mobiliza conceitos como *a priori* histórico, dispositivo, enunciado, descontinuidade e arquivo para compreender tal relação. Sargentini (2004) mostra como as propostas de Foucault sobre a descontinuidade histórica encontram eco na Escola de *Annales*, corrente de estudo da história que questiona a postura positivista e hegemônica da história factual.

Nessa direção, a autora diz que “Os estudos do discurso articulam-se, assim, à escrita da história, já que em ambos observam-se as práticas discursivas; - essas regularidades que ganham corpo seja em um conjunto técnico, em uma instituição, com formas de difusão” (idem, p. 86). Para dar conta dessa perspectiva de estudo, é necessário organizar o material de análise sob um enfoque na concepção de arquivo de Foucault (2008a).

Navarro-Barbosa (2004), por seu turno, empreende uma discussão acerca do conceito de história presente nas obras da fase arqueológica de Foucault, ao lado das noções de acontecimento discursivo e sujeito do discurso. Ele registra as relações entre as obras de Foucault dos anos de 1964 a 1971 com a historiografia francesa. Essa forma de leitura é um empreendimento necessário para compreender a obra de Foucault, porque, entre outras razões, nessa época ele era questionado sobre seu posicionamento acerca dessa corrente historiográfica. Foucault se posicionou criticamente diante da história positivista diferenciando história tradicional de história nova, a qual Navarro-Barbosa (idem) chama “nova história-genealogia”, registrando conceitos como documento, monumento e *epistemes*.

Já Gregolin (2004a; 2004b) investiga os momentos dos estudos de Foucault em que “ele pensou sobre as articulações entre o discurso e a história” (GREGOLIN, 2004b, p. 19), focalizando as produções da fase arqueológica. Com isso, a autora pontua que a concepção de história de Foucault dialoga com Nietzsche e com as teses da Nova História, numa relação tensa com a história tradicional, que focaliza os longos períodos e as continuidades, apagando a dispersão e a descontinuidade. A história genealógica proposta a partir de Nietzsche problematiza o “passado a fim de desvelar suas camadas arqueológicas” (idem, p. 21). Com essa operação, Foucault propõe uma análise crítica do presente.

Nesse sentido, a concepção de história está expressamente formulada por Foucault, como demonstrado por esses pesquisadores. Em *Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 2008a), a relação do discurso com a história está expressa nas discussões sobre a necessidade de se abandonar as gêneses, as origens e as continuidades, com a proposição do conceito de descontinuidade histórica; na concepção de discurso como prática historicamente situada; na caracterização do enunciado por um campo subjacente, que estabelece ligação com o passado e abre um futuro eventual, e pelas formas de acúmulo, nas quais está o fio da temporalidade do discurso, por movimentos de conservação/apagamento, que promovem relações entre

memória e esquecimento; na delimitação da formação discursiva por regras de formação, entre as quais estão os domínios de memória, contendo as possibilidades de toda produção enunciativa; no conceito de *a priori histórico* e de arquivo, que, igualmente, respondem pelas condições de possibilidade dos discursos e de estabelecer relações históricas entre eles.

Nas formulações de sua genealogia, ao realizar discussões em torno da genealogia e da história, a partir de Nietzsche, Foucault (2013c) recusa as gêneses lineares, as evoluções e a pesquisa da origem. A origem é pensada como o lugar da verdade e a sua pesquisa é recusada por ser uma busca pela essência da coisa, anterior a qualquer influência externa. Para Foucault (*idem*), o que há atrás das coisas é a falta de essência, pois são constituídas por figuras que lhes eram estranhas. Com isso, a genealogia seria não um retorno à origem, mas um demorar-se nos acontecimentos, nos começos relativos, não para traçar sua evolução, mas para flagrar suas diferentes configurações ao longo da história.

Esse procedimento de escavação dos acontecimentos que produzem identidades para o sujeito quilombola na história nos interessa, pois assim como o quilombo não é uma África no Brasil, a identidade quilombola é uma afrodescendência, uma identidade afro-brasileira.

Observando que Nietzsche emprega dois termos em correlação com o termo origem, a saber, emergência e proveniência, Foucault (*idem*) descreve tais noções como segue. A proveniência, enquanto objeto da genealogia, é o pertencimento a um grupo, ordenado não em torno das semelhanças, mas das diferenças. A sua análise permite fazer reaparecerem os acontecimentos perdidos na ideia de unificação do Eu. Essa análise não vai tentar restabelecer uma grande continuidade. Ela é feita na dispersão dos acontecimentos.

Já a análise da emergência é a análise dos pontos de surgimento, “o princípio e a lei singular de um aparecimento” (*idem*, p. 65). Ela não está no termo final, pois os fins são episódios de uma série de submissões. A emergência é a entrada em cena das forças. É o lugar de confronto. Para dar conta das relações entre a genealogia, compreendida como pesquisa da emergência e da proveniência, com a história, Foucault (*idem*) traça algumas distinções, a partir de Nietzsche, entre a história dos historiadores e a história efetiva.

A história dos historiadores pretende julgar tudo com objetividade. A história efetiva não se apoia em constância. Ela inverte a relação entre irrupção do acontecimento e continuidade. A história tradicional se obstina pelo longínquo, pelas épocas mais nobres. A história efetiva se ocupa do próximo. Na história dos historiadores, o gosto pessoal não deve aparecer. A história efetiva não teme ser um saber perspectivo, fazer apreciações.

Essa discussão empreendida por Foucault interessa ao nosso trabalho, na medida em que pretendemos traçar algumas considerações acerca da tensão entre os saberes científico e

institucionalizados, que são a Historiografia, a Sociologia e a Antropologia, com o saber dominado das pessoas que vivem na comunidade quilombola de Jmary dos Pretos, propondo pensar a identidade do sujeito quilombola nessa tensão entre diferentes modos de enunciá-lo.

Isso implica pensar, a partir de Foucault, uma concepção de História deslocada da tradicional, pois a história sempre tem diversas formas de ser contada, e esta é apenas “uma” história do sujeito quilombola, e não “a” história. Nossa abordagem arqueogenealógica situa-se no presente e não apenas em um passado longínquo, e também não concebe a identidade quilombola como essencial e incólume à interferência de outras identidades.

Outra vertente historiográfica latente na concepção foucaultiana de história são os trabalhos da Nova História. Essa expressão tornou-se conhecida na França com o título “*La nouvelle histoire*”, de uma coleção de ensaios editada por Jacques Le Goff, um estudioso do medievo francês que participou da edição de coleções de ensaios sobre “novos problemas”, “novas abordagens” e “novos objetos” (BURKE, 2011). A nova história “é uma história *made in France*, o país da *nouvelle vague* e do *nouveau roman*, sem mencionar *la nouvelle cuisine*. Mais exatamente, é a história associada à chamada *École des Annales*, agrupada em torno da revista *Annales: économies, sociétés, civilisations*” (idem, p. 9-10).

A revista *Annales* foi fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch, em 1929, como veículo difusor de sua abordagem da história, inspirados pela revista *Année Sociologique*, de Emile Durkheim. A nova história e a revista estão associadas à geração seguinte em nome de Fernand Braudel. Nos anos de 1970/80 a denominação nova história é utilizada para se referir às reações ao paradigma tradicional ocorridas em diversos lugares. Trata-se de um movimento plural que se caracteriza como “a história escrita como uma reação deliberada contra o paradigma tradicional” (idem, p. 10), esse último relacionado à história rankeana, associada a Leopold Von Ranke, e que se estabeleceu como “a” maneira de se fazer história.

Vê-se, pois, que a nova história possui uma ancestralidade longínqua, pois a busca por novos paradigmas de história é constante. No entanto, interessa-nos essa corrente que remonta a *Annales* e que suscita questões como objetos de estudo, fontes de pesquisa, métodos, etc.

Burke (idem) resume em seis pontos as diferenças entre a história tradicional e a nova história. Achamos pertinente fazer a exposição desses pontos na medida em que estão em consonância com as exposições de Foucault (2013c) vistas anteriormente acerca da relação da história dos historiadores com a história efetiva. Vejamos.

Em primeiro lugar, a história tradicional é essencialmente política, ao passo que a nova história se interessa por todas as atividades humanas, por compreender que tudo tem uma história. Por isso, é também denominada de história total. Nesse sentido, podemos

encontrar nos trabalhos de Foucault e de autores contemporâneos a ele pesquisas genealógicas sobre os mais diversos objetos, tais como a loucura, o hospital, a prisão, dentre outros.

De forma semelhante, Le Goff (1994, p. 87, grifos do autor) elegeu como um dos objetos de investigação histórica o cotidiano, alinhando-se às propostas da nova história porque “nasce do desejo de encontrar um contraponto para os fastos da ‘grande história’, da tendência para dar lugar na história aos homens sem qualidade”.

Em segundo lugar, a história tradicional é pensada como narrativa de acontecimentos, enquanto a nova história ocupa-se da análise das mudanças nas estruturas social e econômica. Com isso não se está dizendo que a nova história negue o acontecimento tal como essa noção é compreendida por Foucault, mas sim que ela abandona as narrativas sequenciais, lineares, evolutivas, como Foucault também o faz, para voltar-se para as mutações na história. Um exemplo desse tipo de estudo citado por Burke (2011) foi realizado por Braudel em *O Mediterrâneo*, publicado em 1949, mormente na terceira parte, na qual estuda as mudanças de longa duração no século XVI, ponto de vista que é contestado por outros autores.

O terceiro ponto refere-se ao fato de a história tradicional oferecer uma visão de cima, dos grandes feitos dos grandes homens, ao passo que a nova história é vista de baixo, com a opinião das pessoas comuns, dos homens infames, como denomina Foucault (2006b), cujos trabalhos também evidenciam a experiência dessas pessoas na mudança social.

O quarto ponto aponta que a história tradicional se baseia no documento oficial, produzido e preservado em arquivos pelo governo, os quais expressam sua visão. A nova história olha para uma maior variedade de fontes, em diferentes modalidades de suportes e materialidades de linguagem. Tal empreendimento pode ser verificado nas investigações de Foucault que incidem em diferentes superfícies de emergência e instâncias que falam sobre um dado objeto (idem, 2008a).

Burke (2011) considera também, e este é o quinto ponto, que a história tradicional olha para as ações individuais, ao passo que a nova história se ocupa das ações individuais e coletivas. Nesse sentido, Michel Foucault, ao se interessar por vidas como de Pierre Rivière e Herculine Barbin, realizou uma história das formas de exclusão dos sujeitos anormais, inserindo a história dessas vidas paralelas em um contexto social mais amplo.

Por fim, a história tradicional possui uma pretensão de objetividade e de reconstrução da verdade dos fatos, já que se considera “a” voz da história. A nova história, por outro lado, considera inevitável olhar para o passado de um ponto de vista, já que ela trabalha com várias vozes e sabe que a voz do historiador é apenas mais uma, marcada por um lugar social. Como vimos, para Foucault (2013c), a história efetiva não se esquiva de ser um saber perspectivo.

Outras questões que a noção de história discutida por Foucault (2005a) na fase arqueológica suscita, e que se alinha à proposta da nova história, são os conceitos de acontecimento, documento e duração histórica, que emergem no interior de discussão sobre as relações entre o estruturalismo e a história, dos combates feitos entre os estruturalistas e seus adversários, nomeadamente a fenomenologia, o existencialismo e o marxismo.

Nesse sentido, Foucault (idem, p. 287) considera que a história deve ser compreendida “como a análise das transformações das quais as sociedades são efetivamente capazes”, e não como uma forma de reconstruir o passado das grandes nações, como a ideologia burguesa a organizou até o século XX para justificar os processos que levaram ao seu reinado. Assim, as noções fundamentais da história deixam de ser o tempo e o passado e tornam-se a mudança e o acontecimento.

Para exemplificar isso, ele recorre ao método estruturalista de análise das mudanças de forma rigorosa e ao método da nova história que dá novo sentido à noção de acontecimento. O exemplo é de uma análise feita por Dumézil da lenda romana de Horácio, considerada por Foucault (idem) a primeira análise estrutural de uma lenda indo-europeia, que se articula a uma análise histórica, pois “uma análise é estrutural quando ela estuda um sistema transformável e as condições nas quais suas transformações se realizam” (idem, p. 290).

Quanto ao método utilizado pelos novos historiadores, considera-se que dá um sentido novo à noção de acontecimento. Na história serial os acontecimentos e conjuntos de acontecimentos são o tema central. Essa história não focaliza objetos gerais e constituídos por antecipação. Seu objeto é definido a partir de um conjunto de documentos de que dispõe.

A história serial não tem por função “decifrar, através desses documentos, alguma coisa” (idem), mas sim “estabelecer, a partir desses documentos, um certo número de relações” (idem). Em vista desse método, Foucault (idem, p. 291) afirma que

O historiador - observem - não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia; seu trabalho consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernindo a um objeto particular e a uma época determinada, e são as relações internas ou externas desse *corpus* de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador. Graças a este método, e essa é a terceira característica da história serial, o historiador pode fazer emergir acontecimentos que, de outra forma, não teriam aparecido.

O acontecimento era considerado pela história tradicional como aquilo que era conhecido, o visível, identificável direta ou indiretamente, ainda que não houvesse documento

para estabelecê-lo, e o historiador tinha a tarefa de buscar sua causa ou seu sentido, os quais estariam escondidos. Para a história serial, o que se busca é

Fazer aparecer diferentes estratos de acontecimentos, dos quais uns são visíveis, imediatamente conhecidos até pelos contemporâneos, e em seguida, debaixo desses acontecimentos que são de qualquer forma a espuma da história, há outros acontecimentos invisíveis, imperceptíveis para os contemporâneos, e que são de um tipo completamente diferente (FOUCAULT, 2005a, p. 291).

Com essa concepção de acontecimentos em estratos, com alguns mais visíveis, conhecidos e outros invisíveis mesmo a quem vive o momento, Foucault (idem) nos mostra como os acontecimentos que poderiam ser considerados menores podem ser mais importantes do que os grandes acontecimentos. A exemplo, ele mostra que o aumento da quantidade de proteínas ingerida por uma população, que responde pela sua saúde e longevidade, pode ser mais significativo do que a mudança de uma constituição. Esse tipo de acontecimento não pode ser atingido pelos métodos clássicos ou tradicionais, pois somente a análise de séries de documentos frequentemente negligenciados permite alcançá-lo.

Assim, na história serial o acontecimento não se dissolve em proveito da análise causal ou em prol de uma análise contínua, mas de uma multiplicação dos estratos de acontecimentos. Em consequência, as descontinuidades da história se multiplicam. A história é, assim, um emaranhado de histórias sobrepostas, descontinuidades que assinalam outras descontinuidades.

Outra consequência é a descoberta de diferentes tipos de duração que se sobrepõem no interior da história. Foucault (idem, p. 293) postula que “a história não é, portanto, uma duração; é uma multiplicidade de tempos que se emaranham e se envolvem uns nos outros. É preciso, portanto, substituir a velha noção de tempo pela noção de duração múltipla”.

O autor sinaliza para um fenômeno no qual os historiadores se desembarçaram do tempo, da grande duração única que englobava todos os fenômenos humanos. Em lugar da evolução biológica, como vista nas análises da história das sociedades feitas por Taylor a partir de um modelo biológico fornecido pelo evolucionismo de Darwin e criticado por Franz Boas, que englobaria todos os fenômenos e acontecimentos, há múltiplas durações com certo tipo de acontecimentos.

As análises históricas dos tipos de acontecimentos e dos tipos de duração não buscam nos documentos uma interpretação, um sentido escondido por trás ou além deles. Os historiadores tratam dos documentos a partir de suas relações internas e externas. Há uma

tendência em rejeitar a busca por um sentido escondido, bem como a ideia de evolução e os conceitos adjacentes na análise das mudanças na sociedade e das práticas e atividades.

Nesse sentido, vale ressaltar que, nas análises dos enunciados de O Estado do Maranhão, buscaremos analisar quais estratos de acontecimentos podem emergir, relacionando tais enunciados aos saberes que constituem o quilombola em instâncias diversas e durações históricas que se sobrepõem.

No que diz respeito ao conceito de documento, dissertando acerca do que chama de “a crítica do documento”, Foucault (2008a) considera que a história sempre se serviu de documentos, interrogando o que eles diziam e se diziam a verdade, se eram sinceros ou falsificados, informados ou ignorantes, autênticos ou alterados. Com essas questões, buscava-se reconstituir, a partir do que dizem os documentos, o passado de onde emanam, do qual são considerados testemunhas e veículos de uma verdade incontestável. O documento, nesse caso, era tratado como um rastro do passado.

Uma mutação epistemológica provocou alteração na posição da história em relação ao documento. A tarefa deixa de ser interpretar o documento para verificar se diz a verdade ou seu valor expressivo, passando a “trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações” (idem, p. 7).

Dessa maneira, o documento não é mais encarado pela história como testemunha do passado por meio do qual se pode reconstruir o que os homens disseram ou fizeram. A postura diante do documento é de definir unidades, conjuntos, séries, relações. O documento não é mais encarado como a própria memória histórica. A história tradicional se dispunha a memorizar os monumentos do passado e a transformá-los em documentos. A nova história transforma os documentos em monumentos. Ela se volta para a arqueologia, para a descrição intrínseca do monumento.

Com isso, há algumas consequências. Primeiramente, em lugar de definir relações de causalidade, expor os longos períodos, a história constrói séries, define seus elementos, as relações entre esses elementos, entre séries; busca constituir séries de séries, denominadas de “quadros”. Os estratos se multiplicam, desligam-se das cronologias, distinguem-se tipos de acontecimentos importantes, mínimos, breves, de duração média.

A segunda consequência é a importância da noção de descontinuidade nas disciplinas históricas. Para a história tradicional a descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador deveria suprimir. Agora, ela é um elemento fundamental da análise histórica, um conceito operatório.

A terceira consequência é o apagamento de uma história global e o esboço de uma história geral. A primeira tenta reconstituir a forma de uma sociedade, o espírito de uma época. Para tanto, ela apaga os acontecimentos em prol de um elemento central. Já a segunda desdobra o espaço de uma dispersão, interessa-se pelos acontecimentos.

A quarta consequência são os problemas metodológicos, como a constituição de *corpus* coerentes e homogêneos de documentos, o estabelecimento de um princípio de escolhas, a definição do nível de análise e dos elementos que lhe são pertinentes, especificação de um método de análise, a delimitação dos conjuntos e dos subconjuntos que articulam o material estudado, das relações que permitem caracterizar um conjunto.

Le Goff (1990), por seu turno, considera o documento ao lado do monumento como tipos de materiais dos quais os historiadores se ocupam. Ambos resultam de uma escolha feita pelos agentes da história e pelos historiadores. Os monumentos são encarados como herança do passado e os documentos como uma escolha do historiador.

Desde a antiguidade romana o monumento ganhou sentido de obra comemorativa, cuja função é perpetuar a memória de um feito. Já o termo documento entrou para a linguagem jurídica com o sentido de prova. Ele ganhou sentido de testemunho histórico no início do século XIX. No final desse século e início do século XX, a história positivista encontra no documento o fundamento do fato histórico, prova histórica, ainda que resultante de escolha e decisão do historiador. O documento é encarado como dotado de uma objetividade oposta à intencionalidade do monumento. O fato de ser escrito o faz ser encarado como testemunha.

No final do século XIX, esses dois materiais se transformam para o historiador. Com a escola positivista ocorre o triunfo do documento sobre o monumento, coincidindo com o triunfo do texto. O desenvolvimento da imprensa e da fotografia revolucionaram ainda mais esse caráter do documento. Torna-se indispensável ao historiador recorrer ao documento.

Com os fundadores de *Annales* houve uma ampliação do conteúdo do termo documento, o que favoreceu a explosão do documento a partir de 1960, levando a uma revolução documental em termos de quantidade e qualidade. Com isso, há um interesse pelos acontecimentos que dizem respeito não só aos grandes homens, mas também às massas dormentes. Caminha-se em direção à história serial, na qual, conforme Le Goff (*idem*), a unidade de informação privilegiada não é mais o fato que conduz ao acontecimento e à história contínua, mas o dado que leva à série, à história descontínua. Assim, a crítica do documento, que se inicia na Idade Média, se aperfeiçoa com os positivistas, como uma procura pela autenticidade, e ganha consistência com os fundadores de *Annales*.

Assim, Le Goff (1990) postula que não existe documento objetivo, primário, o que considera uma ilusão positivista, que ligava o documento a uma prova de boa-fé. O documento é um produto da sociedade que o fabricou. Sua análise como monumento permite ao historiador usá-lo com pleno conhecimento de causa. Esse intervém na escolha de documentos, extraindo-o do passado, preferindo-o em relação a outros. Assim, o documento resulta de uma montagem consciente ou não de épocas distintas. Ele é monumento, por resultar desse esforço da sociedade em impor uma determinada imagem de si.

O documento deve ser submetido a uma crítica mais radical, que não se restringe a provar sua autenticidade ou falsidade, ou atribuir sua datação. Transformar o documento em monumento é assumir uma nova atitude, desmontando-o, evidenciando seu caráter de monumento e buscando, por uma crítica interna, as condições históricas de sua produção. Essa postura do analista diante do documento também deve ser feita com o texto teórico, o que implica encará-lo não como veículo da verdade do passado, mas como apenas uma fonte dentre tantas outras, com a qual não se irá reconstituir o passado. Isso implica também uma opção metodológica (quarta consequência apontada por Foucault (2008a)), que, aqui, consiste em analisar um *corpus* de enunciados dispersos, tratando os mais representativos, empreendendo uma análise no nível do acontecimento, das instituições, das práticas e dos conjuntos unidos por relações temáticas.

Assim, a história do sujeito quilombola que pretendemos realizar aqui tem como ancoragem as propostas arqueogenealógicas de Foucault e também a visão da nova história. Passemos à segunda fase de Foucault.

2.1.2 Discurso e poder: a genealogia do sujeito em práticas divisoras

Destacaremos, agora, as discussões acerca do poder realizadas por Foucault na genealogia do poder. Nesse momento, ele analisou a relação entre racionalização e poder como um processo em vários campos, cada um com uma referência a uma experiência fundamental, como a loucura, a doença, a morte, o crime, a sexualidade. Sua proposta de análise da economia das relações de poder distancia-se das demais porque ela é mais empírica, mais diretamente ligada à nossa situação presente, implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática e considera as formas de resistência às diferentes formas de poder.

A propósito disso, é de uma experiência de trabalho no hospital psiquiátrico durante três anos, na década de 1950, que nasce a obra “História da Loucura”. Igualmente,

influenciaram a escrever “Vigiar e punir” o trabalho como psicólogo em uma prisão francesa, e a visão de pessoas sendo presas na Tunísia por motivos políticos (FOUCAULT, 2004b).

Diante disso, salientamos que, para Foucault (2013b), a concepção de poder não é a mesma adotada pela teoria jurídica clássica, nem a concepção marxista. No caso da noção jurídica ou liberal do poder político, tem-se uma concepção de poder como um bem possuído e que pode ser cedido por meio de um contrato. Já na concepção marxista ele é posto em termos de sua funcionalidade econômica, pois a função do poder seria manter relações de produção e reproduzir a dominação de uma classe sobre outra. Em uma, o modelo para conceber o poder político é a circulação e troca de bens; em outra, é a economia.

Já em Foucault, o poder é compreendido 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 as identidades e as diferenças são investigadas.

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).

Esse modo de ação a que se chama “poder” não se confunde com as relações de comunicação. Mesmo assim, esses domínios não se separam. O domínio da comunicação, como forma de fabricação de sentidos, de agenciamento de signos e de estabelecimento de ação entre os homens, apoia-se no domínio das relações de poder e das capacidades objetivas. Consoante Foucault (*idem*, p. 241),

as relações de comunicação implicam atividades finalizadas (mesmo que seja apenas a “correta” operação dos elementos significantes) e induzem efeitos de poder pelo fato de modificarem o campo de informação dos parceiros. Quanto às relações de poder propriamente ditas, elas se exercem por um aspecto extremamente importante através da produção e da troca de signos.

A comunicação, especialmente a midiática, implica a aplicação de capacidades objetivas e liga-se a relações de poder. Daí decorrem algumas especificidades das relações de poder: o exercício de poder é um modo de ação de alguns sobre outros. O poder, assim, não é algo que esteja concentrado ou que seja distribuído para poucos; não é um consentimento, uma renúncia à liberdade, uma transferência de direito, algo que seja possuído por todos e

delegado a alguns; o exercício do poder é da ordem do governo. Consiste em conduzir condutas e em ordenar a probabilidade; o poder só se exerce sobre sujeitos livres, que possuem um campo de possibilidades para condutas, reações e comportamentos.

No século XVI o termo governo referia-se à “maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos” (FOUCAULT, 2009, p. 244). Governar, nesse sentido, é agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos. A violência, a luta, o contrato e a aliança voluntária são instrumentos de poder que não se confundem com esse conceito de poder como exercício. A liberdade é condição de exercício do poder. Assim, no centro das relações de poder estão o desejo e a liberdade.

Foucault (idem) propõe analisar as relações de poder nas instituições para, a partir daí, analisar as instituições. Isso exige o estabelecimento de alguns pontos, a saber: 1) O sistema das diferenciações que permitem agir sobre a ação dos outros, que são condições e efeitos. A exemplo, há diferenças no estatuto de quem pode falar no Jornal O Estado sobre o quilombo, e quase nunca é o quilombola. Isso tem a ver com os lugares ocupados pelos sujeitos e com o valor que se atribui à sua fala; 2) o tipo de objetivos perseguidos por aqueles que agem sobre a ação dos outros, que pode ser manter um privilégio ou exercer uma profissão; 3) as modalidades instrumentais. O poder jornalístico se exerce pelos efeitos da palavra e pelo retorno financeiro que sua circulação pode trazer; 4) as formas de institucionalização. Trata-se, nesse caso, de uma instituição de comunicação que é familiar e política ao mesmo tempo; 5) os graus de racionalização: o funcionamento das relações de biopoder para os quilombolas é em função do custo que pode ser evitado.

As relações de poder não podem ser estudadas apenas nas instituições ou na política, pois elas estão difundidas em toda a rede social. Assim, são múltiplas as formas e lugares de governo dos homens uns pelos outros. O estado é uma das formas e lugares de exercício de poder. É a mais importante e à qual as demais se referem “porque se produziu uma estatização contínua das relações de poder” (idem, p. 247). Por isso, “poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado” (idem).

Os temas do biopoder, biopolítica, governamentalidade e normalização são estudados por Foucault na genealogia do poder (e alguns consideram que também na genealogia da ética), em investigações sobre as sociedades de soberania (FOUCAULT, 1999a), na qual o soberano exerce um poder de execução, as sociedades disciplinares (idem, 2013e), nas quais o poder objetiva formar corpos dóceis e úteis, e as sociedades de normalização (idem, 1999b), nas quais o mecanismo de poder predominante é o biopoder, um poder exercido sobre a vida

da população, e não mais sobre a morte de indivíduos, e nas quais a Medicina é um saber-poder, uma técnica de intervenção que tem uma função normalizadora.

Foucault (1999a) postula que, no século XIX, houve a assunção da vida pelo poder, uma tomada do homem pelo poder como ser vivo, fenômeno que caracteriza a estatização do biológico. Para compreender essa mutação do poder sobre o homem, ele situa as três estratégias do poder, quais sejam: a soberania, a disciplina e a biopolítica. Cada uma refere-se a um desses tipos específicos de sociedade anteriormente mencionadas.

Na sociedade de soberania, o direito de vida e de morte era um atributo fundamental postulado pela teoria clássica da soberania. Para o soberano, esse direito significava fazer morrer e deixar viver. O súdito era neutro do ponto de vista da vida e da morte (nem vivo nem morto). Pela vontade do soberano, ele teria o direito de viver ou de, eventualmente, ser morto. Assim, esse direito se exercia tendendo ao lado da morte, pois o direito do soberano sobre a vida se exercia quando ele poderia fazer morrer.

Nos séculos XVII e XVIII apareceram técnicas de poder centradas no corpo individual. Consistiam em procedimentos para assegurar a distribuição espacial dos corpos individuais (separação, alinhamento, colocação em série e em vigilância) e organização de um campo de visibilidade em torno desses corpos, técnicas para aumentar a força dos corpos com exercícios, treinamento, etc., e técnicas de racionalização e economia de um poder a ser exercido de forma menos onerosa, por meio de um sistema de vigilância, hierarquias, inspeções, relatórios, etc. São tecnologias disciplinares do trabalho (FOUCAULT, 2013e).

Na sociedade disciplinar, “o comando social é construído mediante uma rede difusa de dispositivos ou aparelhos que produzem e regulam os costumes, os hábitos e as práticas produtivas” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 42). Essa sociedade funciona por meio de instituições disciplinares (prisões, fábricas, hospitais, escolas, universidades, etc.) destinadas a assegurar a obediência a suas regras e seus mecanismos de inclusão/exclusão. Isso ocorre pelo fornecimento de explicações lógicas das razões da disciplina. É assim que o poder disciplinar funciona sancionando e prescrevendo comportamentos normais e/ou desviantes e foi essencial para a consecução dos objetivos da primeira fase do capitalismo.

No final do século XVIII aparece outra tecnologia de poder, que não exclui a técnica disciplinar, mas a integra, modifica-a parcialmente, utiliza-a implantando-se nela. Essa nova técnica se aplica à vida dos homens. Não ao homem-corpo, mas ao homem-espécie, homem ser vivo, e caracteriza a sociedade de controle (DELEUZE, 1990), “aquela (que se desenvolve nos limites da modernidade e se abre para a pós-modernidade) na qual mecanismos de

comando se tornam cada vez mais ‘democráticos’, cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 42).

Isso ocorre porque os comportamentos são interiorizados pelos sujeitos e o poder se exerce com auxílio de máquinas que organizam o cérebro (em sistemas de comunicação, redes de informação, etc.) e o corpo (em sistemas de bem-estar, atividades monitoradas, etc.). Na sociedade de controle, há uma intensificação e síntese dos aparelhos de normalização de disciplina que se exercem em nossas práticas cotidianas e ordinárias, estendendo os locais estruturados de instituições em redes flexíveis e flutuantes, e não apenas nas instituições fechadas, como na disciplina.

Enquanto a disciplina funciona em relação ao corpo individual, com vigilância, treino, utilização e, eventualmente, punição, a nova tecnologia dirige-se à massa global dos homens, aplicando-se aos processos que os afeta, como o nascimento, a morte, a produção, a doença. Na disciplina, tem-se uma anátomo-política do corpo humano e nessa nova tecnologia de poder tem-se uma biopolítica da espécie humana.

Nas palavras de Foucault (1999a, p. 289-290), nesse biopoder “trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc.”. Esses processos, junto com problemas econômicos e políticos, construíram o objeto de saber e alvos de controle inicial da biopolítica no século XVIII. As pesquisas demográficas também começam nessa época, com levantamentos estatísticos desses fenômenos.

Trata-se do controle da natalidade, da morbidade, não em termo de epidemias (da morte iminente), mas de endemias (morte permanente), ou seja, das características das doenças reinantes em uma população, porque subtraem a força e diminuem o tempo de trabalho, causam custos econômicos, porque não se produz e ainda se deve tratar a doença.

Nesse momento, a Medicina assume uma função maior na higiene pública, antes atribuída à polícia, “com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população” (idem, p. 291).

A biopolítica também se ocupa da velhice como forma de subtração de um sujeito produtivo, dos acidentes, das enfermidades, das anomalias diversas. Introduz instituições de assistência, mecanismos de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc. Surge também a preocupação com o meio ambiente e sua repercussão na população. Desses problemas, a biopolítica extrai seu saber e define o campo de intervenção de seu poder.

A noção de população, como corpo múltiplo, com inúmeras cabeças, é um problema político, científico, biológico e de poder. Trata-se de fenômenos coletivos, de séries e considerados numa longa duração. Os mecanismos da biopolítica vão tratar de previsões, estimativas estatísticas, mediações globais para estabelecer mecanismos reguladores.

Esses mecanismos buscam não uma disciplina, mas a regulamentação. Buscam otimizar a vida da população de forma global, levando em conta os processos biológicos da espécie. A regulamentação é esse poder de fazer viver e deixar morrer. A morte, para Foucault (1999a), tornou-se um objeto tabu mais do que o sexo. Desaparecem os rituais da morte, da execução, como espetáculo a ser contemplado, desde o fim do século XVIII e ela torna-se aquilo que se quer esconder. A morte passa a estar do lado de fora do biopoder, pois esse passa a ter domínio sobre a mortalidade, ou seja, a morte como estatística.

Dessa forma, o poder soberano passa a não bastar para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em explosão demográfica e em industrialização. A disciplina se instala como tecnologia de acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento, para torná-lo dócil e útil. Nos séculos XVII e XVIII, essa acomodação ocorreu no âmbito de instituições como quartéis, escola, hospital, oficina. No final do século XVIII, há a acomodação sobre os fenômenos da população, com o biopoder.

Há, assim, de um lado a série corpo – organismo – disciplina – instituições, e, de outro, a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado. A disciplina pode estar localizada na dimensão estatal e a regulamentação em nível subestatal. Esses dois mecanismos também podem se articular. Há diversos mecanismos regulamentadores que incidem sobre a população, induzindo comportamentos, que são vinculados à localização do *habitat*, regras de higiene que garantem a longevidade, os cuidados com as crianças, a escolaridade.

Na disciplina, o poder funciona por um controle minucioso das operações do corpo, esquadrihando o tempo, o espaço e os movimentos. Nesse mecanismo de poder, é o fato de ser visto sem cessar que mantém sujeito o indivíduo disciplinar. Nas sociedades de normalização, o biopoder é revestido de uma eficácia produtiva e seu funcionamento é possibilitado pela biopolítica da espécie humana, cuja possibilidade é devida à intensificação da estatização do biológico, no século XIX, promovendo a governamentalidade (FOUCAULT, 2013f) da espécie humana pelo biopoder.

O biopoder “é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e rearticulando” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 43). Quando esse mecanismo de poder se torna algo vital, integrado à vontade dos indivíduos ele se torna

efetivo. Assim, no biopoder, “o que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 43).

A Medicina torna-se um saber técnico importante a partir do século XIX por ser “um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores” (FOUCAULT, 1999a, p. 302).

Entre a disciplina e a regulamentação circula a norma. Para Foucault (idem), “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar”. A sociedade de normalização é caracterizada pelo cruzamento da norma disciplinar com a norma de regulamentação. O poder que nela age desde o século XIX incumbiu-se da vida. É o biopoder.

Dessa maneira, é no século XIX que ocorre uma transformação no direito político, instalando-se um direito de fazer viver e de deixar morrer, transformação que já vinha sendo operada desde o final do século XVIII. Essa questão já estava formulada nos juristas do século XVII e XVIII, mas o que Foucault (idem) analisa para compreender essa transformação são os mecanismos, as técnicas, as tecnologias de poder. Esse estudo também é feito no volume 1 da “História da sexualidade” (citado aqui como “FOUCAULT, 1999b”).

Na transição do antigo regime para a sociedade disciplinar a biopolítica foi posta a serviço da acumulação capitalista, pois o controle sobre o corpo é essencial para seu desenvolvimento. Na sociedade disciplinar os efeitos do biopoder eram parciais, pois a disciplina tinha como lógica a fixação dos indivíduos em espaços fechados e o controle do seu tempo. Esse mecanismo não conseguiu gerir a vida dos indivíduos em sua totalidade, na sua consciência, no seu corpo e nas suas atividades, para torná-lo produtivo. A isso, correspondeu a resistência do indivíduo. O biopoder assume uma função qualitativa, uma relação aberta e expressiva. Ele se estende pela consciência, pelo corpo populacional e pelas relações sociais.

Cabe também destacar que Deleuze (1990) situa a emergência das sociedades de controle após a Segunda Guerra Mundial como um efeito da crise das instituições disciplinares, que funcionam pelo confinamento. As sociedades de controle possuem técnicas que agem ao ar livre. Os diferentes modos de controle são variações que não se separam. São parte de um mesmo sistema com linguagem numérica, uma espécie de modulação. Embora esse autor considere que as sociedades de controle estejam substituindo a sociedade e os mecanismos disciplinares, consideramos que há um modo de ação combinado entre diferentes estratégias de poder, como proposto por Foucault (1999a).

As sociedades de controle, e tudo que nelas funciona, representam uma mutação do capitalismo. Assim, os indivíduos nela são identificados por uma cifra, uma senha, como linguagem de controle, e com a qual se acessam informações. As massas populacionais constituem uma amostra, dados, mercado, bancos. Elas também são caracterizadas pelo tipo de máquinas que utilizam, que são as máquinas de informática e computadores, passíveis de perigos como a interferência, a pirataria e os vírus.

Em relação à nossa pesquisa, salientaremos a pertinência desses estudos sobre disciplina, regulamentação, biopoder, biopolítica, governamentalidade e normalização para nos auxiliar a discutir os enunciados da terceira série enunciativa, que mostram como ocorre a gestão da vida da população quilombola pela promoção de biopolíticas, com as quais o governo assume a responsabilidade de tornar tais sujeitos produtivos e saudáveis, munindo-se de um discurso de cidadania. Nesse processo, funcionam tanto a disciplina como a regulamentação. Por hora, vamos passar à discussão da terceira época de Foucault.

2.1.3 Verdade e subjetividade: a genealogia do sujeito em práticas de si

Os estudos de Foucault que compõem a terceira fase são essencialmente os textos que versam sobre as técnicas de si, que delineiam uma ética e uma estética da existência. O projeto de escrever uma história da sexualidade inaugura esses estudos. Foucault propôs-se a elaborar uma coletânea e expõe, em uma entrevista (FOUCAULT, 2004c), ter tido dificuldade na execução desse projeto, além de não ter conseguido fazer uma pesquisa empírica. O resultado disso expressa-se no deslocamento temporal realizado após estudar a vontade de saber (no volume 1) sobre a sexualidade nos séculos XVIII e XIX, fazendo-o se voltar para o mundo greco-romano e o início do Cristianismo para estudar a sexualidade nos volumes 2 e 3, o que explica a dificuldade na leitura desses textos sem conhecer essa filosofia clássica.

Tive, deste modo, de mudar o projeto geral: no lugar de estudar a sexualidade nos limites do saber e do poder, ensaiei uma pesquisa mais alta: como era constituído, para o sujeito mesmo, a experiência de sua sexualidade como desejo. Para clarear esta problemática, fui levado a considerar textos gregos e latinos muito antigos, o que demandou de mim muita preparação, muito esforço, fato que me causou, até o fim, incertezas e hesitações (idem, p. 73).

Esses estudos são simultâneos às aulas que ministrou no *Collège de France*, com conteúdo semelhante. As discussões sobre as técnicas de si são reflexões sobre práticas de

subjetividade que se ligam a práticas de obtenção da verdade. É emblemático o exemplo mostrado por Foucault (1993), extraído de um livro sobre tratamento moral da loucura, no qual o psiquiatra utiliza um método terapêutico em que o paciente que sofre de doença mental deve reconhecer que é louco e nisso consiste a sua cura. No século XVII e XVIII se denominava essas práticas de “as terapias da ‘verdade’” (idem, p. 204, grifos do autor) e consistia em o louco reconhecer que as suas alucinações não tinham relação com a realidade. Nesse método, há a transposição para a psiquiatria de um procedimento por muito tempo utilizado na instituição religiosa e na judiciária, em que

declarar alto e bom som e de maneira inteligível a verdade acerca de si próprio – isto é, confessar – foi durante muito tempo considerado no mundo ocidental quer como uma condição de redenção dos próprios pecados, quer como um item essencial da condenação dos pecadores (idem).

Esse exemplo do psiquiatra que extrai a verdade do louco mostra a relação entre individualidade, discurso, verdade e coerção. É nisso que consiste a obrigação de dizer a verdade acerca de si, que se manifesta também na prática da confissão e no postulado de que, para ser salvo, cada um precisa saber quem é e dizê-lo a outra pessoa. É nesse conjunto de práticas que Foucault (1993) reflete sobre a genealogia do sujeito moderno, sobre a constituição do sujeito através da história que leva à moderna concepção do eu.

Nesse conjunto de estudos, Foucault buscou estabelecer uma genealogia da moral pela investigação das relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência de si em um jogo da verdade (FOUCAULT, 1998). A verdade, compreendida como um fato histórico, não é a extração do que há de verdadeiro nos conhecimentos, “mas uma análise dos “jogos de verdade”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso” (idem, p. 12, grifos do autor).

A moral greco-romana difere da que nasce com o Cristianismo. Na Antiguidade, havia moral voltada para a ética e moral voltada para o código. Havia também regras de conduta regulando a vida de cada um. Na Antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral e a procura de uma ética da existência era um esforço para afirmar a própria liberdade e dar uma forma à própria vida, que poderia ser reconhecida por si e pelos outros, além de servir de exemplo para a posteridade. É nisso que consistia a elaboração da própria vida como uma obra de arte, que estava no centro da experiência moral na Antiguidade.

No cristianismo, com os princípios de obediência à vontade de Deus e ao texto religioso, a moral assume a forma de um código de regras. Assim, “da Antiguidade ao cristianismo, passou-se de uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal

a uma moral como obediência a um sistema de regras” (FOUCAULT, 2004c, p. 74). Atualmente, a moral vigente é a da vontade de ser um sujeito ético de sua existência, para afirmar sua liberdade e auxiliar na conduta de outros sujeitos. Assim,

o sujeito se constitui por meio das práticas de assujeitamento, ou de uma maneira mais autônoma, através das práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade, desde (bem entendido!) de um certo número de regras, estilos, convenções que se encontra no meio cultural (idem, p. 75).

Nesse sentido, o que se busca analisar é a genealogia do sujeito. Essa discussão nos auxiliará a compreender a constituição do sujeito quilombola em práticas de liberdade a partir de elementos da sua cultura, como o tambor de crioula, o tambor de mina, e os encontros de comunidades quilombolas. Ao tratar das técnicas de si, Foucault (2004d, p. 79-80) as divide em quatro grandes grupos, a saber:

1) as técnicas de produção graças as quais podemos produzir, transformar e manipular objetos; 2) as técnicas de sistemas de signos, que permitem a utilização de signos, de sentidos, de símbolos ou de significação; 3) as técnicas de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, submetendo-os a certos fins ou à dominação, objetivando o sujeito; 4) as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade.

Esses quatro tipos de técnicas interagem entre si. Interessa-nos discutir esse último tipo, embora todas possam funcionar em conjunto. Elas estão associadas a um tipo de dominação. São formas de educação e de transformação dos indivíduos, implicando na aquisição de aptidões e atitudes.

As técnicas de produção foram analisadas por Marx em “O capital”. As técnicas de sistema de signos, aplicam-se ao estudo das ciências da linguagem. Já o terceiro e o quarto tipo foram estudados por Foucault, ao analisar, por exemplo, a gestão dos indivíduos considerados loucos no interior e exterior dos manicômios. É a isso que ele chama governamentalidade, ou seja, o “encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (idem, p. 80), de maneira inter-relacionada, afinal, o governo é a articulação entre a condução dos indivíduos pelos outros e a condução de si.

Ao estudar o último conjunto de técnicas, Foucault (2004d) analisou a genealogia das técnicas de si em dois contextos diferentes, quais sejam: 1) a filosofia greco-latina dos primeiros dois séculos do início do Império Romano; 2) O Cristianismo e os princípios monásticos da aplicação a si, dos séculos IV e V, do Baixo-Império. Nesses estudos, ele analisa o sujeito do ponto de vista teórico e das práticas de si, do cuidado de si.

Para os gregos, o cuidado de si era um dos princípios da vida na cidade, uma regra de conduta da vida social e pessoal e um fundamento da arte de viver. Na Antiguidade o princípio moral que guiava os sujeitos era o “conhece-te a ti mesmo” (idem). Na cultura greco-romana, ele deu lugar ao cuidado de si. Isso tem a ver com as transformações dos princípios morais da sociedade ocidental. No mundo moderno o conhecimento de si constitui o princípio fundamental.

Existem diferentes formas de cuidado de si e diferentes formas de si. Foucault (idem) mostra as principais características do cuidado de si nos textos filosóficos analisados por ele. Neles, o si com o qual se deve ter cuidado é o mesmo, a identidade. Esse cuidado de si está no cuidado da alma, não como substância, mas com a atividade. O cuidado de si deve ser buscado no exame da alma. Platão e todos os platônicos dão privilégio ao princípio délfico “conhece-te a ti mesmo”, que será invertido no período helenístico e greco-romano com o destaque para o cuidado de si, não mais para o conhecimento de si.

O tema socrático do cuidado de si torna-se um tema filosófico comum e universal, seguido pelos epicuristas e estoicos. Ele constitui “uma atividade irradiada, uma rede de obrigações e de serviços nos quais o indivíduo deve cumprir sua obrigação para com sua alma” (idem, p. 87).

Já no que concerne às diferentes atividades de cuidado de si, nesse conjunto de textos que Foucault (idem) analisa, há os retiros, as atividades de lazer, a meditação, a escrita. Nesse último caso, trata-se de tomar notas sobre si mesmo, que poderão ser relidas, escrever a amigos para ajudá-los, conservar cadernos para relembrar as verdades que precisa reativar para si mesmo. Daí decorre o seu conceito de escrita de si (idem, 1992).

No período helenístico, a escrita prepondera e a atividade de escrita constante caminha paralelo ao cuidado de si. Agora, o si é algo sobre o qual se escreve, um tema e objeto (sujeito) da atividade escrita. Um novo cuidado de si implica uma nova experiência de si. Abre-se todo um campo de experiência antes não existente (escrita, vigilância, leitura).

A escrita de carta, como prática de si, é a transcrição da recordação do que o indivíduo fez, não do que pensou. Essa é a diferença da prática dos períodos helenístico e imperial em relação à prática monástica: a transcrição dos atos e não dos pensamentos. Isso prefigura

também a confissão cristã. O gênero carta é o início do exame de consciência. Depois, vem a escrita de diários, na época cristã, ressaltando a noção de combate da alma.

Ao analisar os temas presentes em Marco Aurélio, Foucault (2004d) mostra que a cultura de si é orientada para a alma, mas também dá importância aos aspectos relacionados ao corpo. Outro tema é a *ars erótica*, o amor homossexual, que será reencontrado na vida monástica cristã. O exame de consciência, que se pratica no fim do dia, é outra prática de si.

Foucault (idem, p. 92-93) fala de três técnicas de si da filosofia estoica: “as cartas aos amigos e o que elas revelam de si; o exame de si mesmo e de sua consciência, que compreende a avaliação daquilo que foi feito, daquilo que deveria ter sido feito, e a comparação dos dois” e também a *askêsis*, que é um ato de memorização. Trata-se de “um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode obter, assimilar a verdade, e transformá-la em um princípio de ação permanente” (idem, p. 93). Há uma quarta técnica de si que é a interpretação dos sonhos.

Desse modo, o objetivo da filosofia grega era a transformação do indivíduo. A confissão, falar a verdade de si, ocupava pouco lugar nessa prática, cujo objetivo era armar o indivíduo com preceitos que permitissem conduzir a si próprio. O discurso do mestre é considerado importante, pois é ele quem tem a função de falar, e não o discípulo. A ligação com o mestre é provisória e o discípulo deve atingir um grau de autonomia.

Alguns filósofos estoicos do período imperial, em que nascia o Cristianismo, concederam importância ao exame de consciência, em virtude da importância dada à vida comunitária nas escolas filosóficas dos pitagóricos e epicuristas e ao valor atribuído ao modelo médico na filosofia epicurista ou estoica.

O exercício estoico do auto-exame era uma forma de confissão a si próprio. Havia também a confissão a outrem: um amigo, guia, conselheiro, prática desenvolvida por diversas escolas filosóficas, como a epicurista e a estoica. O auto-exame e a confissão na filosofia antiga podem ser considerados jogos de verdade, não com o objetivo de descobrir uma verdade secreta no interior do indivíduo, mas para “abrir no indivíduo um espaço onde a verdade pudesse surgir e actuar como uma força real através da presença da memória e da eficiência do discurso” (idem, 1993, p. 212).

Assim, na filosofia grega e latina o “eu” se constitui pela força da verdade, que se encontra na atitude mnemônica do indivíduo e na qualidade retórica do discurso do seu mestre. Por isso, no mundo antigo, as tecnologias do eu estão ligadas à arte da memória e à arte da persuasão. A interpretação de si, a observação de si, a hermenêutica de si vão intervir nas tecnologias do eu com o Cristianismo, quando nasce essa análise interpretativa do sujeito.

No cristianismo, a principal técnica de si é a confissão, que é um jogo de verdade. A outra é o exame de si, compreendido em relação a dois princípios cristãos: obediência e contemplação. O si deve se constituir a si pela obediência. O monge deve ser obediente ao mestre. A contemplação é a obrigação de voltar o pensamento unicamente para Deus.

O cristianismo é uma confissão, como caracteriza Foucault (1993), o que significa que é um tipo de religião que impõe a seus seguidores a obrigação de verdade: crer na verdade das palavras do livro, aceitar as decisões de autoridades em matéria de verdade, ser fiel aos dogmas, crer nas coisas e mostrar que crê nelas. Todo cristão tem o dever de saber o que acontece com ele próprio e dar testemunho público contra si próprio.

A obrigação imposta aos cristãos de manifestar uma verdade acerca de si mesmo é o estado de penitência, no qual há a explicação das faltas cometidas. Essa apresentação precede a penitência e concerne no reconhecimento do fato, à exposição da verdade do fato. Na penitência, a punição de si é indissociável da expressão voluntária de si próprio. Os procedimentos para revelação da verdade são múltiplos e complexos. Alguns privados outros públicos. A expressão verbal de si como pecador tem o objetivo não de dizer a verdade sobre o pecado, mas sim sobre o verdadeiro ser do pecador.

A prática da confissão nas instituições monásticas, nos primeiros séculos do Cristianismo, estava próxima da confissão pagã das escolas filosóficas, já que a filosofia grega tinha grande influência no mundo oriental. Os mosteiros eram considerados as verdadeiras escolas de filosofia. Assim, há uma transferência para a espiritualidade cristã de tecnologias do eu provindas das práticas filosóficas pagãs.

A confissão é uma prova de verdade. Requer a presença de alguém. A verbalização tem função interpretativa e não de retrospecto do ato passado. Ela é a permanente, exaustiva, profunda e sacrificial verbalização dos pensamentos, a que a patrística grega dava o nome de *exagoreusis*. Na tecnologia do eu cristã não há verdade acerca do eu sem o sacrifício do eu. A verbalização dos pecados é instituída como um jogo de verdade que é um sacrifício do sujeito.

A grande questão que se coloca para a cultura ocidental é fundar uma hermenêutica do eu baseada não no sacrifício do eu, mas numa positiva, teórica e prática emergência do eu. Esse objetivo foi postulado pela instituição judicial nos meados da Idade Média, pelas instituições médicas, psiquiátricas e psicológicas desde o final do século XVIII, da teoria política, filosófica e epistemológica do século XVII. Trata-se de uma inclinação em direção a uma tecnologia da identidade do eu. Seria necessário preservar a hermenêutica do eu e livrar-se do sacrifício do eu necessário no Cristianismo. Assim, conclui Foucault (2004d, p. 104)

Existe, portanto – e concluirei nesse ponto – duas grandes formas de revelação de si, de expressão da verdade do sujeito, no cristianismo dos primeiros séculos. A primeira é o *exomologêsis*, ou seja, a expressão teatralizada da situação do penitente que torna manifesto seu estatuto de pecador. A segunda é a que a literatura espiritual chamou de *exagoreusis*. A *exagoreusis* é uma verbalização analítica e contínua dos pensamentos, que o sujeito pratica nos moldes de uma relação de obediência absoluta a um mestre. Essa relação toma por modelo a renúncia do sujeito à sua vontade e a si mesmo.

Pela *exomologêsis* (*publicatio sui*) o penitente exprime o seu *status* de pecador em público. Pela *exagoreusis*, realiza-se uma analítica e contínua verbalização dos pensamentos, numa relação de total obediência à vontade de outrem. A verbalização também é uma forma de renunciar ao eu e deixar de desejar ser o sujeito da vontade.

As discussões desse conjunto de técnicas de si poderá nos auxiliar a compreender como o sujeito quilombola constitui sua identidade em práticas de si, quais são as formas de cuidado de si que se podem analisar nas técnicas de significação, que se ligam a tecnologias de poder e a formas de subjetivação, pelas quais se objetiva o sujeito quilombola e nas quais ele efetua ações sobre si, sozinho ou pela ação dos outros. A análise das letras de músicas produzidas pelos quilombolas de Jamary, dos encontros entre as comunidades quilombolas, das práticas religiosas, das entrevistas que realizamos e dos enunciados de O Estado nos conduzirá a isso.

Dessa maneira, ao se pontuar que Michel Foucault delineou pesquisas arqueogenealógicas, fornecendo-nos, assim, um método de investigação, ainda que ele mesmo diga que não tenha tido como objetivo formular uma teoria do discurso (FOUCAULT, 2009), referimo-nos a esse conjunto de investigações realizadas por ele em seus diversos textos, nos quais formula conceitos, que têm orientado nossa vertente teórica de estudo dos discursos. Adiante, seguiremos com nossa discussão sobre as contribuições dos estudos da mídia e da identidade para a análise do discurso.

2.2 Análise do discurso, mídia e identidade: diálogos possíveis

Após realizarmos uma discussão sobre os estudos do discurso de Michel Foucault, tentaremos dar conta da relação dos conceitos e métodos desenvolvidos por esse autor com os estudos de mídia e identidade. Assim, as questões que colocamos são: como esses três elementos que dão título a essa tese se inter-relacionam? Como pensá-los no âmbito dos estudos discursivos foucaultianos, centrados nas noções de saber, poder e técnicas de si?

Nos trabalhos de pesquisadores brasileiros da análise do discurso que já fizeram tal relação, tomando como base os conceitos de Michel Foucault, encontramos uma maneira muito regular de tratar desses temas. Na maioria dos textos, os autores empreendem algumas discussões sobre essa disciplina, buscam explicar as contribuições de Foucault para uma área fundada por Pêcheux, discutem o conceito de identidade a partir dos Estudos Culturais e, mais recentemente, apresentam discussões sobre a contribuição da Semiologia Histórica da imagem, pautada nos trabalhos de Courtine, para os estudos de enunciados da mídia.

Esse percurso é uma via aberta por Rosário Gregolin e a razão de outros pesquisadores o seguirem se deve ao fato de muitos deles terem sido orientados por ela na pós-graduação. Esses professores, que atuam em diversas universidades do Brasil, difundem entre os grupos por eles liderados atualmente essa maneira de empreender pesquisas para o desenvolvimento de novos trabalhos sobre diversas identidades.

Consideramos pertinente esse percurso desenvolvido por esses trabalhos, na medida em que relacionam os conceitos de Foucault com a noção de identidade e de Semiologia Histórica das Imagens pela análise de enunciados da mídia, ou seja, de maneira prática, embora reconheçamos em muitos deles a ausência de autores que teorizam a mídia. Nossa tarefa aqui consiste em buscar nos trabalhos de Foucault, e de autores que com ele dialogam, subsídios para empreender nossa análise da identidade quilombola nos enunciados dos próximos capítulos a partir dos diversos conceitos desenvolvidos por Foucault.

Nesse sentido, consideramos sempre pertinente voltar às formulações foucaultianas nas quais ele explica os objetivos de seu trabalho, por ser uma maneira didática de explicar aos leitores, com palavras do próprio autor, que suas discussões giravam em torno do sujeito e, portanto, da questão da identidade. Em um desses textos, Foucault (2004b, p. 56, grifos do autor) sintetiza suas pesquisas da seguinte maneira:

O que tenho estudado são três problemas tradicionais: 1) Quais são as relações que temos com a verdade por meio do saber científico, quais são nossas relações com esses “jogos de verdade” que são tão importantes na civilização e nos quais somos, ao mesmo tempo, sujeito e objeto? 2) Quais são as relações que estabelecemos com os outros por meio dessas estranhas estratégias e relações de poder? Por fim, 3) Quais são as relações entre verdade, poder e si?

O que está em jogo nas investigações feitas por Foucault acerca do saber, do poder e da constituição do sujeito em práticas de si é a identidade. É assim que ele estuda, na fase arqueológica, a maneira como os saberes científicos constroem verdades que agenciam

identidades para os sujeitos, as práticas divergentes que estabelecem separação entre os indivíduos e produzem identidades e diferenças, na genealogia do poder, e as práticas de si, com as quais o sujeito constrói identidades na relação consigo mesmo, na genealogia da ética.

Seus estudos analisam as “diferentes maneiras nas quais os homens, em nossa cultura, elaboram um saber sobre eles mesmos” (FOUCAULT, 2004d, p. 79) pela análise de saberes considerados como jogos de verdade, técnicas utilizadas pelos homens para compreender o que são. Para tanto, considerou a história da ciência um terreno privilegiado para investigação, o que não significa que o sujeito seja apenas aquilo que o conhecimento racional possa dizer a seu respeito. Ocorre que as práticas dos sujeitos são acompanhadas por uma formação de conhecimentos, que tendem a se organizar em normas e formas científicas.

Assim, o que está em jogo quando o autor faz uma história arqueológica é “uma história da ciência que, em certa medida, é uma história regressiva que procura descobrir as práticas discursivas, institucionais e sociais a partir das quais essas ciências irromperam” (idem, 1993, p. 206) e como se produziram identidades para o sujeito por meio das práticas. Foucault (2004b, p. 55) afirma que, “por meio de diferentes práticas – psicológica, médica, penitenciária, educativa – uma ideia, um modelo de humanidade tem tomado forma, e essa ideia de homem tem se tornado normativa, evidente e se passa por universal”.

Além disso, ele fala de quatro tipos de técnicas, já discutidas, nas quais o que está em jogo é a produção de identidades para o sujeito. Existem as técnicas de produção, as técnicas de significação ou técnicas semióticas, as técnicas de dominação e as técnicas de si, que estão relacionadas entre si e são apoiadas em relações de poder e em antagonismo de estratégias.

Para Foucault (2009), há um jogo de oposições nessas relações de poder em que as identidades e as diferenças estão em lutas, as quais têm em comum seis características. 1) São lutas transversais, pois não se limitam a um só país, embora possam estar mais abrangentes em alguns; 2) criticam o poder enquanto tal, o exercício e seus efeitos; 3) são imediatas, porque criticam as instâncias de poder mais próximas, sem esperar uma revolução; 4) são lutas que questionam o estatuto do indivíduo: defendem o direito de ser diferente ao mesmo tempo em que questionam a individualização, as coerções que ligam o indivíduo a uma identidade (contra o governo da individualização); 5) opõem-se aos efeitos do poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação. Criticam o regime do saber, seu funcionamento e suas relações com o poder; 6) giram em torno da questão “quem somos nós hoje” (idem, p. 235). Recusam as tentativas de ignorar as identidades dos sujeitos em suas individualidades e também as tentativas de determinações científicas e administrativas da identidade. Ataca-se, assim, uma técnica, uma forma de poder.

Já vimos que o poder, para Foucault, é compreendido dentro de uma microfísica, o que significa que ele age no cotidiano, individualizando, categorizando e ligando o indivíduo a uma identidade. É pelo agenciamento de saber e verdade que o poder opera a transformação do indivíduo em sujeito. Para Foucault (2009), ser sujeito é estar sujeito a alguém pelo controle e dependência e também estar preso a sua identidade por consciência ou autoconhecimento. É dessa maneira que o poder subjuga e torna “sujeito a” uma identidade e é contra essa operação que essas lutas ocorrem. Elas são de três formas, a saber:

contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão) (idem, p. 235).

Nesse conjunto, as lutas atuais são, principalmente, contra as formas de sujeição, de submissão de subjetividades. Tratam-se, pois, de lutas pela identidade ou em torno dela. Não se deve, com isso, achar que as outras formas de luta tenham desaparecido ou que a luta contra a sujeição tenha surgido hoje. Essa forma de luta relaciona-se com os mecanismos de exploração e dominação, mas não como seu resultado.

O desenvolvimento das lutas contra a sujeição remonta ao surgimento do estado, no século XVI, como uma forma de estrutura política e de poder que ignora os indivíduos em prol dos interesses da totalidade ou de certa classe ou grupo. Foucault (idem) enxerga no estado uma forma de poder individualizante e totalizante. No interior dessa estrutura há técnicas de individualização e também procedimentos de totalização, graças ao recurso a uma antiga tecnologia de poder pastoral, originada nas instituições cristãs.

O código de ética gerado pelo Cristianismo postula que certos indivíduos podem servir a outros como pastores. Isso implica uma forma de poder que se caracteriza: a) pela pretensão de assegurar a salvação individual no outro mundo; b) por ser não apenas um poder de comando, mas que aceita se sacrificar para salvar o rebanho, diferenciando-se, assim, do poder do rei, que precisa do sacrifício do súdito para salvar o trono; c) por cuidar da comunidade em seu todo e dos indivíduos em particular; d) por implicar um conhecimento pleno das pessoas e pela capacidade de dirigir a sua consciência. Essa forma de poder

é orientada para a salvação (por oposição ao poder político). É oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); é co-extensiva à vida e constitui seu prolongamento; está

ligada à produção da verdade - a verdade do próprio indivíduo (FOUCAULT, 2009, p. 237).

No século XVIII ocorreu uma nova organização desse poder individualizante. O Estado moderno passou a exigir, para a integração dos indivíduos, que sua individualidade se submetesse a um conjunto de modelos muito específicos. Essa nova forma de poder pastoral, que é assumida pelo Estado moderno, caracteriza-se da seguinte forma: a) seu objetivo é dirigir o povo para a salvação neste mundo, assegurando saúde, bem-estar, segurança, proteção contra acidentes. A Medicina assume o lugar por tanto tempo ocupado pelas igrejas; b) houve um reforço da administração do poder pastoral, exercido pelo aparelho do Estado, por uma instituição pública, como a polícia, por entidades privadas, sociedades para o bem-estar, sociedades de benfeitores, entidades filantrópicas, famílias, as instituições médicas; c) com a multiplicação dos objetivos e agentes do poder pastoral, há o desenvolvimento do saber sobre o homem em dois polos: um relativo à população e outro referente ao indivíduo.

Assim, o poder pastoral, antes associado a uma instituição religiosa, ampliou-se pelo corpo social, apoiando-se em diversas instituições. A respeito disso, pode-se dizer, então, que as instituições de estado utilizam as técnicas de poder, inclusive o poder pastoral, na promoção de ações sobre os quilombolas, mas não de maneira exclusiva, como veremos.

Assim, o que está em jogo nessas lutas é a identidade. É a recusa das formas de identidade individualizantes e totalizantes previamente fornecidas para a consecução de novas formas identitárias, resultantes de práticas do sujeito consigo mesmo. Por isso, não se pode pensar a identidade como uma imposição, mas como campo de possibilidade às quais o sujeito adere, dentro de opções previamente fornecidas, as quais ele pode remodelar.

Hardt e Negri (2001) investigam o nível material e a transformação do paradigma do governo para tentar descobrir os meios e as forças de produção da realidade social e as subjetividades que a animam. Eles reivindicam uma nova teoria da subjetividade, que opere por meio do conhecimento, da comunicação e da linguagem. O trabalho comunicativo ligado a redes de informação é um dos aspectos primários do trabalho imaterial na economia contemporânea. Por isso, deveríamos localizar a produção biopolítica nos nexos imateriais da produção de linguagem, da comunicação e do simbólico desenvolvidos pelas indústrias de comunicação, que organizam a produção em uma nova escala e impõem uma nova estrutura adequada ao espaço global, tornando sua justificação imanente.

Assim, conforme os autores, “o poder, enquanto produz, organiza; enquanto organiza, fala e se expressa como autoridade. A linguagem, à medida que comunica, produz

mercadorias, mas, além disso, cria subjetividades, põe umas em relação às outras, e ordena-as” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 52). É assim que se integram o imaginário e o simbólico no tecido biopolítico, colocando-os a serviço e integrando-os ao biopoder.

Indo além, nos estudos de Foucault (1997a) sobre as práticas de si, sobre a maneira como o sujeito foi estabelecido ao longo da história e em distintas instituições como objeto de conhecimento, do que se trata, se não de identidade? A experiência de si, o saber de si mesmo e o saber que se pode fazer do outro constituem as técnicas de si, que são

os procedimentos, que, sem dúvida, existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si (idem, p. 109).

Essa operação implica um trabalho sobre si mesmo, um governo de si, exercer ações nas quais se é o objeto, o domínio de aplicação, o instrumento e o sujeito que age. O estudo da história do cuidado de si e das técnicas de si é uma história da subjetividade através do desenvolvimento e das transformações das relações consigo mesmo. Foucault (idem) estuda essas relações na articulação com as relações com o outro (como na prescrição dos modelos de vida). Isso requer uma articulação com a noção de governamentalidade.

Assim, nos enunciados a serem analisados que tratam de lazer, da autoestima, da alimentação saudável, o que temos são formas de se ocupar consigo mesmo propostas aos sujeitos quilombolas e pelas quais se modelam sua identidade. Foucault (1997b) nos mostra que o cuidado de si se refere ao cuidado com a casa, com a lavoura, com o povo a governar, com os mortos. Nesse sentido, ele afirma que o cuidado de si não significa apenas se proteger de perigos, mas um conjunto de atividades complexas e reguladas, tal como mostraremos em nossas análises dos enunciados da mídia.

Portanto, esses apontamentos teóricos de Foucault precisarão ser articulados com as análises enunciativas para que, de fato, façam sentido e possamos fazer afirmações que não caiam na especulação ou generalização daquilo que outros já disseram em suas análises de outros objetos. Ao mesmo tempo, a ordem do discurso (FOUCAULT, 2007) acadêmico nos compele a dialogar com esses autores. Assim, discutiremos as contribuições dos estudos sobre o discurso e da mídia para a análise do discurso, questão a que passamos agora.

2.2.1 Contribuições da Semiologia Histórica para o estudo do discurso da mídia

Gregolin (2008a) mostra como os trabalhos de Courtine realizaram transformações na teoria e nos métodos utilizados na Análise do Discurso. O marco dessas transformações foi sua publicação no número 62 da revista *Langages*, em 1981, no qual estudou o discurso comunista endereçado aos cristãos. Nesse estudo, Courtine (2009) utilizou o conceito de FD, proposto por Foucault (2008a), promovendo uma relação com os estudos de Pêcheux.

Ao ser publicado, o livro resultante da tese de Courtine (citado aqui como COURTINE, 2009) teve uma apresentação feita por Pêcheux, na qual empreende uma autocrítica, intitulada “O estranho espelho da Análise do Discurso”, em que expressa seu descontentamento com a política do Partido Comunista Francês (PCF) e com as práticas da Análise do Discurso vigentes à época. É por esse último motivo que essa discussão nos interessa para compreender como os estudos de mídia e discurso passaram a se relacionar.

A AD nasceu como disciplina de um desejo de fazer ciência analisando a política e esses dois objetos estavam representados na figura do estranho espelho, no qual se refletiam, pois havia uma ambiguidade entre a ideia de desenvolver um método de leitura objetivo, ao mesmo tempo em que a política partidária era sustentada cientificamente. Pêcheux considerava os trabalhos de Courtine um renovo na AD ao pensar a heterogeneidade do discurso utilizando a noção de FD para analisar o discurso comunista.

Após isso, Courtine realizou outros estudos, nos quais trata das transformações no discurso político possibilitadas pela utilização do sistema audiovisual. Os anos de 1980 são marcados por uma revolução audiovisual, uma expansão da mídia e pelo reinado das imagens, dos textos sincréticos. A AD precisava se abrir para a “língua de vento” da mídia, para o discurso ordinário, para as materialidades do mundo pós-moderno.

Pêcheux já falava em transformação das línguas de madeira em línguas de vento e da importância das mídias na circulação do discurso político no começo dos anos de 1980. Ele sempre pensou a ciência a partir da base política. Essa expressão “línguas de vento” é emprestada de Régis Debray, que a empregou para se referir aos acontecimentos políticos e discursivos do maio de 68, dez anos após sua ocorrência. Com os movimentos estudantis, ocorreu uma modernização política e cultural, na qual as línguas próprias à propaganda e à publicidade se entrecruzam com a fala pública. Ele caracteriza essa linguagem da publicidade como breve, viva, efêmera, o que acarreta uma volatilidade na fala política.

Se a revolução russa de 1917 produziu a língua de madeira, o maio de 68 produziu a língua de vento, “fala flutuante, sem ancoragem na materialidade sensível ou história; sintaxe sem semântica, na qual os signos brincam no ar e entre si” (DEBRAY, 1978, p. 74, *apud* COURTINE, 2011a, p. 147).

Os efeitos da espetacularização da política já estavam sendo teorizados nos anos de 1980 por esses autores da análise do discurso e, mais cedo, Guy Debord já havia sinalizado para isso. Courtine, por seu turno, passou parte dos anos de 1980 teorizando sobre a transformação dos discursos sólidos em discursos líquidos (termos de Bauman (2005)). Com isso, ele mostra que as estratégias discursivas da sociedade de consumo invadem a política.

Em um texto publicado no Brasil no início do século XXI, Courtine (2003) constata a crise do discurso político nas sociedades ocidentais, provocada pelos meios de comunicação eletrônicos, que transformaram a política em espetáculo. Segundo ele, nos anos de 1970 ocorrem, na França, críticas antitotalitárias às línguas de madeira. Nos anos de 1980, continua-se a criticar as formas longas e monológicas de fala em prol de uma valorização das falas breves, das fórmulas, das pequenas frases.

Os discursos políticos veiculados no aparelho de comunicação têm a função não mais de explicar e convencer mas de seduzir ou arrebatar. A primeira transformação são essas formas breves de fala. É o efeito do uso de técnicas da comunicação de massa. O outro elemento é a conversação, o diálogo político, que, na França, nasce nos anos de 1960 com a abertura do monopólio dos meios de comunicação pelo estado. O terceiro é a invasão da esfera pública pela vida privada. Trata-se de um *“life-style politics, uma política da vida privada, exibição da intimidade doméstica e psicológica na qual a política se banaliza nas pequenas coisas cotidianas, se enuncia nos discursos ordinários, se dissemina nos traços quase imperceptíveis da fisionomia”* (idem, p. 24, grifos do autor).

Os enunciados devem ser mínimos, a imagem não se dissocia dos discursos, servindo para qualificar seu conteúdo, medir seu impacto, soldar seu efeito. As técnicas audiovisuais de comunicação política promoveram uma pedagogia do gesto, do rosto, da expressão. Passa-se da política do texto para a política das emoções. O ajuntamento das massas em comícios públicos passa a ser mais raro. Ao mesmo tempo, o homem político passa cada vez mais a ser visto. O que Courtine (idem) constata é uma suavização da voz e atenuação dos excessos do corpo com a sofisticação das tecnologias de comunicação a serviço da política.

Já em 2006, foi publicado, no Brasil, o livro *“Metamorfoses do discurso político: as derivas da fala pública”*, que reúne textos escritos por Courtine com diferença de 20 anos entre alguns. Muitas transformações ocorreram no mundo, afetando os objetos e as problemáticas que esses textos analisam. Houve a queda do muro de Berlim, em 1989, o ataque às torres gêmeas em Nova York, em 2001. O primeiro deslocou o regime discursivo organizado em torno da divisão leste/oeste. O segundo colocou a imagem e a palavra em um contexto de difusão global dos medos, da economia, dos antagonismos políticos.

Na segunda parte do livro, ele apresenta uma análise das “línguas de madeira”, como caracteriza os discursos em estado sólido. Courtine (2006) mostra a relação entre discurso e memória, considerando que há, no discurso do PCF, formas discursivas de memória, pois nele há formulações que estão na origem de outros discursos. Ele analisa alguns procedimentos pelos quais se opera com a memória no discurso político (citação, recitação, remissão).

A análise que Courtine (idem) empreende é uma deslinearização do texto “para restituir sob a superfície lisa das palavras a profundidade complexa dos índices de um passado”, o que ele dirá, mais tarde, que foi uma autópsia da língua de madeira para sentir o sopro da língua de vento. Ele conduziu uma análise da FD que dependia mais das propriedades linguísticas de sua organização interna do que das condições históricas.

Assim, ele identifica no discurso comunista formulações repetidas palavra por palavra pela análise dos processos linguísticos em níveis lexicais e sintáticos de construção dessas formulações. Ao mesmo tempo, Courtine (idem) empreende uma autocrítica na qual reconhece ter feito uma análise da memória do texto, que excluiu a análise do contexto, das práticas, do acontecimento, da recepção do discurso por um sujeito e também os rituais não verbais desse discurso político, perigo ao qual todo analista do discurso está exposto.

As transformações na história (declínio da classe operária nos anos de 1980/90, do PCF, recuo do marxismo no meio intelectual, crise do regime soviético, queda do muro de Berlim) promoveram transformações nas condições de produção dos discursos. O discurso sólido passa a sofrer influência das lógicas de mercado. A fala pública é recoberta pelas estratégias discursivas da sociedade de consumo.

Na terceira parte do livro, Courtine (idem) busca essas transformações na história das reviravoltas dos estilos retóricos, das posições do enunciador, das mídias de transmissão, dos modos de circulação e de recepção, dos dispositivos de espetacularização dos discursos políticos. Ao se deslocar para os estudos culturais (e não propriamente de teorias da mídia) para compreender esse tema, Courtine apresenta o conceito de modernidade líquida de Bauman. O discurso político sofre os efeitos da globalização no mundo líquido, que acelera a anexação de todos os setores da esfera cultural e os representa como produtos de consumo. O cidadão torna-se consumidor de mercadorias discursivas, como política e identidade. Os discursos são submetidos a uma regra do descartável, tornam-se voláteis. Devem trazer promessas de satisfazer as necessidades instantâneas, imediatas para o consumidor-cidadão.

Esses estudos foram essenciais para que as materialidades visuais do discurso pudessem ser consideradas objetos da AD. A análise dos discursos em sua fase líquida é indissociável dos suportes materiais nos quais circulam. É nesse percurso que se delineiam os

estudos de uma Semiologia Histórica das Imagens, na qual a imagem é considerada discursivamente, na sua historicidade. Isso implica uma inserção nas “redes de imagens que constituem a cultura e o imaginário de uma sociedade” (GREGOLIN, 2008a, p. 21).

O objeto de estudo privilegiado de Courtine será o corpo. Ele escreveu os textos “História do rosto”, com Claudine Haroche, os três volumes de “História do corpo”, com Alain Corbain e Georges Vigarello, além de textos individuais nos quais analisa as relações entre corpo, discurso, imagem e memória e também os corpos monstruosos.

A constituição do corpo como um objeto de investigação histórica é uma invenção teórica recente (COURTINE, 2011b; 2013) e que esse autor situa no século XX, descrevendo uma genealogia dessa investigação: inicia-se com Freud, na psicanálise, e a decifração da histeria, que leva a inferir que o inconsciente fala através do corpo; na fenomenologia, as teorizações de Edmund Husserl concebem o corpo como local onde nascem as significações, influenciando as teorizações de Maurice Merleau-Ponty de que o corpo é a encarnação da consciência; na antropologia de Marcel Mauss, essa investigação se fez com a caracterização das técnicas corporais da infantaria britânica frente à francesa na Primeira Guerra Mundial (1914-1918). O trabalho de Foucault é considerado o ponto culminante dessa investigação. Como vimos, esse autor pensa o corpo como uma realidade biopolítica e segundo as técnicas de si.

Já a denominação “Semiologia Histórica” aparece nos trabalhos de Courtine dentro de um conjunto de outras, como “semiologia da política”, “semiologia da mensagem política” e “semiologia política da expressão”, no momento em que ele percebeu que o discurso político não poderia mais ser analisado apenas como palavra. Para devolver ao discurso sua dimensão histórica, era necessário analisar também as imagens e as práticas. A expressão Semiologia Histórica conheceu seu apogeu na segunda metade dos anos 1980 em seus trabalhos e depois passou a ser mais discretamente utilizada.

Essa denominação por ele utilizada remonta aos estudos de Saussure, que a mencionou no Curso de Linguística Geral (CLG) sem desenvolvê-la. Depois, essa noção foi revisitada e retrabalhada por Barthes e por Greimas. Courtine (2011a) considera que esse retorno, nos anos de 1960, no interior do estruturalismo, ao projeto semiológico, que Saussure apenas menciona, tem a ver com as mutações pós-guerra nos campos das telecomunicações nas mídias de massa, que passam a veicular imagens de maneira contínua. Barthes refletiu sobre a invasão da esfera pública e do domínio privado pelas mídias de comunicação audiovisual. Essa difusão passa a ter extensão cada vez maior.

Courtine, no entanto, distancia-se dos estudos de semiologia estruturalista clássicos que analisavam os diversos sistemas a partir do signo linguístico. Ele critica o fato de Barthes ter dado tratamento linguístico à imagem e justifica seu quase abandono da expressão “semiologia histórica” para significar a renúncia a uma perspectiva fundada no signo.

Ao se referir à semiologia histórica, Courtine (2011a) recorre a Ginzburg. Esse autor expõe o método morelliano de interpretação de dados considerados marginais, mas que são reveladores. Esse método de análise das pistas, dos sinais, dos indícios pode ajudar a análise do discurso a valorizar os pequenos traços que, às vezes, escapam ao olhar do analista.

Há uma tradição em semiologia na prática médica, de observação dos indícios na superfície do corpo como sintomas de uma morbidade. Ginzburg mostra a emergência, no mesmo momento em que Saussure desenvolve o curso, de um paradigma indiciário, no final do século XIX, que está no método de Giovanni Morelli de identificação de obra de arte, no método de Freud de análise do inconsciente pela cadeia significante, pelos indícios deixados pelo consciente, e na literatura, com Conan Doyle, criador do personagem Sherlock Holmes, detetive caçador de indícios. Morelli, Freud e Doyle eram médicos e praticavam uma semiologia baseada no uso da intuição, no golpe de vista. É nessa semiologia que ele se apoia.

Gregolin (2008a) considera que nas obras de Foucault também há uma semiologia histórica, visto que ele postula a possibilidade de se fazer outras arqueologias, como a da pintura, além de expandir suas análises para além dos elementos verbais, analisando rituais não verbais. Nesse sentido, a discussão de Courtine para elaborar uma Semiologia Histórica é influenciada por Ginzburg, Foucault e também por Belting. A partir dessa semiologia histórica, ele estuda o corpo, sua visualidade e exposição ao olhar em uma cultura visual, recorrendo ao conceito de memória discursiva, da qual faz derivar o conceito de intericonicidade, que Milanez (2006) ajudou a difundir no Brasil em sua tese.

A noção de memória discursiva, que muito se banalizou e se des-historicizou, como atesta Courtine (2005, p. 30), “foi introduzida pela primeira vez em junho de 1981, no número 62 da revista *Langages*”. No campo da história, nos anos de 1980, a publicação do trabalho de Pierre Nora, *Lugares de memória*, representou um avanço da noção de memória. Courtine (2008, p. 12-13) conceitua “lugar de memória” como “um dispositivo discursivo que organiza, para qualquer sujeito enunciativo que toma a fala em seu interior, tanto a lembrança, a repetição e o encaixamento argumentativo do que convém dizer quanto o esquecimento e o apagamento do que convém calar”. Já a noção de intericonicidade

supõe a relação entre imagens externas, mas também imagens internas, as imagens da lembrança, as imagens da rememoração, as imagens das impressões visuais armazenadas pelo indivíduo. Não há imagem que não faça ressurgir em nós outras imagens, quer essas imagens tenham sido já vistas ou simplesmente imaginadas (COURTINE, 2011a, p. 160).

Essa análise de imagens por ele proposta supõe que as imagens sejam colocadas em séries, inscritas em uma arqueologia, como Foucault (2008a) propõe inserir o enunciado em uma rede. Essa relação entre as imagens que formam a cultura visual requer a identificação dos indícios que outras imagens deixam para, a partir desses traços, reconstruir a genealogia das imagens de nossa cultura. Trata-se, assim, de um trabalho de cotejamento de imagens.

Sobre o privilégio dado à palavra na AD, Courtine (2011a, p. 16-17) considera que

é impensável que pretendamos ainda hoje separá-las das imagens – imagens fixas e imagens em movimento – e que não consagremos ao funcionamento das imagens e à sua relação com o discurso a mesma atenção minuciosa que dispensamos aos enunciados verbais.

Ele postula que a AD precisa atentar mais às imagens, pois elas atravessam e saturam o campo da fala pública. É necessário empreender uma análise da memória das imagens, uma intericonicidade, que organiza nossa cultura visual. Essas questões permitiram repensar os objetos e métodos da AD no Brasil, analisando os discursos híbridos da mídia.

Tal como dissemos no início, os trabalhos de Gregolin (2003; 2007a; 2007b; 2008a; 2008b) sobre o tema da identidade tiveram grande influência sobre os trabalhos de outros pesquisadores. Desde o texto dessa autora publicado em 2003 sobre a relação entre análise do discurso e estudos da mídia em um mundo marcado pela espetacularização da política e da cultura, outros se seguiram. Essa produção bibliográfica também segue um certo processo, marcado pela necessidade de seu grupo de pesquisa demarcar um lugar no interior dos estudos linguísticos e no conjunto das análises de discurso praticadas no Brasil a partir dos anos 1990.

Dessa forma, há um percurso nos escritos dessa autora sobre esse tema: inicialmente, ela retorna ao conceito de FD para mostrar aproximações e distanciamentos entre as discussões de Foucault e Pêcheux e, assim, poder analisar o papel da mídia na constituição de identidades discursivamente com a instauração de trajetos temáticos (GREGOLIN, 2007a). Essas reflexões se encaminham para outras direções quando essa autora mostra a importância de se aproximar a análise do discurso e os estudos da mídia para compreender os movimentos discursivos da produção de identidades pela análise de enunciados da grande mídia brasileira,

buscando compreender os efeitos de sentido em imagens veiculadas pela mídia, seu papel na produção de acontecimentos e de identidades (idem, 2007b).

Suas discussões também passam a se apoiar nos conceitos de identidade líquida, desterritorialização, deslocamento, comunidade imaginada, próprias dos Estudos Culturais, segundo a concepção de Bauman (2005) de que a identidade é um efeito de pertencimento, às discussões de Boaventura Sousa Santos sobre identidade e de Deleuze sobre sociedade de controle. A mídia é encarada nessa discussão como um aparelho que desterritorializa e descentra as identidades no mundo pós-moderno. Os discursos midiáticos nos submetem a movimentos de (re)interpretação, fazendo com que os sentidos se cruzem e se produzam entrelugares que movimentam as identidades. Os discursos se digladiam em uma expressão das batalhas em torno das identidades.

Essa discussão se aprofunda e Gregolin (2008b) propõe pensar a identidade como um efeito de sentido produzido pela e na linguagem, ao tratar da identidade como objeto da Análise do discurso a partir dos postulados de Foucault, centradas nas ideias de práticas discursivas e práticas de si. Além de retomar autores que trataram da identidade em diversos pontos de vista, e que têm em comum conceber a identidade como um processo que se desenvolve e se transforma com a história e segundo as concepções de sujeito, a autora apoia-se nas concepções de sujeito expostas por Hall (2006) (o sujeito do Iluminismo, o sujeito da Modernidade e o sujeito da Pós-modernidade), recorre ao conceito de deslocamento, de Laclau, às discussões de Sousa Santos e à concepção de Bauman (2005) sobre modernidade líquida para mostrar a identidade como uma categoria móvel, algo descartável, fruto da condição da sociedade do espetáculo midiático em que tudo é efêmero, marcado por descontinuidades, rupturas, fragmentação e deslocamento.

Um deslocamento maior nesse percurso teórico sobre a identidade ocorre quando Gregolin (2008a) recorre aos estudos de Foucault, Courtine e Bauman para pensar a construção discursiva de identidades líquidas na mídia, considerando os conceitos de memória discursiva e intericonicidade formulados por Courtine para auxiliar nesse empreendimento.

O texto citado aqui como Gregolin 2008b é retomado em muitos trabalhos que enveredam por caminhos parecidos, dentre os quais citamos Navarro (2008), que analisa o discurso da mídia sobre as identidades do novo homem e da nova mulher; Silva (2008), que analisa a identidade das profissionais do sexo, discutindo os papéis sociais exercidos por esses sujeitos; e Baracuhy (2009; 2010), que analisa a produção de identidades para a região nordeste e para o homem nordestino em diversos gêneros discursivos, principalmente propagandas turísticas.

Dessa maneira, a semiologia histórica das imagens que Courtine propôs coloca para a análise do discurso a questão de como analisar as imagens e o olhar inscritos na história, pois, assim como há uma ordem discursiva, há uma ordem do olhar que rege a interpretação (SARGENTINI, 2011). Ao analisar enunciados da mídia a partir desses pressupostos, é necessário atentar para a sua materialidade, forma de circulação e espessura histórica.

Assim, considerando que a AD oferece ferramentas para a análise de enunciados produzidos pela mídia como acontecimentos discursivos, Gregolin (2007b, p. 13) postula que “os campos da AD e dos estudos da mídia podem estabelecer um diálogo extremamente rico, a fim de entender o papel dos discursos na produção das identidades sociais”. Nessa caminhada, o discurso é concebido como “uma prática social, historicamente determinada, que constitui os sujeitos e os objetos” (idem) e a mídia é pensada “como *prática discursiva*, produto de linguagem e processo histórico” (idem, grifos da autora).

A AD e os estudos da mídia são dois campos complementares por terem como objeto as produções sociais de sentidos. Nesse sentido, teorizando sobre mídias, a autora diz que

as *mídias* desempenham o papel de mediação entre seus leitores e a realidade. O que os textos da mídia oferecem não é a realidade, mas uma construção que permite ao leitor produzir formas simbólicas de representação da sua relação com a realidade concreta (idem, p 16).

A mídia é um dispositivo que constrói a história e a identidade para o sujeito, em uma operação entre memória e esquecimento. Se para alguns a mídia fornece identidades prontas, ao mesmo tempo em que propõe a singularização, é preciso considerar que o sujeito moderno é um consumidor de identidade. Isso significa também que a identidade não é apenas produzida do exterior e imposta da mídia para o sujeito que a reproduz passivamente, já que as relações de poder existem em relação a formas de resistência.

Dessa forma, a análise do discurso com Foucault e seus interlocutores possibilita analisar as condições de emergência de identidades nos enunciados que circulam na sociedade, ao mesmo tempo em que outras são interditas. A identidade é, assim, produzida nas práticas discursivas de um determinado momento histórico, mobilizando saberes e verdades dessa época. É essa discussão que nos auxiliará a analisar os enunciados de O Estado do Maranhão. Antes, uma última discussão precisa ser empreender aqui: a relação dos estudos de mídia com a história do tempo presente.

2.2.2 Escrita midiográfica: o registro da história pela mídia no tempo presente

Para compreendermos como a mídia participa da construção da identidade do sujeito quilombola pela análise de enunciados do Jornal O Estado do Maranhão, discutiremos a relação da mídia com a história, a partir da noção de escrita midiográfica, de Meneses (2014), e das discussões de autores que empreendem tal relação. Não pretendemos, com isso, fazer uma discussão exaustiva acerca dos diversos gêneros existentes na esfera jornalística⁷, ou reconstruir a história das mídias no mundo ou no Brasil.

Nas discussões anteriores, vimos que as análises de enunciados da mídia na AD nem sempre se apoiam em teóricos da mídia, excetuando-se o texto citado aqui como Gregolin (2015), ao mesmo tempo, o conceito de mídia pode ser encarado sob diferentes pontos de vista e é teorizado na AD por alguns autores. Gregolin (2007b) compreende a mídia como um dispositivo, uma prática discursiva e também uma forma de mediação, papael que pode ser exercido por diferentes objetos. Os estudos sobre mídia a encaram também como um conjunto de aparelhos que realizam essa mediação nas relações entre os sujeitos.

Essa é a concepção adotada por Thompson (2002), a quem recorremos para tratar da mídia impressa. Para esse autor, uma das mudanças da organização social do poder simbólico com o advento da sociedade moderna foi a mudança da escrita para a impressão e o desenvolvimento das indústrias da mídia. Isso ocorreu na segunda metade do século XV. As técnicas de impressão desenvolvidas por Johann Gutenberg, um ourives de Mainz, se espalharam pelos centros urbanos europeus, onde foram montadas oficinas de impressão como empresas comerciais. O desenvolvimento das primeiras máquinas impressoras foi consequência do crescimento econômico capitalista do fim da Idade Média e início da Idade Moderna na Europa.

Essa indústria gráfica fez surgir formas simbólicas de poder ora livres do controle da Igreja e do estado, ora utilizadas a serviço de ambos e por vezes suprimidas por ambos. A técnica de impressão tem sua genealogia ligada aos processos de polimento e estampagem, desenvolvidos na China nos anos 700dC. Na dinastia Sung (960-1280) foram introduzidos métodos melhorados, com uma versão do tipo móvel. Esses métodos de impressão do tipo móvel, feitas de metal, foram desenvolvidos também na Coreia, no início do século XIII, adaptando métodos para fundição de moedas. A difusão desses métodos para a Europa pode

⁷ Para uma leitura sobre esse assunto, sugerimos a leitura de Cristóvão (2012).

ter ocorrido com a difusão do papel-moeda, das cartas de jogo e dos livros impressos na China e com a expansão dos contatos comerciais e diplomáticos entre Oriente e Ocidente.

No final do século XIV apareceram os blocos para impressão na Europa e livros passaram a ser impressos nessas chapas a partir de 1409. Os métodos de impressão utilizados por Gutenberg se diferenciam dos chineses pelo uso de tipos alfabéticos, e não ideográficos, e pela invenção da máquina impressora. A partir das técnicas de fundição, Gutenberg desenvolveu um método de duplicar a fundição das letras de metal, com a possibilidade de produzir uma grande quantidade de tipos para a composição de textos extensos. Adaptou também a prensa de parafusos e com essa combinação foi possível compor a página, fixá-la em chapa e usá-la como um único bloco.

Nessa técnica, a tinta era aplicada sobre o bloco e o papel prensado sobre ele para receber a impressão dos tipos. Esse princípio foi utilizado por mais de três séculos e depois progressivamente aperfeiçoado. Essa técnica de impressão se espalhou rapidamente, sendo explorada comercialmente por tipógrafos em suas oficinas e levadas para as diferentes cidades, chegando a mais de cem na Europa em 1480, possibilitando o crescimento da publicação de livros. Muitas publicações eram feitas, principalmente, em latim, restringindo o público leitor, e depois passaram a ser feitas em línguas vernáculas.

À parte as questões referentes às publicações de livros, textos litúrgicos e publicações oficiais do estado, interessa-nos, aqui, a publicação de notícias. O desenvolvimento da imprensa transformou a comunicação na Europa Moderna. Antes do desenvolvimento da imprensa, além das redes de comunicação eclesiásticas, das redes controladas pelo estado e da rede ligada à atividade comercial, havia a circulação de informações transmitidas por comerciantes, mascates e entretenedores (historiadores e trovadores).

Nos séculos XV, XVI e XVII, foram estabelecidas redes de comunicações postais entre os estados, que passaram a alcançar a população geral no século XVII. Até o século XVIII, esse sistema de comunicação era feito a cavalo e carruagens, trafegando por estradas precárias, o que demandava muito tempo. No início do século XIX, com o desenvolvimento da estrada de ferro, esse tempo diminuiu.

O desenvolvimento da imprensa para a produção e disseminação de notícias desenvolve-se em meados do século XV, com o aparecimento de folhetos informativos ou folhas, pôsteres e cartazes, que constituíam uma miscelânea de conteúdo. Sua frequência era irregular e eram vendidas avulsas nas ruas, por ambulantes, com informações sobre os acontecimentos próximos ou não.

A publicação de notícias e informações torna-se mais frequente no começo do século XVI. Já os jornais modernos remontam ao começo do século XVII, com publicações semanais e com um grau maior de confiabilidade. A Guerra dos Trinta Anos favoreceu o interesse por notícias e o desenvolvimento do jornal em Amsterdã nos anos de 1620. De acordo com Thompson (2002), o primeiro jornal da Inglaterra foi desenvolvido em Amsterdã nesse ano por um impressor e gravador de mapas holandês, Pieter van den Keere. Os primeiros jornais se ocupavam principalmente com notícias de coisas ocorridas em lugares distantes. Eles eram lidos ou se escutava sua leitura. A tiragem desses jornais é estimada em até 400 cópias.

Na Inglaterra, o primeiro Jornal diário foi o *Daily Courant*, de Samuel Buckley, surgido em 1702. Outros surgiram, alguns deles especializados em certas temáticas. As tiragens também aumentaram para 100.000 cópias semanais. Também foram estabelecidos sistemas de licenciamento, pagamento de taxas pelos proprietários e isso desencadeou lutas por liberdade de imprensa. Houve também estabelecimento de controles e censuras sobre a imprensa periódica na Europa no século XVIII, assim como em outros momentos e lugares.

Thompson (2002) destaca algumas tendências no desenvolvimento das indústrias da mídia desde o início do século XIX, quais sejam: a transformação dessas instituições da mídia em interesses comerciais de grande escala, a globalização da comunicação e o desenvolvimento das formas de comunicação eletronicamente mediadas.

Em relação à primeira tendência, tem-se um aumento de um fenômeno já existente, em virtude da inovação na técnica de impressão, como a invenção da prensa a vapor por Koenig, a prensa rotativa, possibilitando aumentar a produção com a utilização de técnicas mais modernas e uma divisão do trabalho nesse sistema industrial, e em virtude também da mudança no financiamento das indústrias da mídia, do crescimento populacional urbano e da queda nas taxas de analfabetismo.

Em relação à segunda tendência, se deve também às renovações tecnológicas, à abolição dos impostos e à expansão do público leitor. Com a redução dos preços dos jornais, a adoção de um estilo jornalístico mais leve e uma apresentação mais atraente, aumentaram os leitores, a propaganda comercial foi utilizada como forma de financiar a indústria da mídia. Ao mesmo tempo, os jornais ficam dependentes da captação desses recursos.

Thompson (idem) também chama atenção para a concentração de recursos na indústria jornalística em poucos grupos. Ocorrem também transformações dessas indústrias em multimídias, com a aquisição de participações por grandes corporações nas indústrias de edições de jornais, revistas, livros, transmissões de televisão, produção de filmes, etc. Algumas indústrias menores foram absorvidas por não poder competir com as maiores.

Hoje, é comum também a convivência de grandes corporações com as organizações menores, até interligadas por contratos de prestação de serviços. Essas grandes corporações assumem as formas de grandes conglomerados multimídia e multinacionais. Isso conduziu à terceira tendência: a globalização da comunicação, que facilita a ultrapassagem de restrições. As grandes corporações concentram o poder econômico e simbólico e fornecem as bases para a produção de informações e de conteúdos que circulam em escala global.

A globalização da comunicação no século XIX ocorreu também com o estabelecimento de agências internacionais em diversos lugares. Nesse século, o uso da energia elétrica na comunicação possibilitou a utilização do telégrafo eletromagnético, a partir de 1830-1840. No começo do século XX, a transmissão de falas por ondas eletromagnéticas possibilitou o desenvolvimento da transmissão radiofônica: o rádio, a partir de 1920, e a televisão, a partir de 1940. Essas tecnologias “se interligaram de formas complexas com o poder econômico, político e coercitivo” (THOMPSON, p. 75).

As mídias estão em constantes transformações, entre as quais destaca-se o desenvolvimento da comunicação digital e a convergência das mídias. Jenkins (2009) caracteriza a cultura da convergência pela colisão entre as novas e as velhas mídias, pelo cruzamento entre as mídias corporativas e as mídias alternativas e pela interação entre o poder do produtor de mídia e o poder do consumidor. Nas suas palavras:

Por convergência, refiro-me ao fluxo de conteúdos através de múltiplos suportes midiáticos, à cooperação entre múltiplos mercados midiáticos e ao comportamento migratório dos públicos dos meios de comunicação, que vão a quase qualquer parte em busca das experiências de entretenimento que desejam (idem, p. 29).

A convergência não é apenas um processo tecnológico com a união de várias funções em um mesmo aparelho. É uma transformação cultural, que faz os consumidores procurarem informações e fazerem conexões entre mídias dispersas. Na cultura da convergência, tanto os conteúdos como os seus consumidores zapeiam por diferentes plataformas midiáticas, ao mesmo tempo em que a circulação desses produtos depende de estratégias empresariais e da apropriação popular. A participação do consumidor é essencial para a circulação de conteúdo.

Esse conceito de convergência relaciona-se com os de cultura participativa e de inteligência coletiva. A ideia de cultura participativa é a atribuição de um papel ativo ao consumidor/espectador dos meios de comunicação. O consumidor e o produtor não se separam totalmente nessa cultura da convergência, embora essa participação seja desigual

entre os consumidores, ao mesmo tempo em que as mídias corporativas ainda exercem maior poder. Já a expressão “inteligência coletiva”, Jenkins (idem) atribui a Pierre Lévy, que caracteriza o consumo como um processo coletivo, uma fonte alternativa de poder midiático.

Assim, a convergência é um fenômeno que também ocorre no cérebro dos consumidores, e não só nos aparelhos de informação. Esse fenômeno caracteriza a maneira como o Jornal O Estado do Maranhão se organiza atualmente, tal como discutiremos adiante.

Quanto à inserção das mídias modernas no Brasil, ocorre por volta do século XIX, período de separação política de Portugal. Até esse momento, seguia-se o modelo europeu, com desenvolvimento de folhas diárias, pasquins, revistas e semelhantes. A vinda da família real para o Brasil, em 1808, possibilitou a agitação da vida cultural, com a criação da Imprensa Nacional, a publicação de jornais e livros, e a formação de um público leitor. Os jornais publicavam, além das notícias, romances de folhetim diariamente em capítulos curtos e crônicas, iniciando esse gênero no Brasil. Após a separação política, houve diversificação das mídias e substituição dos modelos europeus pelo norte-americano.

Ao longo da história, ocorreram intensas modificações no jornalismo impresso, em virtude, principalmente, das transformações tecnológicas e do advento de outros veículos de comunicação, acarretando, também, redução dos recursos humanos. Nos anos de 1970 alguns veículos de comunicação do mundo começam a reformular seus editoriais gráficos (CRISTÓVÃO, 2012).

Para se configurar no estado que conhecemos hoje, ocorreu um processo de oligopolização dos controladores dos meios de comunicação social no mundo todo, uma concentração da propriedade que se deve a processos de aquisições e fusões (GRIJÓ, 2014). No Brasil, a propriedade dos meios de comunicação é concentrada nas mãos de poucos. As menores empresas acabam sufocadas pelas grandes. Esses meios de comunicação não são efetivamente autônomos, pois não controlam aquilo que produzem. Dependem dos índices de audiência, circulação, números de anúncios, receitas geradas e da lógica político-partidária.

As mídias exercem um papel relevante na escrita da história da humanidade. Ao discutir essa relação entre a mídia e a história do tempo presente, Meneses (2014) desenvolve o conceito de escrita midiográfica, compreendido, por aproximação ao conceito de “operação historiográfica”, de De Certeau (2000), como a operação na qual a mídia participa do registro e da elaboração da história. A escrita midiográfica é uma operação que mobiliza, concomitantemente, presente, passado e futuro. “Uma atitude de reflexão sobre o passado que se situa fora do campo da história e que elabora um tipo especial de escrita” (MENESES, 2014, p. 232), congregando elementos da história tradicional e da produção midiática.

Para melhor compreensão desse conceito proposto por Meneses (*idem*), precisamos discutir a noção de operação historiográfica proposta por De Certeau (2000). Para esse autor, a história encarada como uma operação é compreendida “como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura)” (*idem*, p. 66, grifos do autor). A história, nessa compreensão, faz parte da realidade da qual o jornalista trata e esta realidade pode ser apropriada como atividade humana, como prática.

Compreendendo que a operação historiográfica é a “combinação de um *lugar* social, de *práticas* ‘científicas’ e de uma *escrita*” (DE CERTEAU, 2000, p. 66, grifos do autor), pode-se dizer que a escrita historiográfica é construída em função de uma instituição, visto que se articula com um lugar de produção. O historiador fala a partir de um lugar e liga suas ideias a esse lugar social, econômico, político e cultural. Esse fato é negado pela pretensão de objetividade e cientificismo da história, da qual é necessário duvidar.

É necessário analisar o texto histórico em relação à instituição à qual se liga e investigar os sentidos que são despejados nele e que a linguagem em suas múltiplas modalidades deixa entrever. A escrita da história agencia diversos instrumentos em cada sociedade e nas diferentes épocas. Essa prática é uma atividade de transformação e produção (tratamento do arquivo), que inclui copiar, transcrever, fotografar documentos, o que já constitui uma interpretação. Nossa análise não poderá ser objetiva, nos termos positivistas, já que foi necessário realizar esse “tratamento” prévio no arquivo que analisaremos. O *corpus* que montamos é constituído de recontes de jornais, organizados em torno de regularidades temáticas, operação que implica em apagamentos de outros enunciados.

Quanto à escrita histórica, a que a prática investigativa dá origem, “é uma prática que confere ao seu leitor um lugar bem determinado” (*idem*, p. 95), impondo uma lição de maneira didática e magistral. Assim como ocorre em outras práticas de escrita, o leitor é um interlocutor que se leva em conta na escrita historiográfica. Ele é produzido nesse discurso didático como um destinatário colocado diante de um certo saber. Para isso, a escrita histórica coloca no relato, pedagogicamente, algo que o leitor deve crer e fazer.

Assim, por analogia à operação historiográfica, a operação midiográfica (MENESES, 2014) é a elaboração de conhecimentos sobre a história pela mídia e pelo jornalista, que, muitas vezes, legitima-se mais do que a de historiadores de ofício, pois é a fonte de informação para a maioria das pessoas. Ela se faz por um processo que mobiliza a memória e o esquecimento (FOUCAULT, 2008a), opera com categorias temporais, relacionando mídia, história e memória, pois a mídia realiza a escritura de eventos do cotidiano e os inscreve na

memória dos acontecimentos e na duração histórica. O aparecimento de um acontecimento na mídia é antecedido de formulações que influenciam a sua forma de apresentação nos meios de comunicação. Por isso, para Meneses (2014), a produção de notícias é, ao mesmo tempo, caótica e refletida. Caótica porque se produz no desenrolar do cotidiano como evento novo; refletido porque institui uma produção de sentido, interesses, postura política. Ademais, a produção de discurso, em nossa sociedade, passa sempre por procedimentos de controle (FOUCAULT, 2007).

O veículo de comunicação se situa num dado lugar social, expressa posições políticas e é perpassado por formas de pensamento histórico. Nesse sentido, o Jornal Folha de São Paulo teve atuação política em diversos momentos da história que registou, como a ditadura militar (1964-1985), a campanha pelas Diretas Já (1985) e pela anistia, o Fora Collor (1992) (MENESES, 2014), dentre outros.

Capelato (2014) também atesta que os jornais da grande imprensa brasileira se posicionaram em apoio ao golpe em 1964, alguns tornando-se oposição após 1968. Já Teixeira (2016), ao analisar o processo de transição do regime militar para o democrático no Brasil (1985-1989), destaca que o Jornal O Estado do Maranhão posicionou-se como aliado daqueles que participaram do processo de transição, atuando como meio de difusão das ideias desse grupo, fazendo papel de aparelho privado de hegemonia na constituição do consenso para naturalizar o projeto hegemônico, como veremos a respeito da implantação do CLA.

O jornalismo é “uma atividade complexa que envolve processos de **difusão** (notícia, informação), **interpretação**, **análise** (reportagem), **argumentação** (opinião) e **reflexão** (crônica, comentário)” (CRISTÓVÃO, 2012, p. 54, grifos do autor). Esses processos não são primazia de cada gênero em especial, mas em alguns o engajamento com a notícia pode ser maior ou menor. Ainda assim, nem sempre o jornalismo se faz na pura descrição da informação. O jornalista pode também apresentar sua versão dos fatos orientado pelo projeto editorial e pelo manual de redação e estilo do jornal. Nesse processo, os conteúdos de diagramação, fotografia, tabelas, infográficos, etc., expressam significados preestabelecidos.

Dessa maneira, quem produz notícia jornalística não apenas narra e explica, mas também produz significados. A ideia de objetividade e isenção da notícia, pregada nos manuais de redação dos meios de comunicação, produz pretensão de informação legítima, verdadeira, que esconde um processo de controle sobre o discurso (FOUCAULT, 2007).

Para Grijó (2014), os jornais de elite e revistas semanais de análise e opinião, em colunas de comentaristas e analistas políticos e na *internet* pautam as discussões das pessoas mais instruídas e de mais recursos econômicos, que têm acesso aos meios especializados, têm

tempo livre para acompanhar e participar dessas discussões. Os meios de comunicação e alguns jornalistas possuem engajamento político-partidário, de modo que

a própria definição de jornalismo está tão atrelado ao engajamento em si, não importando o lado, que aquilo que é explicitamente proclamado em editoriais e em posições de seus profissionais, a suposta independência, imparcialidade, objetividade dos veículos das grandes empresas, ou não tão grandes, de mídia, não se verifica na prática (GRIJÓ, 2014, p. 288)

Essa pretensa objetividade se confunde com especificidades e interesses jornalístico-empresariais, como os político-partidários e econômicos. Dessa maneira, devemos concordar com Capelato (2014, p. 299), para quem os jornais da grande imprensa são uma importante fonte e objeto de estudos de uma história do tempo presente, embora seja considerada por alguns especialistas como apenas “uma fonte entre outras”.

Até as primeiras décadas do século XX a imprensa não era aceita como documento válido para a pesquisa histórica. A objetividade foi estabelecida como regra elementar para se estudar o passado, objetivando a busca “da verdade histórica”, pelos historiadores da escola metódica ou positivista, parâmetro metodológico surgido em meados do século XIX que recomendava ao historiador distanciar-se das controvérsias de seu tempo, para não impedir o progresso da disciplina com suas aspirações políticas ou religiosas. Com isso, recusava-se o estudo de temas contemporâneos e a utilização da imprensa como documento considerado fonte válida para pesquisa, pois era considerada subjetiva, parcial e ligada ao presente, não permitindo acesso aos fatos históricos de modo objetivo.

A partir de 1970, novos postulados teórico-metodológicos possibilitaram romper essa visão. A história do tempo presente é uma história da qual muitos participam e são agentes, inclusive o pesquisador que viveu e participou das lutas da época, que ele coloca como um passado recente. Alguns autores situam o ponto de partida da história do tempo presente no desmembramento da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e fim do socialismo, outros na Segunda Guerra Mundial, e há também quem situe na Revolução Comunista de 1917. Os historiadores do *Institut d’Histoire du Temps Présent* (IHTP), criado em 1979, têm como marco a Segunda Guerra Mundial.

O estudo do passado recente requer definição de objetos, métodos, fontes e recortes cronológicos. Há controvérsias entre os historiadores sobre a legitimidade dessa abordagem dada a falta de distanciamento, e aqueles que consideram positiva a proximidade no tempo por permitir compreender melhor a realidade estudada. Na opinião de Capelato (2014), essa

história é construída a partir de bases científicas tão válidas como as de outras áreas das humanidades. A grande mídia impressa “é assim definida por uma atuação de longa duração, pela amplitude de circulação e pela participação relevante em vários âmbitos da sociedade, inclusive na política” (idem, p. 303). Dado o fato de os representantes dos jornais da grande imprensa brasileira atuarem como apoiadores ou defensores dos governos e participarem de movimentos que mudaram os rumos da história nacional no decorrer dos séculos XX e XXI, “no estudo dos jornais da grande imprensa, é necessário levar em conta que eles se caracterizam, ao mesmo tempo, como instituições de natureza pública e privada, mesclando interesses políticos e empresariais” (idem, p. 314).

Os jornais são instituições de caráter público e privado, que, assim como o partido político, participam como agente da história, ajudando a construí-la, interferindo nas articulações políticas, mantendo relações com o poder político, registrando e interpretando os acontecimentos, construindo, uma memória. Essa questão foi suscitada por Weffort (1984), para quem os jornais não são partidos políticos, havendo, entretanto, pontos de semelhança entre ambos, no que concerne à opinião e a ação. Os jornais, ao partirem para a ação, promovem articulações, conspirações e criam fatos e realidades que interferem nos rumos da história, pois são empresas familiares que buscam na política se legitimar e sobreviver.

A mídia também é concebida aqui como um veículo de cultura em palavras, imagens, sons e espetáculos que ajudam a moldar a vida cotidiana (KELLNER, 2001), ajuda as pessoas a formularem opiniões, fornece modelos de comportamentos e matéria prima para que forjem suas identidades. Entre os produtos da indústria cultural que respondem por esse processo de construção das identidades de homem, mulher, raça, etnia, gênero, nacionalidade, sexualidade, etc., estão os sistemas de reprodução de som, como discos, fitas, CDs, pendrives, aparelhos de rádio, gravadores, etc.; de imagens, como a televisão, o cinema, DVDs, os aparelhos com acesso à internet, etc.; e a imprensa, que inclui jornais, revistas, livros, etc. Os sujeitos que habitam diferentes regiões do mundo hoje constroem suas identidades a partir dos modelos fornecidos pela mídia e a partir delas se inserem na cultura global da contemporaneidade, mas, certamente, de maneira desigual.

Assim, nossa opção pelo jornal O Estado do Maranhão se justifica dada a importância e a validade da mídia como fonte de estudo da história. Após este percurso teórico que irá nos auxiliar a realizar uma análise arqueogenealógica da identidade do sujeito quilombola em enunciados desse jornal, com base nos postulados de Foucault, no capítulo que segue, discutiremos a emergência do quilombo no dispositivo colonial e sua discursivização nos saberes científicos e no saber dominado.

3 O QUILOMBO E O SUJEITO QUILOMBOLA NOS DOMÍNIOS DOS SABERES CIENTÍFICO E DOMINADO: UM ABORDAGEM GENEALÓGICA

Retomando as discussões de Foucault (2013b) sobre a genealogia como um acoplamento do saber científico com o saber dominado, este capítulo é dedicado à compreensão do processo de formação das comunidades quilombolas no Brasil, em especial as do estado do Maranhão, das quais tratamos nesta tese, a partir dos saberes científicos que objetivam o sujeito quilombola e do saber dominado dos habitantes da comunidade quilombola de Jamary dos Pretos.

Para tanto, realizaremos algumas discussões, com base em estudiosos dos campos da história, da sociologia e da antropologia, sobre como ocorreu o processo de emergência do quilombo, pautando-nos, também, no conceito de dispositivo, formulado por Foucault (1999a; 2013d), e suas releituras por Deleuze (1996), que trata desse conceito como um novelo de linhas que se entrelaçam, e de Neves (2015), que trata do dispositivo de colonialidade, para se referir à maneira como uma rede heterogênea se organizou e se atualiza a serviço da difusão da língua, saberes e cultura europeia na América e, especialmente, na Amazônia brasileira. Propomos pensar a emergência do quilombo como uma linha de subjetivação (DELEUZE, 1996) no dispositivo colonial (NEVES, 2015).

Após isso, realizaremos algumas considerações sobre o quilombo e a identidade quilombola na atualidade a partir do conceito de heterotopia, de Foucault (2001; 2013h; 2013i), que nos auxiliará a compreender os domínios espaciais dos territórios quilombolas, e analisaremos duas letras de música produzidas pelos quilombolas de Jamary, que nos possibilitarão compreender sua identidade em práticas discursivas por eles elaboradas. A proposta é que o quilombo é uma heterotopia que concretiza a utopia (idem) de liberdade.

3.1 A emergência histórica do quilombo como linha de subjetivação no dispositivo colonial

O conceito de dispositivo foi empregado por Foucault (1999a), em 1976, em “História da Sexualidade 1: a vontade de saber” e depois desenvolvido em uma entrevista, de 1977 (FOUCAULT, 2013d), acerca de conceitos empregados naquela obra. Esse conceito tem produzido uma série de ressonâncias entre pesquisadores brasileiros da Análise do Discurso. De nossa parte, pretendemos mobilizá-lo, em diálogo com suas releituras, para pensar a

emergência dos quilombos e do sujeito quilombola no dispositivo colonial, para o qual representaram uma linha de subjetivação (DELEUZE, 1996).

Em vista da natureza complexa a que esse conceito se refere, ele nos auxilia a compreender a fabricação de identidades para o quilombola a partir da articulação de discurso, instituições e práticas de objetivação e subjetivação. Foucault o emprega na história da sexualidade 1 (1999a) para tratar de dois tipos de dispositivo: o dispositivo de aliança e o dispositivo de sexualidade, mostrando a relação entre ambos. A publicação desse texto coincide com o curso “Os anormais”, no qual esse autor fechava um ciclo de cursos sobre a punição e sua relação com a psiquiatria, iniciado em 1970, ao mesmo tempo em que se voltava para a discussão sobre os mecanismos de biopoder, governamentalidade e biopolítica.

Um ano após a publicação do livro, em uma entrevista sobre os conceitos nele empregados, ao definir o conceito de dispositivo, Foucault (2013d) apresenta um esquema de três sentidos. No primeiro caso, ele diz o que segue:

Por esse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (idem, p. 364).

Essa primeira definição se refere à relação entre esses elementos que conferem natureza heterogênea ao conceito de dispositivo. Assim, ele engloba os elementos que Foucault (idem) denomina de “o dito”, ou seja, os enunciados, os discursos, de diferentes áreas do saber que constroem um dado objeto, e os elementos denominados de “não dito”, que correspondem àqueles de natureza arquitetônica, as instituições, das quais esses elementos discursivos partem. Por instituição, Foucault (idem, p. 368) compreende “todo o social não discursivo”, o que significa que não se trata de “prédio” apenas, mas também de instituições como família, sindicato, movimentos sociais, etc.

A segunda definição se refere exatamente às relações entre os elementos do dispositivo, conforme Foucault (idem, p. 364):

Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um

novos campos de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes.

A análise dessa relação entre o dito e o não dito, o discursivo e o não discursivo, serviu para que ele realizasse suas análises de temas como a loucura, a produção de riqueza, a linguagem, a penalidade e a sexualidade, afinal, ele mostra em seus livros como proposições de juristas dão origem a uma arquitetura das prisões, como diferentes formulações sobre a ideia de loucura conduzem à prática de internamento.

A terceira conceituação tem a ver com a função do dispositivo, como se vê: “em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (FOUCAULT, 2013d, p. 365).

Para compreendermos isso, precisamos saber o que ele compreende por estratégia. Para Foucault (2009), o termo “estratégia” possui três sentidos: a escolha dos meios empregados para se chegar a um fim, ou seja, a racionalidade empregada para atingir um objetivo; a maneira como um parceiro age em um jogo em função do que pensa sobre a ação do outro e do que acredita que pensarão sobre a sua ação, ou seja, a maneira pela qual se tenta ter vantagem sobre o outro; e os procedimentos utilizados num confronto para obter vantagem sobre o adversário. Nessas situações de guerra ou de jogo, estratégia tem a ver com escolha de soluções vencedoras, de modo que o adversário não tenha condições de luta.

O primeiro sentido aqui apresentado possibilita falar em “estratégia de poder” para indicar o conjunto dos meios empregados para pôr em funcionamento ou manter um dispositivo de poder. As estratégias próprias às relações de poder são modos de ação sobre a ação possível, eventual, suposta dos outros. As estratégias são os mecanismos utilizados nas relações de poder. A relação entre relações de poder e estratégias de confronto é o ponto central. Nas relações de poder há constantes lutas contra a submissão e uma necessária liberdade. As formas de resistência, as fugas, a inversão e a escapatória estão em todas as relações de poder, ainda que virtualmente. Assim, as relações de poder implicam estratégias de luta, sem que se superponham ou se confundam. Vejamos outro excerto dessas discussões:

Disse que o dispositivo era de natureza essencialmente estratégica, o que supõe que trata-se no caso de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito

em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (FOUCAULT, 2013d, p. 366-367).

Assim, o dispositivo, como elemento de natureza estratégica, está relacionado aos jogos de poder e também a configurações de saber. É por essa razão que o conceito de dispositivo vai além do conceito de *épistémè* que ele empregou em “As palavras e as coisas” e desenvolveu em “Arqueologia do saber” (idem, 2008a), pois *épistémè* se refere ao essencialmente discursivo. Ele a define como um dispositivo estratégico que permite escolher os enunciados, dentre todos os possíveis, que poderão ser aceitos no interior de um campo de cientificidade, permitindo separar o inqualificável cientificamente do qualificável.

O termo *épistémè* se refere às relações entre os domínios de saberes de uma determinada época. Há *épistémè* renascentista, clássica e moderna, as quais Foucault investiga arqueologicamente. Ao se interrogar pela genealogia de algumas redes de poderes, ele se interroga sobre os dispositivos, mesmo que não tenha explicitado esse conceito nos livros, questão a que voltará nas entrevistas, como forma de refletir acerca daquilo que fazia.

Assim, Agamben (2005, p. 10) considera a noção de dispositivo algo mais geral “porque inclui em si a episteme, que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico”.

Nesse sentido, como podemos pensar a colonização como um dispositivo com uma função estratégica, ou seja, como uma resposta a uma urgência histórica? Como podemos pensar o surgimento das comunidades quilombolas como resultante da resistência aos jogos de poder que são instalados pelo dispositivo colonial? Quais são os elementos desse dispositivo e como se relacionam?

Para Foucault (2013d), o dispositivo tem uma gênese: um primeiro momento em que há a predominância de um objetivo estratégico e depois ele se constitui como tal e continua a ser um dispositivo, com um processo duplo: um em que o seu efeito desejado e o seu efeito contrário ao esperado se ressoam, necessitando da reorganização dos seus elementos; outro no qual há um preenchimento estratégico, ou seja, quando se produz um efeito estranho ao desejado. Trata-se de um efeito involuntário e negativo para o objetivo do dispositivo, mas que pode ocupar o espaço deixado vazio.

Para compreendermos como o dispositivo colonial (NEVES, 2015) age, é necessário buscar esse ponto de emergência e analisar sua função estratégica no século XVI, na época das grandes navegações e da colonização das nações de diferentes continentes, e também

como se atualiza, tendo o quilombo como uma linha de subjetivação (DELEUZE, 1996) em seu interior, ou seja, como esse efeito contrário ao esperado do qual fala Foucault (2013d). Compreendemos que o quilombo surge no interior do dispositivo colonial como uma forma de resistência a outro imperativo necessário para a sua concretização: a inserção de forças de trabalho de maneira compulsória nas várias atividades produtivas para fazer funcionar esse dispositivo, cujo objetivo principal é a produção de riquezas para promover o desenvolvimento econômico da metrópole e também para suprir as necessidades da aristocracia rural que emerge na América Portuguesa.

Além das atividades econômicas, esse dispositivo tem como elementos a língua do colonizador, sua cultura, religião, as construções arquitetônicas, a que o colonizado deve se adaptar, pois lhes serão impostos. A subjetivação é, portanto, uma possibilidade de escapar a esse dispositivo, que vai se atualizar e tentar recapturar o sujeito.

A respeito disso, o surgimento dos quilombos como efeito negativo e não esperado da colonização produziu também, a partir de determinado momento, uma reutilização desses lugares para o estabelecimento de colônias autorizadas pelo governo, como forma de controlar uma massa populacional ociosa fugida da seca nordestina. Com isso, o “preenchimento estratégico” do dispositivo age como uma prática de objetivação que tenta contornar as práticas de subjetivação e reequilibrar as relações de poder.

Ao definir o dispositivo por um conjunto de elementos, pela rede que se estabelece entre eles, pelo jogo entre as funções de seus elementos e pela sua função estratégica dominante, ou seja, pela sua inscrição em relações de poder, sendo sustentado por e dando sustentação a saberes, o dispositivo torna-se um conceito produtivo. Ele é dispositivo de alguma coisa, no sentido de que opera na produção de algo, tem como efeito a produção de uma dada subjetividade e a inscrição dessa subjetividade em uma nova rede de elementos (AGAMBEN, 2005). O dispositivo produz sujeito.

É por isso que Foucault (2013f) fala em dispositivo de segurança, referindo-se à maneira como o biopoder e a técnica de biopolítica que atuam na sociedade de controle (DELEUZE, 1990) agem sobre a população, produzindo sujeitos que controlam a si, governam a si e a outros e que cuidam de si, ou seja, têm como efeito a governamentalidade.

Assim, mesmo o conceito de dispositivo não estando exposto nas primeiras obras de Foucault, pode-se vê-lo sendo mencionado em outros textos nos anos de 1970/1980, em que o autor esteve engajado nas aulas no *Collège de France*. E se esse conceito engloba o discurso, as relações de poder e conduz à produção de subjetividades, pode-se considerar que ele não se dissocia das reflexões e conceitos desse autor já expostos até aqui. Os discursos presentes nos

enunciados de O Estado e que se pautam no saber médico, objetivando os sujeitos quilombolas como seres que devem cuidar de si, são elementos de um dispositivo de segurança, que se cruza com o dispositivo da mídia e o dispositivo colonial.

O conceito de dispositivo é reelaborado por Deleuze (1996) como uma espécie de novelo, um conjunto composto por múltiplas linhas, de diferentes naturezas, que seguem direções distintas, se aproximam e se distanciam. Essas várias linhas têm como características o saber, o poder e a subjetividade. São linhas quebradas e sujeitas a variações de direções e a derivações. Nessa noção, esses três elementos estão indistintamente ligados.

Concebendo que no dispositivo há linhas de diferentes naturezas, Deleuze (idem) considera que desemaranhar essas linhas é traçar um mapa, cartografar, seguir caminhos não conhecidos, ou seja, um trabalho em terreno. É necessário se instalar sobre essas linhas que atravessam o dispositivo em todas as direções para analisá-lo.

As duas primeiras dimensões do dispositivo destacadas por Foucault (2013d) são nomeadas como “curvas de visibilidade” e “curvas de enunciação” por Deleuze (1996). Elas têm por função fazer ver e fazer falar. As curvas de visibilidade são formadas por linhas de luz, que formam figuras variáveis e inseparáveis do dispositivo. Cada dispositivo tem seu regime de luz, que torna visível ou invisível um objeto que ela faz nascer ou desaparecer e que não existe sem ela. No dispositivo colonial, a visibilidade atua na arquitetura, com a construção de igrejas, casas, prédios administrativos, feitas pela mão-de-obra escrava (ver Figura 2). A construção de prédios na colônia com os estilos do colonizador também é uma maneira de fazer ver sua presença e a suntuosidade de sua moradia expressa o seu poder.

Figura 2 - O triângulo rural do nordeste: casa, engenho e capela



Fonte: Desenho de M. Bandeira, 1937. In: FREYRE, 2003, p. 225

A exemplo, Freyre (2003) registra que o espaço rural nordestino era um triângulo formado pela casa grande, o engenho e a capela, que estão na dimensão do visível no dispositivo colonial, assim como estão também os rituais de punição do escravizado em praça pública, um mecanismo de poder próprio à soberania (fazer morrer).

No dispositivo midiático, a enunciabilidade e a visibilidade podem atuar em conjunto, fazendo falar e deixando ver aquilo de que se fala ou interditando. Essa operação se dá no interior de uma ordem discursiva que controla o que pode ser dito e visto, assim como quem pode falar e ser visto. Nesse regime discursivo, o sujeito quilombola nem sempre pode enunciar e ser visto, e se ele não está no regime de luz desse dispositivo, não existe para ele.

As curvas de enunciação remetem a linhas de enunciação nas quais se distribuem variáveis de seus elementos. A ciência, a literatura, um estado de direito, um movimento social, se definem pelos regimes de enunciação de um determinado momento da história, por aquilo que se pode dizer em cada época. Por isso, para Deleuze (1996), o que se deve definir em função do visível e do enunciável são regimes, com derivações, transformações, mutações.

Assim, o sujeito quilombola, no dispositivo colonial (NEVES, 2015), está inscrito em regimes de enunciação, com diferentes modos de enunciá-lo em cada época. No dispositivo midiático, podem ser encontradas diversas formas de falar sobre esse sujeito, controladas pelos regimes discursivos próprios a essa instituição e às épocas em que ele é discursivizado.

A terceira dimensão do dispositivo são as linhas de força, que envolvem o dizer e o ver. A linha de força se produz em toda relação, passa por todos os lugares de um dispositivo. Ela é a dimensão do poder, responsável pela função estratégica do dispositivo. No caso do dispositivo colonial (idem), em sua primeira fase, é a linha que atuou na dominação das nações para produzir riquezas para a metrópole, na transposição de capital humano e na instalação de seus elementos culturais.

A última linha são as linhas de subjetivação. O que está em jogo nela é o processo de produção de subjetividade num dispositivo. Para Deleuze (1996), trata-se de uma linha de fuga, que escapa às anteriores e se volta para si mesmo. “O si mesmo não é nem um saber nem um poder. É um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas, que escapa tanto às forças estabelecidas como aos saberes constituídos” (idem, p. 3).

Não se pode afirmar que todo dispositivo possui essa linha nem que ela forma sujeitos inteiramente livres, pois, ao buscar forma de resistência ao sistema colonial, o quilombola é reinscrito nesse mesmo dispositivo, já que ele se atualiza, e sua ação é o silenciamento das práticas e saberes desse sujeito, seguido de resistências. Assim, ao escapar de poderes e saberes de um dispositivo, coloca-se sob saberes e poderes de outro dispositivo.

Quando o africano é trazido forçosamente ao Brasil, passa a ocupar outro dispositivo, diferente daquele que ocupava nas tribos e reinos; ao fugir para os quilombos, ou ao passar a residir nele por outro processo, como doação de terras pela igreja ou por fazendeiros falidos, ou mesmo por herança, na qual passam a viver a liberdade e a produzir para si mesmos, insere-se em outro dispositivo; com o fim desse regime escravista, também são inseridos em outro dispositivo; com a entrada em cena de uma biopolítica, eles integram um dispositivo de segurança, pois passam a ser considerados cidadãos de direito, diferente da situação anterior na qual eram apenas instrumentos de produção. Mesmo assim, em todos os casos, o dispositivo colonial (NEVES, 2015) se atualiza para recapturar o sujeito.

Nesse sentido, Deleuze (1996, p. 4) sintetiza que

Os dispositivos têm, então, como componentes linhas de visibilidade, linhas de enunciação, linhas de força, linhas de subjetivação, linhas de ruptura, de fissura, de fratura que se entrecruzam e se misturam, enquanto umas suscitam, através de variações ou mesmo mutações de disposição.

Daí decorre que o sujeito é resultado de um processo de objetivação e subjetivação do dispositivo. Para Deleuze (idem), os dispositivos se definem pela novidade e pela criatividade que detêm, que marcam sua possibilidade de transformação, fissura, para o surgimento de outro dispositivo. Ao separar as linhas de força das linhas de subjetivação, esse autor olha para a maneira como as primeiras agem na produção das segundas. Considerando que a linha de subjetivação predispõe as linhas de fratura, o quilombo surge pelo estabelecimento de linhas de fratura, munindo-se do que há de novidade e criatividade no dispositivo colonial.

Dessa maneira, as linhas de um dispositivo se repartem em dois grupos: as linhas de estratificação ou de sedimentação e as linhas de atualização ou de criatividade. O dispositivo é instituído por saberes, produz saberes, está inscrito em relações de poder e produz subjetividade. É a relação entre esses elementos (saber, poder e subjetividade) que está em questão nesse conceito. Para compreender essas questões é necessário voltar-se para diferentes lugares, e, em nosso caso, voltamo-nos para os enunciados, para as práticas, para as relações de poder que se engendram na história e moldam o sujeito. Os dispositivos fabricam os sujeitos, pois “todo dispositivo implica, com efeito, um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência” (AGAMBEN, 2005, p. 14).

O dispositivo só pode ser uma estratégia na medida em que produz subjetivação. É para isso que é pensado, planejado e executado. Agamben (idem) observa que, com a

multiplicação dos dispositivos, multiplicam-se os processos de subjetivação. Esse excesso de dispositivos estaria, em sua opinião, produzindo um processo de dessubjetivação, ou seja, em vez de adquirir uma nova subjetividade, o sujeito que é capturado pelo dispositivo é apenas um espectro, um sujeito não completamente formado.

Quanto ao conceito de dispositivo de colonialidade aqui empregado, foi proposto por Neves (2015) a partir do conceito de dispositivo, de Foucault (2013d), e da definição de colonialidade do poder, de Walter Mignolo. Ela trata das tecnologias de poder atuantes na produção de subjetividades das sociedades amazônicas e nos discursos sobre elas, entre as quais está a língua portuguesa, difundida pelo governo português e pela Igreja Católica como oficial na América portuguesa, que viria a ser o Brasil e a arquitetura europeia.

Essa discussão será retomada oportunamente. Por hora, trataremos da emergência do quilombo como uma linha de subjetivação no interior do dispositivo colonial, discutindo o processo de constituição dos quilombos no Brasil a partir das perspectivas que nos oferece o domínio do saber científico, dentro de uma perspectiva historiográfica, sociológica e antropológica presente nos textos de Almeida (2006; 2008a; 2008b), Arruti (2003), Assunção (2012) e Moura (1992). Esses autores problematizam a forma como o processo de construção das comunidades quilombolas foi concebido historicamente, refletindo na noção tradicional que se tem de sujeito quilombola, qual seja: o fugitivo da lavoura onde era escravizado para reproduzir um modo de vida africano ou promover um movimento classista revolucionário.

Na visão histórica tradicional, o sujeito quilombola é discursivizado em uma narrativa que se inicia no Brasil Colônia e aí permanece. De tanto essa narrativa ser repetida, a historiografia repassa a ideia de que quilombo é apenas um lugar de fugas de escravizado e o quilombola é o negro fugido, remetendo somente a uma das formas de construção dessas comunidades, desconsiderando as demais, bem como outras concepções de sujeito.

Clovis Moura (idem), por exemplo, é um desses autores que concebeu o quilombo como algo do passado e não da atualidade. Ele situa suas discussões em torno da quilombagem, ou seja, de um amplo movimento composto por manifestações de protestos individuais e coletivos, organização de quilombos, pelas insurreições baianas do século XIX e pelo bandoleirismo dos escravizados fugidos, desconsiderando que houve diversas formas de constituição dos quilombos e a pluralidade de subjetividades.

Esse tipo de operação historiográfica, criticado por Foucault (2013c), é uma maneira de tentar reconstruir a origem, apagando os acontecimentos e acidentes históricos que estão por traz da aparente origem. As origens, para esse autor, devem ser pensadas como começos relativos, ou seja, pontos de irrupções de acontecimentos.

A formação de quilombos não era um fenômeno somente do Brasil. Os grupos formados por escravizados fugidos recebiam diferentes denominações nas Américas: *palenques*, *cumbes*, etc., na América Espanhola; *marrons*, na Inglesa; *grand marronage* (fuga em grupo), *petit marronage* (fuga individual), na Francesa; na América Portuguesa eram denominados de quilombos e mocambos, e seus membros de quilombolas, calhambola ou mocambeiros (REIS e GOMES, 2012). A primeira denominação para essas comunidades no Brasil era “mocambo”. Depois, foram denominadas de “quilombos”. Ambos eram termos utilizados na África Central para designar acampamentos improvisados utilizados para guerra ou prisão de escravizados. O termo “quilombo” era associado, no século XVII, aos guerreiros *imbangalas* (*jagas*) e os rituais de iniciação por eles praticados. “Mocambo”, ou “*mukambu*”, por seu turno, significava, nas línguas *kimbundu* e *kicongo*, da África Central, “pau de fieira”, referindo-se aos suportes utilizados na construção de acampamentos (GOMES, 2015).

Esses termos não necessariamente eram utilizados para se autodenominar e não eram utilizados nas áreas de colonização espanhola, francesa, holandesa e inglesa nas américas, que receberam escravizados da África Central. Esse fato leva à possibilidade de essa denominação ser uma atribuição da administração portuguesa, referindo-se às estratégias militares de acampamento e aos prisioneiros de guerra na África e, posteriormente, às comunidades de fugitivos no Brasil. Segundo Gomes (idem), o termo “quilombo” só aparece na documentação colonial portuguesa no final do século XVII, sendo utilizado o termo “mocambo” antes. Quanto ao primeiro registro de um mocambo no Brasil, é de 1575, formado na Bahia

A intensidade da formação de quilombos no Brasil pode ser explicada, entre outras coisas, pela grande quantidade de escravizados vindos para esse país e pela longa duração do regime escravista. Dos 15 milhões de escravizados trazidos para as Américas, 40% vieram ao Brasil (REIS e GOMES, 2012) para servir, compulsoriamente, desde o trabalho na lavoura até as atividades domésticas. O Brasil também foi o último a abolir esse regime nas Américas.

A fuga, resultando na formação dos quilombos, foi a mais típica forma de resistência ao escravismo, mas não a única. Esse fenômeno foi registrado por cronistas desde o século XVII e retomado por autores em diferentes momentos e sob diferentes perspectivas. Arruti (2003) destaca que essa modalidade de constituição dos quilombos era vista por alguns historiadores do século XX como uma forma de resistência cultural, um fenômeno contra aculturativo, uma forma de resistência racial e também como uma luta pela terra.

Em todas essas concepções, temos um conjunto de acontecimentos que fazem entrever uma série de produções enunciativas acerca do quilombo e, por conseguinte, do sujeito quilombola. Essa produção de enunciados constitui os saberes de cada época, os quais

obedecem a um conjunto de procedimentos que regulam sua produção e circulação, ao qual Foucault (2013g, p. 55) denomina “regimes de verdade”. Por essa natureza histórica, o discurso deve ser analisado em sua irrupção de acontecimento, em uma dispersão temporal que lhe permite ser repetido, esquecido, transformado, apagado.

Há, na instância dos saberes científicos da Historiografia, da Sociologia e da Antropologia, diferentes formas de enunciar o quilombo, que fazem emergir distintas noções de sujeito quilombola, revelando um jogo de transformações, rupturas e deslocamentos na forma de discursivizá-lo. Com isso, são engendradas subjetividades ligadas a acontecimentos e práticas discursivas que provocam mutações na forma de discursivizar o quilombo.

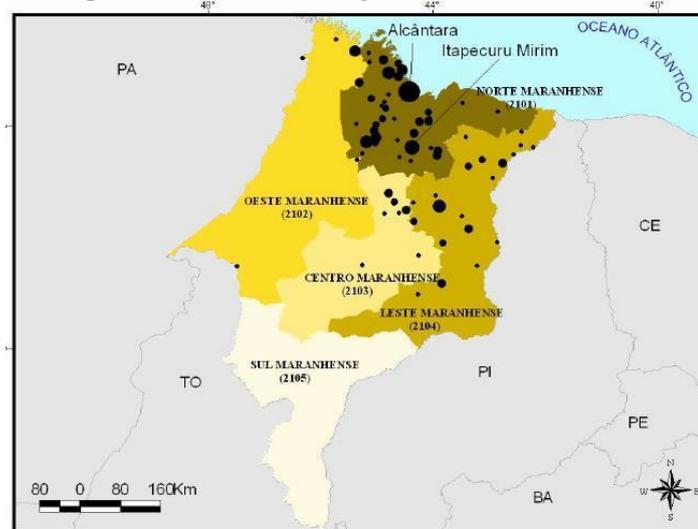
De nossa parte, pensamos a irrupção das comunidades quilombolas como uma forma de resistir ao sistema escravista e aos maus tratos pela não aceitação das jornadas de trabalho. Trata-se, nesse primeiro momento, de uma forma de resistência ao dispositivo colonial (NEVES, 2015), instalando em seu interior, o que Deleuze (1996) denomina de uma linha de subjetivação. Com o fim do regime escravista, comunidades quilombolas se estabeleceram por outros processos. Muitas se originaram da doação ou abandono de terras por fazendeiros falidos, da compra, doação ou ocupação de terras devolutas do Estado e também de terras pertencentes à Igreja Católica. Além disso, algumas pessoas nasceram em quilombos, perpetuando gerações que não passaram a residir nessas comunidades após fugas, o que distancia o quilombo da concepção culturalista de “fuga para constituir uma África no Brasil”.

Dessa maneira, com a instauração do sistema colonial na América Portuguesa, houve a inserção compulsória de africanos nas atividades produtivas, para fazer funcionar a urgência histórica desse dispositivo: a produção de riqueza para a metrópole e para a classe senhorial que emergia. É nesse dispositivo que o quilombo emergiu como uma linha de subjetivação.

No contexto específico do Maranhão, os escravizados africanos foram introduzidos nesse estado desde o século XVII. No último quarto do século XVIII, a região se consolida como uma escravidão agrícola plenamente desenvolvida. Nesse período, o tráfico de escravizados é intensificado pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão⁸. A partir de 1770 ocorreu uma introdução maciça de escravizados no estado. Às vésperas da independência, o Maranhão apresentava o maior percentual populacional escravizado do Império nas fazendas de algodão, arroz e cana-de-açúcar, dos vales dos rios Itapecuru, Mearim e Pindaré e na Baixada Ocidental Maranhense (ver mapa na figura 3).

⁸ O Maranhão adquiriu essa denominação em 1621. Em 1654 foi renomeado de Maranhão e Grão-Pará e, em 1751, de Gão-Pará e Maranhão. Em 1772 os estados do Maranhão e Pará se dividiram.

Figura 3 - Comunidades quilombolas no Maranhão



Fonte: https://www.researchgate.net/figure/Figura-21-Distribuicao-dos-primeiros-quilombos-estudados-no-estado-do-Maranhao-Fonte_fig1_320150035. Acesso em: 09 set. 2019

Até essa época, os europeus não imigravam tanto para essa região e a população branca representava 15% (ASSUNÇÃO, 2012). No que concerne à existência de quilombos no Maranhão, foi um fenômeno endêmico da sociedade escravista, desde o século XVIII. Se desejarmos estabelecer um número de quilombos existentes nesse período ao redor das fazendas, teremos uma difícil tarefa, já que o quilombo era uma formação social oculta, que atuava na invisibilidade e os dados sobre sua existência foram produzidos pelos sujeitos que tinham a tarefa de exterminá-los. Ainda hoje, essa quantificação é flutuante.

Não há nos registros de arquivos portugueses prova da existência de quilombos nos anos de 1780 a 1800, ao contrário da ampla documentação que comprova sua existência no século XIX (idem). Quanto à multiplicação de quilombos na província do Maranhão durante o século XIX, tal fenômeno se deve à concentração de uma numerosa população escrava perto de áreas de fronteira cobertas de matas, além das revoluções atlânticas que deixaram um clima de instabilidade política e possibilitaram a rebeldia escrava. Com isso, as camadas populares foram se politizando pelo discurso liberal patriota, resultando em alianças entre camadas livres e escravizados, dando novas dimensões aos quilombos.

O Maranhão possuía como singularidade o fato de que as áreas ocupadas pelas fazendas escravistas eram imediatamente limítrofes à fronteira formada por matas para onde os quilombolas fugiam e também eram habitadas pelos indígenas, alcunhados de gentios. Os quilombolas são pioneiros no avanço para dentro dessas fronteiras. Além do fator geográfico, outra razão para a ocorrência de quilombos era a relativa fraqueza do aparelho repressor, diante de um território imenso e insuficiente força policial, sempre com destacamento de

primeira linha na capital. Os fazendeiros não queriam contribuir com o governo para abater os quilombolas. O combate era malogrado também em virtude da estação chuvosa (entre dezembro e maio), dificultando o movimento das tropas. Pessoas livres também eram coniventes com mocambeiros, existindo redes de quilombos parceiros e comunicações entre pequenos quilombos nas imediações das fazendas com os mais afastados.

Até 1840, o Maranhão viveu um período de instabilidade política. Vários grupos de elite da província disputavam o poder, resultando em rebeliões e outros movimentos armados, que envolveram camadas livres pobres e contribuíram para facilitar a fuga de escravizados e formação de quilombos. Os confrontos entre liberais e conservadores impactaram nos escravizados, que passaram a se associar a artesãos e trabalhadores livres pela liberdade.

Entre 1838 e 1841 eclodiu a Balaiada, tida como maior guerra civil ocorrida no Maranhão, devido à luta entre liberais e conservadores e às lutas dos negros contra as arbitrariedades da elite comerciante de farinha, fazendeiros que monopolizavam a carne, a exploração econômica e o recrutamento de homens pobres para as tropas do Império.

A revolta ganha campo quando alguns homens detidos para recrutamento foram libertados, incluindo o filho de Manoel Francisco dos Anjos Ferreira, o Balaio. Os quilombolas que lutavam na Balaiada foram liderados por Cosme Bento das Chagas, o Negro Cosme, que aproveitou as fugas de lavradores de suas fazendas e o aquilombamento de escravizados para reunir negros para lutarem.

Assunção (2012) se refere a Cosme como o Zumbi maranhense. Ele era natural de Sobral, no Ceará, forro, ou seja, liberto por carta de alforria, e foi preso por homicídio em Itapecuru-Mirim (MA) (região norte maranhense). Foi enviado a São Luís, escapou e retornou a Itapecuru. Era alfabetizado e tinha fama de feiticeiro. Cosme se uniu aos rebeldes “Bem-te-vis” ou balaios. Com a chegada de Luís Alves de Lima, futuro Duque de Caxias, ao Maranhão, em 1840, a revolta foi dispersada e Cosme preso e executado em 1842.

Almeida (2008a, p. 88) enxerga nessa repressão militar à revolta da Balaiada uma tentativa de “reorganizar o processo de trabalho assegurando a vigência das jornadas compulsórias”. Trata-se de uma reorganização do dispositivo colonial, que continuou enfrentando resistência. Após a Balaiada, continuaram existindo frentes de lutas, lideradas pelo presidente da província, Coronel Luiz Alves de Lima, “contra aqueles considerados à margem do sistema econômico prevalecente, pelas ameaças que representam ao processo produtivo, através da sublevação e da recusa em aceitar a disciplina do trabalho” (idem).

As tropas de linhas eram distribuídas em locais onde havia a prevalência de quilombolas, selvagens (grupos indígenas arredios) e ociosos (população livre), tentando

retomar a produção das fazendas pela reinserção de tais sujeitos nas atividades de trabalho que faziam funcionar o dispositivo colonial. A chamada “ideologia da escassez” de braços, presente nas discussões de autores consagrados, era, na verdade, a escassez de recursos para impor à população os rigores do trabalho compulsório. Isso fez com que quilombolas e indígenas ficassem sob a mesma vigilância.

A primeira notícia de quilombos no Turiaçu (região oeste) é de 1702 (ASSUNÇÃO, 2012). Há queixas de existência de grandes quilombos no centro da ribeira do Turiaçu no período posterior à independência. Esse território era pertencente ao Pará até 1852. Também houve divulgação de notícias da extinção dos quilombos do Turiaçu, mas Assunção (idem) acredita que o Quilombo do Turiaçu sobreviveu por mais tempo que o de Cosme. Enquanto esse último foi favorecido pela Balaiada, aquele foi pela sua localização além da fronteira, como os quilombos das matas de Codó (região leste) e do Mearim (região central), além de possuir uma economia mais diversificada, com gado, fumo e algodão, possibilitando uma rede de comercialização do ouro e a convivência de pessoas livres, como fazendeiros e negociantes de Santa Helena (região norte), Carutapera e Turiaçu (região oeste).

Esse comércio, inclusive de pessoas da elite com quilombolas garimpeiros, dificultava a repressão. Nos anos de 1840, com o recrutamento da população livre para a Balaiada, essa região viu a ocorrência de rebeldia escrava. Também foram recrutados soldados para a guerra do Paraguai (1864-1870). Muitos homens livres pobres fugiam para não servirem. Os escravizados ficaram sob vigília dos senhores e seus feitores e começaram a se insubordinar. Os mocambeiros transitavam pelas estradas recrutando escravizados para os quilombos. A essa altura, a abolição já era iminente.

As revoltas de escravizados foram seguidas pelos ataques dos chamados “selvagens arredios” (indígenas) e “salteadores dos sertões”. Com a ida das tropas policiais para a Guerra do Paraguai, os quilombolas promoviam revoltas, alarmando as populações provincianas, de modo que “o pânico da população da capital atinha-se principalmente à ação dos escravizados rebelados, enquanto que no interior da província temia-se os bandos de *malfeitores*, os quilombolas e os ataques dos *selvagens*” (ALMEIDA, 2008a, p. 124, grifos do autor).

Os quilombolas maranhenses se espalham para Alcântara e Viana (região norte) após alguns terem sido destruídos em 1853 na repressão feita por Leopoldo de Freitas a mando da presidência da província, administrada por Menezes Dória. Após isso, vão se espalhando para São Bento, São Vicente Ferrer, Santa Helena, Pericumã e Vila Nova do Pinheiro (região norte). Em Turiaçu, grupos armados do quilombo São Benedito do Céu invadiram fazendas e

vilas, sob o comando de Joaquim Calixto, até terem sido abatidos em Viana por tropas auxiliadas por capitães de mato.

Esses intensos combates com os quilombolas fizeram com que o governo provincial suspendesse o recrutamento obrigatório para os serviços de guerra com o Paraguai nas vilas de Guimarães, Turiaçu, Cururupu (região leste), Santa Helena, Viana, São Bento e São Vicente Ferrer (região norte).

Grupos indígenas também se rebelavam contra as arbitrariedades das tropas do governo e rapto das crianças indígenas, queimando casas e benfeitorias de várias povoações. Nesse contexto, inúmeros boatos circulavam para semear pânico e medo nas vilas, favorecendo a ação de salteadores do sertão. Ao lado dos intensos casos de roubos de gados, havia casos de entrega forçada de produtos pelos pequenos produtores para abastecer as tropas em confronto com quilombolas e indígenas (ALMEIDA, 2008a).

Com a substituição de Menezes Dória por Jansen Ferreira na administração da província do Maranhão, houve intensas ações de destruição de quilombos, repressão aos selvagens arredios e aos salteadores e facinorosos dos sertões. Com isso, homens voltaram a ser recrutados para a guerra.

Essa ação de repressão foi favorecida pela boa cotação do algodão no mercado, representando uma forma de exclusão dos sujeitos improdutivos e indóceis. Dessa maneira, a ocorrência dos quilombos no Maranhão no século XIX foi favorecida pelo fator geográfico e pelas revoltas ocorridas nesse período tanto no estado como em outras partes do país e constituiu-se em uma reação ao regime de docilização e inserção dos sujeitos no sistema produtivo de forma compulsória.

Com o final do tráfico de escravizados da África para o Brasil, ocorreu a venda de mão de obra para o Sul do Império. Os escravizados tiveram sua densidade demográfica reduzida no Maranhão. Esse mesmo século foi marcado pela decadência da lavoura no estado, fato que, conforme Almeida (idem, p. 83, grifos do autor) fez com que os administradores atribuíssem tal fenômeno à escassez de braços, tratando da quantidade e da qualidade dos produtores em seus documentos oficiais, nos quais há referências às evasões, mortes e exportações dos escravizados para outras províncias do sul, bem como à chamada “inoperância do ‘braço escravo’ e de uma população *vadia*, que recusa uma atividade produtiva regular”.

Almeida (idem) acredita que essa relação entre a “decadência da lavoura” e o declínio da produção agrícola pela “escassez de braços” não se sustenta, embora não haja estatísticas que comprovem ou refutem aquilo que foi dito pelos formuladores oficiais. Três décadas

depois de tais formulações, outros autores argumentaram no sentido de deslocar as formulações anteriores, alegando que houve um aumento na produção de algodão e açúcar e não queda, assim como a de farinha, tapioca e peixe-seco.

No caso do algodão, a elevada produção foi conseguida com a intensificação da jornada de trabalho para manter inalteradas as rendas auferidas. Com isso, os escravizados eram impedidos de se dedicar aos roçados para consumo familiar, acarretando elevação na demanda de farinha, arroz e peixe-seco e demais gêneros alimentícios para as fazendas.

A exportação dos escravizados mais vigorosos e moços, em idade adulta também não se reflete no volume produzido ou não tem efeitos diretos sobre tal. No que tange às evasões, elas ocorriam mesmo existindo na legislação provincial um imposto sobre a exportação de escravizados para outras províncias, o que acarretava sonegações. Dessa forma, “a exportação de escravos para as lavouras cafeeiras das ‘províncias do sul’ ou o ‘comércio negreiro interprovincial’ consistiria, na versão dos intérpretes oficiais, num recurso de que os *lavradores* lançam mão para saldarem suas dívidas e os empréstimos usurários” (ALMEIDA, 2008a, p. 86, grifos do autor).

Em 1871 foi assinada a Lei do Ventre Livre, fazendo os senhores conservarem os seus escravizados a todo custo, pois a escravidão já estava com o fim próximo. As relações de trabalho estavam sendo transformadas com o emprego de colonos brasileiros livres na lavoura. Cearenses chegaram ao Maranhão a partir de 1870 para esse fim, fugindo da seca. Foram assentados em lugares fronteiros, algumas vezes aproveitando o desmatamento e as roças dos quilombolas, como a Colônia Prado, estabelecida no sítio do quilombo Limoeiro, em Turiaçu. Nesse momento, os quilombos já não eram mais atacados para serem destruídos e nem os quilombolas eram mortos, e sim convencidos a retornar às fazendas. É dessa maneira que funciona o preenchimento estratégico do dispositivo (FOUCAULT, 2013d).

A emigração estrangeira de braços livres para promover a colonização das terras tidas como vazias foi uma das medidas supridoras da falta de braços. Almeida (2008a, p. 95) mostra como os documentos oficiais exaltam as qualidades dos colonos europeus, considerados moralizados e inteligentes e “que, por suposto, possuem atributos técnicos suficientes e adequados para preencher as necessidades intrínsecas de conhecimento de novos métodos de cultivo, considerados os mais racionais”, opostos aos métodos adotados, considerados extensivos, rudimentares e de baixa produtividade. Nesse momento, o dispositivo colonial (NEVES, 2015) se atualiza e continua a funcionar pela lógica do moderno e do ultrapassado, com supervalorização do saber europeu.

Assim, essa nova colonização representa uma estocagem de mão de obra, com fundação de colônias agrícolas para a qual seguiriam novos emigrantes. A lei de terras de 1848 (Lei Geral nº 514 de 28 de outubro de 1848) concedia a cada província do Império seis léguas em quadras de terras devolutas para a colonização, sem que houvesse possibilidade de ocupação por escravizados, devendo ser ocupada em até 5 anos.

A Assembleia Geral Legislativa proibiu, pela Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, a ocupação de terras devolutas, cuja aquisição só poderia ocorrer com a compra do governo. Isso era uma forma de impedir os emigrantes de adquirirem terras e se tornarem produtores independentes muito cedo, obrigando-os a trabalhar nos grandes estabelecimentos agrícolas.

A seleção de colonos foi regulamentada, com critérios que privilegiavam faixa etária, estado civil e sexo: adultos, masculinos, solteiros, pois “interessava, portanto, que os trabalhadores chegassem já adultos, maiores, em pleno vigor de sua capacidade física de realização do trabalho” (ALMEIDA, 2008a, p. 110). Nesse sentido, os primeiros colonos chegam a São Luís, em um total de 59 (40 homens e 19 mulheres), vindos do Porto, em 10 de fevereiro de 1853, “para a fundação da Colônia de Santa Izabel. Ela se localizava nas margens dos rios Merinzal e Urú, em terras de Engenho Frechal cujo proprietário era o Coronel Torquato Coelho de Souza” (idem, p. 106). Sua localização era de quatro léguas a sudoeste de Guimarães, servindo para o plantio de cana e arroz.

As colônias posteriormente fundadas eram nomeadas de “agrícolas” ou “de operários”. As experiências de colonização não lograram êxito, resultando na dissolução de algumas delas. O fim de muitas se deve também às calamidades, epidemias, que ceifaram vidas de muitos colonos. Outro fator foi a insubordinação dos colonos aos chamados empresários.

Nos anos de 1870, com a descrença na imigração estrangeira, em vista da rescisão contratual e evasão, ocorre a defesa do suprimento da falta de braços pelo recurso a colonos brasileiros, trabalhadores rurais do próprio país, exaltando suas qualidades. No entanto,

as ideologias do progresso partem do pressuposto de que existem riquezas naturais e potencialidade de recursos na província. Reconhecem o solo como sempre fértil, culpabilizando porém os indivíduos que nele trabalham. Desenvolvem uma oposição constante entre a “exuberância da natureza” e a incapacidade dos indivíduos. Visam justificar com isto as medidas de repressão sobre a força de trabalho dispersa com o objetivo de transformar seus integrantes em “colonos” (idem, p. 129, grifos do autor).

As medidas apontadas para solucionar esse problema são o controle e a vigilância dos camponeses, punindo a vadiagem, e dos grupos indígenas, pela sua civilização e catequese. A

ideia era não permitir a dispersão da força de trabalho pelo interior da província, com tanta terra disponível. Com isso, os administradores provinciais irão classificar, disciplinar e impor um regime de trabalho aos chamados fascinorosos, ociosos e indolentes.

O governo provincial criou comissões para viabilizar a colonização, dentre elas, a Sociedade Maranhense Promotora da Colonização. Nesse período, começam a ser recrutados colonos cearenses para os engenhos dos partidários do trabalho livre. Ocorre que essas colônias foram instaladas em confronto com os quilombolas, por se situar no local de antigos quilombos e terem sua direção entregue à força militar que combateu os quilombolas.

Isso explica por que as colônias foram assentadas nas matas em Turiaçu, representando, na concepção dos administradores, um núcleo de habitação superior aos dos negros fugidos e indígenas. Assim, a partir de 1877 há uma alteração no significado que os quilombos tinham para o governo provincial.

Economicamente, os quilombolas, embora vivendo nas matas virgens, não estavam isolados. Os produtos de seus roçados eram comercializados com os caboclos (pequenos produtores agrícolas com plantios nos centros), por intermédios de seus negociantes. Os centros existiam em oposição aos sítios. Nesses, estavam situadas as casas grandes, os engenhos e as senzalas. Eram os centros que as beneficiavam com os produtos agrícolas necessários. Com isso, “os quilombolas continuavam a desempenhar uma atividade econômica subsidiária à manutenção dos estabelecimentos agrícolas e seus vínculos sociais e econômicos com esta população *cabocla* pareciam profundos” (ALMEIDA, 2008a, p. 137, grifos do autor).

As tropas militares obrigavam os caboclos a lhes suprir com os produtos de seus roçados, punindo as recusas, o que causava uma certa desconfiança dos produtores em relação aos militares. De modo inverso, houve um reforço nos laços entre essa população camponesa e os quilombolas, os quais eram desfeitos pelo poder provincial ao tentar punir aqueles que eram coniventes com os quilombolas. Assim, alguns comerciantes foram presos como cúmplices das revoltas dos quilombolas, juntamente com seus autores.

Eis outra razão para, a partir de 1877, as ordens passarem a não ser mais destruir as benfeitorias dos quilombolas, já que ali havia uma rede de relações econômicas estabelecida. Com a instalação dos núcleos de colonos cearenses, a ordem passa a ser capturar os quilombolas e manter as casas e benfeitorias para serem ocupadas pelos colonos. Assim, “de coisa a ser destruída os quilombos transformam-se em importantes presas de guerra, sendo destacados inclusive praças de linha para guardar e proteger estes preciosos despojos” (idem, p. 138).

Registra-se, também, que, nesse período, havia uma escassez de víveres, o que dificultava o recebimento de colonos cearenses, fazendo-os seguir para o Pará. Ao chegar às áreas dos quilombos, encontravam-se casas já construídas, poço próximo, área de mata já limpa, espaço para fazer farinha, socar arroz, roça com árvores já derrubadas, e, quiçá, já semeada, etc. Com isso, os colonos poderiam comercializar com os caboclos e seus comerciantes dentro da norma legal vigente. Por essa medida, o governo provincial

reconheceu e legitimou plenamente as realizações dos quilombolas, mesmo que pela repressão e o saque, e incorporou-as tal qual para erigir núcleos de colonização, desdizendo na prática as próprias pré-noções de que os quilombolas eram *malfeitores* e *desordeiros* e viviam de maneira ociosa (ALMEIDA, 2008a, p.141, grifos do autor).

Desse modo, os quilombos não eram apenas uma experiência de fuga e nem visavam construir uma África no Brasil, como expressa a concepção culturalista, mas uma reação às tentativas de docilização e inserção compulsória dos sujeitos em atividades produtivas. Sua constituição variava entre “pequenos grupos de escravos que se escondiam nas matas nas imediações das fazendas” (ASSUNÇÃO, 2012, p 498), cujas ocorrências se deram antes e após a independência, até 1840, em Alcântara, Viana, Vitória do Mearim (região central), Itapecuru-Mirim e Rosário (região norte); um tipo caracterizado pelo maior afastamento das fazendas, pelo estabelecimento de uma economia de subsistência mais permanente, com eventual venda de excedente, localizado nas grandes matas de fronteiras; e um terceiro, que combinava agricultura de subsistência e garimpo, como forma de angariar mais recursos para adquirir bens e participar das redes comerciais mais vastas, como nos quilombos do Turiaçu.

Embora a historiografia sobre escravidão e os enunciados que analisaremos tratem mais dos quilombos situados em áreas rurais, existem os quilombos urbanos e suburbanos (GOMES, 2015). O Quilombo da Família Silva, em Porto Alegre, foi o primeiro a ter reconhecimento oficial no país, em 2009. No Maranhão, o Território Liberdade Quilombola, que engloba os bairros Liberdade, Camboa, Fé em Deus e Diamante, em São Luís, foi reconhecido em 23 de novembro de 2018 pela Câmara Municipal de vereadores dessa cidade.

Essas comunidades se formavam pela grande presença de escravizados fugidos nas cidades ou regiões próximas a elas, nas quais havia os “escravos domésticos” e os “de ganho”. Esses últimos trabalhavam como marceneiros, sapateiros, prostitutas, quitandeiras ou carregadores, etc. Nas áreas rurais, os “escravos de eito” ou do campo trabalhavam nas lavouras. Ao final do regime escravista no Brasil, muitos negros libertos convergiram para as

regiões situadas em áreas pouco produtivas das cidades, e que atualmente também têm sido locais de destino daqueles que vão para as capitais em busca de outras oportunidades.

Além dessas formas de quilombo constituídas por fugas, há outras, resultantes de doações ou abandono de terras por fazendeiros falidos e ordens religiosas que não tinham condições de manter suas terras, por proprietários em agradecimento a serviços prestados por seus escravizados, pela ocupação de terras devolutas do estado, dentre outras, que situaremos quando tratarmos das modalidades de terra de Alcântara, conforme Almeida (2008b).

Ao desenvolver o conceito de dispositivo colonial, Neves (2015) mostra que as tecnologias de poder que atuam na produção de subjetividades das sociedades amazônicas e nos discursos sobre elas incluem a língua portuguesa e a arquitetura colonial, que alterou as paisagens das cidades brasileiras ao longo dos séculos. Essas tecnologias continuam atuantes, uma vez que o dispositivo se caracteriza pela novidade e pela criatividade. Tal discussão nos é pertinente pois nos auxilia a compreender (e explicar) porque atualmente não se falam línguas africanas nas comunidades quilombolas, como se poderia supor, já que, em uma perspectiva culturalista, o quilombo seria um lugar de fuga para constituir uma África no Brasil.

Em relação à língua do colonizador, sua difusão foi incumbência do governo português e da Igreja Católica, que a oficializaram na América portuguesa. Isso ocorreu ao longo de um processo que remonta ao período colonial e que se atualizou no período imperial, indo além, fazendo-se sentir na atualidade.

A colonialidade tem como antecedente as grandes navegações ibéricas dos séculos XV e XVI. O período colonial brasileiro vai do século XVI ao século XIX, mas o sistema colonial se estende além da independência do Brasil em 1822 e se atualiza, já que a proclamação da independência foi a independência de um grupo de portugueses, inclusive herdeiros do trono, que atenderam a interesses da Inglaterra e fundaram o Império no Brasil.

A implantação de um dispositivo colonial para controlar os usos da língua no Brasil incluiu as missões jesuíticas de catequização e alfabetização dos indígenas, que fez aparecer a Língua Geral da Amazônia, o *nheengatu*, uma língua de contato de tronco tupi, utilizada na comunicação entre indígenas, negros e europeus e que foi reprimida pelo Marquês de Pombal, sendo possível encontrá-la ainda entre povos indígenas do Amazonas, e também a Língua Geral Paulista (LAVAREDA e NEVES, 2018).

Em 1750 o Marquês de Pombal expulsou a Companhia de Jesus do Brasil, proibiu a utilização das línguas gerais e tornou o uso do português obrigatório. A criação de escolas no período pombalino promoveu uma política linguística que possibilitou a instalação da tradição

linguística europeia e apagamento dos registros linguísticos da Língua Geral da Amazônia, da Língua Geral Paulista e das línguas faladas pelos africanos que para cá vieram.

No período imediatamente anterior à proclamação da independência, havia outra colônia portuguesa no Brasil, a província do Grão-Pará, existente entre 1821 e 1889, independente do Brasil, que acabou depois sendo incorporada ao novo império em processo de luta belicosa, o que gerou a revolta popular da Cabanagem. Diferente de outras revoltas populares do regime imperial, como a Balaiada, ela teve a tomada e assunção do poder pelos índios, negros, mulatos, cafuzos e pobres.

No período em que ocorreu essa revolta, o dispositivo colonial Portugalizou o *nheengatu*. Inicialmente, essa revolta teve a liderança de parte da elite local branca e descendente de portugueses ou outros europeus, insatisfeitos com a administração de Regências. No Grão-Pará do início do século XIX, havia muitos imigrantes europeus, somados à população local, configurando uma multiplicidade de etnias e línguas, ao mesmo tempo em que havia distintos interesses econômicos e políticos. Com a repressão à Cabanagem, a língua portuguesa se impõe como estratégia de poder do governo (LAVAREDA e NEVES, 2018).

As políticas linguísticas adotadas no Brasil marginalizaram as línguas indígenas e africanas diante da língua oficial, visto que o dispositivo colonial funciona pela hierarquização. As línguas indígenas, como o *nheengatu*, e africanas, assim como seus falantes, foram concebidos como anormais diante da proposta civilizatória do Ocidente. As práticas culturais e linguísticas são hierarquizadas, e as das populações indígenas e africanas figuram como inferiores, atrasadas, selvagens e os saberes, a língua e a cultura europeia são colocadas como o moderno, civilizado, evolutivo. Para tanto, agenciam-se enunciados pejorativos e hierarquizantes, que atualizam esse dispositivo e ele se imbrica com outros, como o religioso, as mídias, o sistema judiciário, o dispositivo escolar, as conversas cotidianas. Ao mesmo tempo, as resistências dos sujeitos às linhas de força (DELEUZE, 1996) desses dispositivos se atualizam.

Já a implantação de um conjunto arquitetônico como estratégia do dispositivo colonial implicou silenciamentos de memórias indígenas e africanas, a implantação de uma arquitetura colonial que alterou a paisagem nacional e atualmente é considerada patrimônio cultural da humanidade, consistindo na reprodução das paisagens europeias (NEVES, 2015). É isso que Neves (idem) observa na arquitetura colonial de Belém do Pará. As políticas de estado, como atualização do dispositivo colonial, ocupam-se de restaurar, preservar e difundir esse patrimônio, silenciando a pluralidade étnica, inclusive com os topônimos.

O mesmo ocorreu em São Luís e Alcântara, nas quais a arquitetura portuguesa, símbolo da colonização desse país, constitui um patrimônio cultural da humanidade reconhecido internacionalmente, ainda que estejam sob ruínas, fazendo-os ser restaurados e preservados a qualquer custo, ao passo que os lugares habitados por quilombolas de Alcântara puderam ser destruídos para construção da base aérea, já que, nessa hierarquia, são construções consideradas rudimentares.

Esse processo ocorreu nos anos de ditadura militar no Brasil, período marcado pela retomada do discurso de integração da Amazônia, iniciado no começo do século XX. Era afirmada a necessidade de civilizar a Amazônia, construindo uma batalha entre moderno e antigo, que ainda hoje anima inúmeros discursos. A implantação da base de Alcântara, a desapropriação das áreas quilombolas pelo poder público e sua ratificação por diversos sujeitos expressa que, para eles, a descendência africana deve ser banida da civilidade de um estado que sempre difundiu ter a única capital fundada por franceses, ao mesmo tempo em que possui uma arquitetura portuguesa e é considerada a capital que melhor fala português. Essas denominações convivem com outras, como “Atenas Brasileira”, em função da sua tradição literária, “Manchester do Norte”, em virtude da atividade industrial, “Jamaica Brasileira”, por ser um lugar onde se ouve reggae com frequência, e também como capital da diversidade, identidade agregada em função da atividade turística (CUTRIM e CRUZ, 2015).

No que concerne à língua e à cultura dos povos africanos que para cá vieram, a questão que se impõe é: por que nas comunidades quilombolas se fala a língua portuguesa e não as línguas africanas (ou línguas quilombolas)? Certamente, linguistas que praticam análises dos tipos lógico-formal ou sociológica já buscaram resposta para isso na descrição do português falado por pessoas que habitam essas comunidades, analisando variações nos diversos níveis dos falares dos quilombolas. A nossa discussão não toca nesses pontos. O que iremos discutir é como as línguas dos povos africanos foram sistematicamente suprimidas pelo poder colonial, e como seus falantes buscaram no sincretismo formas de resistência para sua língua e a cultura. Interessa-nos, assim, pensar as resistências em não a ação do poder.

O interesse por essa questão fez com que Mário de Andrade organizasse, em 1938, quando foi diretor da Biblioteca Pública Municipal de São Paulo, a Missão de Pesquisas Folclóricas, que esteve no Maranhão em junho de 1938, com uma equipe formada por Antônio Ladeira, Benedito Pacheco, Luiz Saia e Martin Braunwieser (FERRETI, M., 2007). Essa missão passou pelo Norte e Nordeste Brasileiro entre fevereiro e junho de 1938 e documentou a cultura popular, arquitetura, paisagens. No Maranhão, foram documentados o tambor de mina do terreiro da Fé em Deus, de Dona Maximiliana Silva, localizado no João

Paulo, o tambor de crioula, também nesse bairro, mas em local não identificado, e o bumba-meu-boi, todos cantados em português (e com registro de músicas para encantados com nome em língua africana, como *Ewa*). Também foram documentadas as ruas e fachadas de prédios de São Luís. Esse foi o primeiro registro sonoro e audiovisual dessas manifestações culturais.

Nesses registros, o tambor de mina e o tambor de crioula foram classificados como “culto fetichista afro-brasileiro”. As letras das músicas foram transcritas pelos técnicos e comentadas por Oneyda Alvarenga. O interesse de pesquisadores acadêmicos e folcloristas pelas manifestações da cultura afro-maranhense cresceu. Nessa corrente, o fotógrafo e etnógrafo Pierre Verger esteve no Maranhão em 1948 e registrou em imagens fotográficas prédios, cenas de trabalhadores da estiva, embarcações no porto, a Romaria de São Raimundo dos Mulundus, em Vargem Grande (região norte), documentando o pagamento de promessas, devotos montados a cavalo, barracas da romaria etc., festas em bairros periféricos de São Luís, como a festa do Divino Espírito Santo, o tambor de crioula com punça dos homens, etc. Suas fotografias estão disponíveis na Fundação Pierre Verger, em Salvador, Bahia.

Essas manifestações da Cultura popular auxiliam a compreender a identidade do povo que a pratica. Por isso, o interesse por essas manifestações anima pesquisadores de diferentes áreas. Gostaríamos de discutir as práticas religiosas como forma de resistência das culturas africanas à cultura europeia, ao mesmo tempo em que estratégias de preservação implicaram em sincretismos religiosos, que as fazem hoje não serem simplesmente manifestações africanas puras transpostas para o Novo Mundo e preservadas intactas ao tempo.

Interessa-nos nessas religiões discutir os elementos linguísticos da cultura africana como formas de resistência e instrumentos de transmissão de valores religiosos, na esteira de Castro (1976). Ao mesmo tempo, no que concerne às comunidades quilombolas, essa discussão nos auxilia a responder o porquê de não se encontrar nessas comunidades verdadeiras “Áfricas no Brasil”, como se supõe em uma perspectiva culturalista, ou seja, nos auxilia a compreender porque nessas comunidades a língua que se fala é o português, mas com traços próprios, já que é um elemento cultural que expressa a trajetória dessa população.

Dessa maneira, compreende-se as religiões afro-brasileiras não como persistência de um culto que sobreviveu ao contato multicultural, mas como um conjunto de derivações resultantes dos contatos entre culturas. Na compreensão de Castro (idem, p. 211), o culto afro-brasileiro é “um tipo de organização sócio-religiosa, baseada em padrões comuns de tradições africanas, em crenças, adoração e língua”.

A língua, como elemento discursivo do dispositivo, é o critério organizativo dos candomblés em nações, na Bahia, segundo a língua utilizada nas cerimônias ritualísticas dos

cultos. Assim, essas nações se denominam *jeje*, *nagô*, *queto*, *ijexá*, *congo*, *angola*. Nas nações *jeje*, as divindades são denominadas de *vodum*, e a língua do ritual (o étimo) é o *fon*. Nas nações *nagô*, *queto* e *ijexá* são denominadas de *orixá*, de étimo *ioruba* (ou ainda *yourubá*). Já nas nações *congo* e *angola* são denominadas de *inquice*, de étimo *quicongo* e *quimbundo*.

Essas “línguas de santo”, na Bahia, constituem um vocabulário específico de origem africana, com palavras que descrevem os grupos, objetos ritualísticos, cânticos e expressões referentes a crenças, costumes, cerimônias e ritos, que os participantes conhecem por experiência. O que é mais relevante é a adequação dos sentidos ao culto, não a tradução das palavras, coisa que poucos conseguem fazer. Isso significa que o importante é saber para qual “santo” se está cantando em momento devido, não o significado literal dos cantos.

Para Castro (1976), essas religiões podem ser consideradas realidades brasileiras por terem sido recriadas no Brasil, assim como o repertório linguístico das cerimônias ritualística é afro-brasileiro. Da mesma forma, as manifestações folclóricas de influência africana, como a capoeira e o maculelê, por estarem associadas aos aspectos de caráter religioso afro-brasileiro, conservam também um repertório linguístico estranho ao domínio da língua portuguesa de Portugal, mas que se inter-relaciona com essa língua no Brasil.

Se por um lado os *orixás* são correspondidos a santos católicos no sincretismo religioso (na Bahia, *Ogum* corresponde a Santo Antônio, *Oxossi* a São Jorge, *Iemanjá* a Nossa Senhora da Conceição), esse fenômeno nem sempre acontece com as palavras e expressões do culto. São os adeptos desse culto que respondem pela preservação do repertório linguístico de origem africana no candomblé, assim como em suas trocas linguísticas em comunidade no cotidiano. Há um trânsito entre o português do Brasil e essas línguas, que se dá por adaptações fonológicas, transferência de sentido para um termo em português, empréstimos linguísticos para o português, de termos como *ialorixá*, *ibeje*, *ebó*, *peji*, ou correspondentes semânticos, como mãe-de-santo, despacho, ou termos híbridos, como espada-de-*Ogum*.

Entre os léxicos linguísticos existentes nas diferentes nações do Candomblé baiano atualmente, os étimos do *ioruba-nagô* são procedentes da Nigéria Ocidental e Daomé Oriental, os do *fon* ou *jeje* do Planalto Central do Daomé, os do *quimbundo* e do *quicongo* de Angola e dos territórios que atualmente são do Zaire e da República Popular do Congo.

Os povos *bantos* eram numericamente superiores no Brasil até o início do século XIX, pois o tráfico de escravizados da África ocorreu com maior intensidade da Angola. Com isso, acreditava-se que todos os povos africanos trazidos para cá eram de Angola, quando Nina Rodrigues, médico maranhense radicado na Bahia, iniciou os estudos antropológicos afro-

brasileiros entre 1890 e 1903, aos quais seguiram-se os de Edison Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger sobre os Candomblés de nação *queto* ou *nagô*, predominantes em Salvador.

Nessa época, havia uma predominância de africanos de cultura *ioruba-nagô* em Salvador, que se deve ao grande número de escravizados chegados no começo do século XIX vindo da baía de Benin, até 1860, mesmo o tráfico tendo sido proibido em 1830, para realizar trabalhos domésticos e urbanos.

O crioulo de base *nagô* era correntemente falado entre a população negra e mestiça em ruas e praças (CASTRO, 1976). Alguns desses *nagôs* foram islamizados e participaram ativamente com os *haucás* nas revoltas Malês, entre 1826 e 1835. Os *bantos* e *jejes* foram inseridos em trabalhos rurais, reagrupados e misturados em diferentes procedências étnicas para evitar rebeliões. Isso, além das políticas educacionais, ajuda a explicar por que algumas línguas desses povos não resistiram à normalização (FOUCAULT, 1999a) feita pela língua portuguesa, sobrevivendo principalmente nos rituais religiosos. Com a vinda de Pombal ao Brasil, o português se impôs, sendo proibido falar outra língua nas trocas cotidianas, o que, para o negro, teve mais efeito, já que ele tinha contato diário com o branco colonizador, diferente de alguns indígenas, que preservaram mais suas línguas.

Salvador foi capital da América Portuguesa até 1763. Essa cidade havia assimilado e integrado elementos da cultura africana. Ainda assim, cabe destacar que o candomblé está presente em outros estados, não sendo válido considerar o da Bahia “puro”. Encontram-se nações *iorubás* em São Luís, Recife, Rio Grande do Sul. No caso do Candomblé de São Luís, sofreu influência da Casa das Minas, de procedência daomeana, predominante na cidade.

De acordo com Castro (1976), Nina Rodrigues faz referências a uma gramática da língua *iorubá* escrita pelo Reverendo Samuel Ajaii Crowther, publicada em 1852, e diz que muitos negros aprenderam a ler e a escrever essa língua em Lagos, na Nigéria, nas escolas de missionários e estiveram na Bahia e lá ensinaram os negros baianos, que falavam o *iorubá*, entre eles o *babalaô* Martiniano do Bonfim. Esses rituais de iniciação e instrução no Candomblé foram essenciais para a resistência dessas línguas.

Na Bahia, nas cerimônias de candomblé, canta-se em *nagô* para os *orixás*, em *fon* para os *voduns*, em *quicongo* ou *quimbundo* para os *inquices* e em português com termos indígenas para os caboclos ou espíritos ameríndios brasileiros. Além disso, Castro (idem) mostra que os nomes dos instrumentos musicais sagrados do candomblé baiano são de origem *fon* e não *iorubá*: os três atabaques (*rum*, *rumpi*, *lé* ou *runlé*) e o idiofone de uma só campanuca de ferro (*gã*); assim como o são o nome do santuário (*peji*), do quarto de recolhimento dos iniciados, (*runcó*), o nome dado à oferenda (*ebó*), etc.

Sempre houve um interesse maior entre os pesquisadores, sejam antropólogos, estudantes de cultura e artistas da música popular brasileira (MPB), pelo candomblé da Bahia, que teve sua difusão e popularização auxiliada por esses sujeitos. É fácil encontrar em uma pesquisa na *internet* músicas com temática relacionada às religiões afrobrasileiras, com letras em alguma dessas línguas, compostas por Vinícius de Moraes, Dorival Cayme, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Carlinhos Brown, dentre outros, interpretadas por esses artistas ou por outros cantores, como Maria Bethânia, Gal Costa, Clara Nunes, Mariene de Castro, Rita Benneditto, dentre outros artistas, de afro-descendência ou não.

A antropologia tratou a influência *iorubá* na Bahia como sobrevivência africana e concebeu os candomblés *queto* e *nagô* como os mais puros, em detrimento de outros candomblés, como o *jeje* do Maranhão. O *iorubá* é considerado como uma língua de aspecto sagrado, do candomblé baiano. Assim, essa língua não teria se profanado e oferecido léxico ao português falado no Brasil, na concepção de alguns estudiosos.

Por outro lado, consideramos que, em vez de os estudiosos se voltarem para uma busca da sobrevivência da África no Brasil nessas religiões e línguas, é necessário conceber todas como expressões da cultura afro-brasileira, resultante de inúmeras fusões e sincretismos, observados em maior ou menor grau em todas elas. Assim, quem visita terreiros e comunidades quilombolas em busca de uma fala corrente de línguas africanas ou de uma cultura africana intacta no Brasil, não terá sucesso.

Feitas essas considerações sobre o Candomblé baiano, falaremos sobre o caso específico das religiões de matriz africana no Maranhão, que existem em uma diversidade. Os terreiros são espaços para diversas manifestações da cultura afro-maranhense, que estão para além do Candomblé. Assim, nos terreiros se apresentam manifestações culturais como o tambor de crioula, carimbó de caixas, bumba-meu-boi, dentre outras, em um espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001) em que convivem sagrado e profano, festas para santos Católicos e festas para entidades diversas, com cantos e línguas também diversas e fraturadas.

A cultura afrodescendente está presente também nos grupos de danças, blocos *afros*, como “Filhos de *Nanã*” e “*Akomabu*”, que se apresentam no carnaval, na semana da consciência negra e outras épocas, com vestimentas de *orixás*, que, no Brasil, são cultuados principalmente dezesseis, representando uma marca identitária da Umbanda, do Candomblé e outras religiões afro-brasileiras, o que as torna alvos de intolerância religiosa e racismo religioso, quais sejam: *Exú*, *Ogum*, *Oxossi*, *Omolu*, *Ossaim*, *Oxumare*, *Nanã Buruku*, *Oxum*, *Obá*, *Ewa*, *Iansã*, *Iemanjá*, *Xangô*, *Oxalá*, *Logumede*, *Iroku*. Esses nomes também apresentam variações, além de terem diferentes sincretismos com santos católicos.

Algumas dessas manifestações eram reprimidas no passado (FERRETI, 2002a) e passaram a ser inseridas nas festas oficiais com ações de turismo, inicialmente, e ações afirmativas, que lhes conferem sentido político, com ocupação de espaços públicos. Dentre os terreiros mais conhecidos do estado, e que despertaram atenção de pesquisadores desde o começo do século XX, estão a Casa das Minas, a Casa de *Nagô*, a Casa *Fanti Ashanti*, o Terreiro do Egito, o Terreiro da Turquia e o Terreiro da Fé em Deus, localizados em São Luís. Há uma vasta bibliografia de estudos dos antropólogos Sergio Ferreti e Mundicarmo Ferreti sobre esses terreiros e suas práticas, cujo início data de 40 anos após os estudos da missão folclórica de Mário de Andrade (FERRETI, S., 2007). Já os terreiros do interior do estado despertaram interesses de outros pesquisadores, com práticas como o tambor de Mina e o Terecô, já que o Candomblé nesses locais é menos frequente.

A Casa das Minas, também conhecida como “*Querebentã de Zomadonu*”, foi fundada por Nã Agotimé, rainha negra escravizada do Reino de Daomé que chegou ao Maranhão há mais de 200 anos após ter sido vendida pela família para portugueses por vingança e cobiça. Esse caso foi registrado em música pelo bloco *afro Akomabu*, na canção “rainhas negras”. Outros casos de princesas e rainhas negras vendidas como escravas estão registrados também em músicas, como Zumbi, de Jorge Ben, com referências à princesa africana Aqualtune.

Agotimé fundou a casa em 1840 como agradecimento aos *voduns* pela proteção. Esses *voduns* foram os mesmos reais da África que baixavam nas últimas *vodunsis*, das quais Dona Deni foi a última a falecer, em 2015, aos 89 anos. Os *voduns* dessa casa são divididos em três famílias principais e duas secundárias. Mãe Andressa de Sousa Ramos, conhecida como *Roiançama/Rotopameraçuleme* foi a chefe mais importante. Ela faleceu aos cem anos, em 1954, e governou a casa por 40 anos, desde 1914. Após sua morte, não houve mais iniciação e, com a morte das mais velhas, a casa foi declinando. O tombamento da Casa das Minas ocorreu em 2002, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (idem), e favoreceu a preservação do seu acervo e dos rituais nela praticados.

O Reino do Daomé, de onde o culto a *voduns* foi trazido às Américas, hoje é a República do Benin. Além de existir no Benin e no Brasil, esse culto também pode ser encontrado no Haiti. Considera-se que o termo “*vodun*”, de origem *jeje*, equivale a orixá, que é um termo *nagô*. Nos terreiros de São Luís, no Tambor de Mina pode-se encontrar cantos para *orixás* e *voduns* em língua africana e músicas cantadas em português para entidades caboclas e fidalgos da Turquia.

Na Casa das Minas, a festa de *acóssi* ocorria no dia de São Sebastião, em 20 de janeiro. O termo “*acóssi*” deu lugar a “*ocossi*” ou “*ocó*”, que significa “homem” no dialeto

falado por homossexuais praticantes desse ritual e depois difundido entre um público mais amplo. Por serem religiões que não fazem acepções de pessoas em virtude da orientação sexual, as religiões de matriz africana possuem muitos homossexuais entre seus adeptos. Na Casa das Minas a língua do ritual é *jêje* (*Euê-fo*).

A denominação “Tambor de Mina” advém do principal instrumento tocado nas festas (tambor) e do forte de São Jorge da Mina, em Gana, local de transporte dos negros pelos portugueses, de onde muitos escravizados vieram ao Brasil. Encarada pelos antropólogos como prática econômica, atividade simbólica e como elemento que define a identidade cultural, para os seus praticantes, essas manifestações religiosas constituem, antes de tudo, uma obrigação.

Além de *voduns*, as entidades cultuadas nos terreiros de mina são denominadas de encantados e caboclos. Na Casa de Nagô, os cânticos são em língua *nagô* de *Abeukutá* e em português. Essa casa foi tombada pelo estado em 1985.

Já o Terreiro do Egito, situado no território quilombola do Cajueiro, na zona rural II de São Luís, foi fundado entre 1860/70, por Basília Sofia, negra escravizada conhecida como *Massinocô Alapong*, oriunda de *Cumassi*, Costa do Ouro, atualmente Gana. Chegou em 1864 ao Maranhão e morreu em 1911. Em 1912 o Terreiro do Egito foi chefiado por Maria Pia, por 55 anos. Esse terreiro era *jeje-nagô* e *cambinda*. Ele possibilitou o surgimento de diversas linhas de encantados no tambor de mina (família de Marinheiros, Botos, Sereia, Bandeira, Gama, etc.). Os *voduns* cultuados eram: *Lissá*, *Vó Missã*, *Navezuarina*, *Xapanã*, *Ewá* e *Toy Averequete*. Esse terreiro guarda a memória de outros terreiros. Por se localizar em região marítima, era o ponto de chegada de pessoas fugidas de outros municípios, como Cururupu e Guimarães. As festas nesse terreiro se realizavam entre os dias 12 e 13 de dezembro, com a chegada do navio encantado de Dom João (COMISSÃO DE REPRESENTANTES DO TERREIRO DO EGITO, 2015).

O terreiro da Turquia foi fundado no século XIX por Dona Anastácia, conforme Ferreti, M. (2007). Após seu falecimento, em 1972, foi assumido por Pai Euclides Ferreira Menezes, conhecido como *Talabyan*, que realizou festas com auxílio de filhos e filhas da Casa *Fanti-Ashanti*. É chefiada espiritualmente pelo Rei da Turquia, Ferrabrás de Alexandria. O Pai Euclides chefiou a Casa *Fanti-Ashanti* até sua morte em 2015. Nessa casa, também se praticam rituais de Candomblé, em línguas *jeje-nagô*, rituais de baião, cura e pajelança, em português, pois não têm origem na África. Além disso, fazem-se festas de bumba-meu-boi, tambor de crioula e do divino espírito santo em homenagem a Santos Católicos.

Alguns terreiros existentes em São Luís são originados a partir dessa casa e da Casa de *Iemanjá*, do *Babalorixá* Jorge Itaci de Oliveira, conhecido como *Kadamanjá*, também já falecido. Há casos como o terreiro de dona Izabel Mineira, de Cururupu, que foi iniciada no terreiro da Turquia, em São Luís, e abriu o seu em 1930 na sua cidade.

Chama atenção também o fato de manifestações culturais originadas nos interiores terem ido para a capital, como o bumba-meu-boi de zabumba, que foi de Guimaraes para São Luís com a transposição de pessoas das comunidades quilombolas, que migraram para a capital em busca de melhores oportunidades e lá utilizam as manifestações culturais como forma de se reaproximarem (SILVA e FERREIRA, 2012). Essa manifestação cultural também se faz em português, com letras que falam do cotidiano desses sujeitos.

Nos terreiros do interior do estado predomina o terecô, cuja “capital” é a cidade de Codó. Esse culto difere de outras manifestações *afro* religiosas pelos trajes, instrumentos musicais, entidades e a forma do ritual. No terecô, cantos e louvações são feitos a santos e *orixás*, caboclos, dentre outras denominações, como Léguas, princesas, *exus*. Há também um sincretismo com o catolicismo, que se revela, por exemplo, no culto a Bárbara Soeiro (ou Barba Soeira, Babassuê), no terecô de Codó, em homenagem a Santa Bárbara. Essa manifestação também é chamada de tambor da mata, ou mata, para se diferenciar do tambor de mina, urbano. Para Ferreti, M. (2007) essa manifestação possui elementos *jeje*, *nagô* e *banto* (de Angola e *Cambinda*), realizada em português e com abertura “em língua enrolada”. Há também elementos de feitiçaria, umbanda, quimbanda, catimbó e tambor de mina.

As entidades são organizadas em famílias, com a mais importante sendo a de *Légua Boji Boá*, em Codó, considerado príncipe guerreiro filho de Dom Pedro *Agassu*, em São Luís como *Xangô* na Mata e Preto Velho angolano. Sobre a origem do nome, Ferreti M. (idem) considera ser uma onomatopeia do som do tambor, mas a antropóloga e linguista Yeda Pessoa de Castro considera que é de origem *banto*, derivada de “*intelêkô*”, que significa Candomblé.

Essa prática costumava ser realizada nas matas na época escravocrata. Com o fim desse regime, passou a ser realizada à margem da Lagoa do Pajeleiro, longe da polícia. Na missão de Mário de Andrade, do final dos anos 1930, a linha de Codó já se fazia presente no Terreiro de Maximiliana, em São Luís, e Sátiro, em Belém do Pará, com o nome de Babassuê, que seria uma derivação de “Bárbara Soeiro” (idem).

Essa prática pode ser encontrada na comunidade quilombola de Santo Antônio dos Pretos, no município de Codó, que se localiza na zona dos cocais maranhenses (ver mapa na figura 3), a 60 km da sede do município. A partir dos anos de 1990 essa comunidade passou a ser intensamente visitada por pesquisadores e militantes negros e é de onde saiu o seu maior

representante, do terecô, conhecido como Bita do Barão. Em Jamary, também se encontra essa prática, não sendo encontrado o Candomblé, além da língua de ritual ser o português.

Os terreiros têm autonomia no culto a *orixás*, *voduns*, caboclos e/ou encantados. Além de divindades africanas e ameríndias, cultuam-se também entidades turcas. Também ocorrem nos terreiros festas de bumba-meu-boi, de tambor de crioula e do Divino Espírito Santo. O bumba-meu boi é feito em homenagem a São João, considerado santo protetor desse auto. É uma festa da cultura popular e expressa também a influência do catolicismo em diversos locais do Maranhão, inclusive nos municípios do interior. Possui uma diversidade de sotaques, que se caracterizam pelos ritmos, instrumentos musicais, indumentárias, etc., quais sejam: Sotaque da Ilha, de Pindaré, da Baixada, de orquestra, de matraca, de zabumba e costa de mão. O tambor de crioula também recebe influências do catolicismo e costuma ocorrer nos terreiros, no dia 13 de maio, em homenagem a preto velho ou em outra data, para outro santo.

Já a festa do Divino Espírito Santo ocorre em vários locais: terreiro, comunidades quilombolas, em Alcântara, etc. Nos terreiros, ocorre em quase todos e em datas móveis: Domingo de Pentecostes (40 dias após a páscoa), datas próximas ao aniversário dos terreiros, etc. Ocupa um ciclo que dura vários dias, possuindo diversos rituais, entre os quais o carimbó de velhas ou de caixeiras, que a encerra. Essa tradição deu lugar à manifestação cultural conhecida como cacuriá, que é praticada como forma de divertimento e não se encontra nas comunidades quilombolas. Sua prática foi difundida pelo LABORARTE, grupo situado em São Luís, que leva para os palcos as brincadeiras realizadas nos terreiros, mas adaptadas.

Essa festa foi trazida pelos portugueses de Açores, desde o século XVII e ressignificada no Maranhão. Passou a integrar a cultura afro maranhense, despertando a curiosidade de pesquisadores. Em Alcântara existe uma “Casa do Divino”, dedicada à difusão cultural dessa festa. Ao ser realizada nos terreiros, é feita em honra ao encantado Dom Luís ou a outra divindade. Na Casa das Minas, a festa do Divino Espírito Santo é comemorada desde o século XIX, na época de Pentecostes, em homenagem ao divino e à divindade *Nochê Sepazim*, uma princesa da família real de Daomé cultuada entre os *voduns*.

Dessa maneira, as festas populares se fazem presentes nos terreiros, de modo que folclore, festas e religiosidade se inter-relacionam, fazendo-se confundir sagrado e profano. É comum nos calendários festivos dos terreiros uma relação com os calendários das festas católicas e essa estratégia foi essencial para a sobrevivência das religiões praticadas pelos negros, bem como dos elementos das línguas faladas por seus ancestrais. Por outro lado, muitos estudos apontam para a realização dessas práticas religiosas e culturais em São Luís, onde se mantiveram mais, ao passo que nas comunidades quilombolas os sincretismos, como

estratégia de sobrevivência, apagaram muitas tradições culturais e linguísticas africanas. Essas discussões serão retomadas nas análises dos enunciados.

Para finalizar, queremos traçar uma relação entre os conceitos de heterotopia e utopia, desenvolvidos por Foucault (2001; 2013h; 2013i) para pensar o espaço do quilombo como um tipo de heterotopia. Para tanto, discutiremos sobre a comunidade de Jamary dos Pretos, recorrendo aos enunciados produzidos pelos habitantes dessa comunidade e a conversas já realizadas com tais sujeitos que nos auxiliam a compreender sua cultura e demais hábitos.

3.2 Territórios e comunidades quilombolas: espaços heterotópicos, corpos (u)tópicos

O conceito de heterotopia é desenvolvido em um texto escrito por Foucault (2001) em 1967, para uma conferência no Círculo de Estudos Arquitetônicos, na Tunísia, e publicado em 1984. Antes, ele realizou duas conferências radiofônicas, nos dias 7 e 21 de dezembro de 1966, no *France-Culture*, ambas publicadas, inicialmente, em áudio, com o título “Utopias e Heterotopias” e depois em livro, com os títulos “As heterotopias” (idem, 2013h), com conteúdo semelhante ao da conferência da Tunísia, e “O corpo utópico” (idem, 2013i). Nesse mesmo ano, esse conceito aparece no prefácio de “As palavras e as coisas”.

Essa explicação é importante para situar a natureza do tema abordado por Foucault, no que concerne aos seus interlocutores potenciais: estudiosos da questão espacial. É sobre esse tema que gira o conceito de heterotopia que ele desenvolve, diretamente ligado ao tema do corpo, como lugar privilegiado onde as utopias nascem e podem se tornar heterotopias.

Esse conceito é de fundamental importância para pensarmos as comunidades quilombolas como utopias realizadas, como um espaço que surge do desejo de liberdade e que se conseguiu concretizar. Trata-se, portanto, de uma heterotopia, que emerge no domínio do dispositivo colonial (NEVES, 2015), o qual impunha a servidão e o trabalho compulsório aos escravizados. É emblemático que Foucault (2001) nos mostre que a própria colônia é uma heterotopia, ou seja, é um resultado da imaginação de uma civilização, que se lança ao mar em barcos, esses também heterotopias, em busca de desenvolvimento econômico.

Para esse autor, atualmente vivemos a época do espaço. Nas suas palavras,

Estamos na época do simultâneo, estamos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso. Estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito, menos como uma grande via que se desenvolveria através dos tempos do que como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama (idem, p. 411).

O espaço que é teorizado atualmente não é uma inovação, ele tem uma história. Na Idade Média o espaço era concebido como um conjunto hierarquizado de lugares, havendo lugares sagrados e profanos, protegidos e de livre acesso, urbanos e rurais. Na cosmologia, havia lugares celestes e supracelestes; o lugar celeste se opunha ao lugar terrestre. Espaços do repouso natural das coisas e espaços nos quais as coisas haviam sido postas violentamente. O espaço medieval era, pois, um espaço de localização.

A localização começa a ser contestada com a (re)descoberta de Galileu de que a terra gira em torno do sol, o que conduz à constatação de um espaço infinito, no qual o espaço medieval estava inserido. Assim, a partir do século XVII, a extensão, a infinitude do espaço toma o lugar da localização. Atualmente, a extensão é substituída pelo posicionamento, “definido pelas relações de vizinhança entre pontos ou elementos; formalmente, podem-se descrevê-las como séries, organogramas, grades” (FOUCAULT, 2001, p. 412).

O problema do lugar ou do posicionamento é um problema de demografia. Trata-se “de saber que relações de vizinhança, que tipo de estocagem, de circulação, de localização, de classificação dos elementos humanos devem ser mantidos de preferência em tal ou tal situação para chegar a tal ou tal fim” (idem, p. 413).

Concordamos com Foucault (idem) que não se pode conceber o espaço contemporâneo como inteiramente dessacralizado e que a obra de Galileu promoveu uma dessacralização teórica do espaço, mas não uma dessacralização prática. Há ainda oposições nas quais não se pode tocar, como o público e o privado, o familiar e o social, o cultural e o útil, o de lazer e o de trabalho, espaços que ainda são (secretamente) sacralizados.

O espaço da comunidade quilombola de Jamary dos Pretos, por exemplo, é um território composto por áreas destinadas a moradia, áreas destinadas ao plantio, existindo, entre essas últimas, algumas que devem ficar alguns períodos sem ser utilizadas para que o solo se recupere, áreas de enterro dos mortos, que ficam relativamente afastadas da área de moradia, áreas onde se localizam os rios, destinados à pesca, próximo aos quais não se recomenda morar, nem das nascentes de água, como forma de preservar os recursos naturais. Há também as áreas onde se situam antigas fazendas, das quais a comunidade deriva, áreas reservadas a campos de futebol, área destinada às festas e reuniões da comunidade, etc. Esses lugares são vizinhos, situados lado a lado e ao mesmo tempo pertencem ao mesmo território.

O espaço quilombola também é ordenado em séries de territórios, pois há territórios quilombolas que possuem várias comunidades a eles ligadas, todas terras indivisíveis e que

possuem lotes não repartidos, devendo ser utilizados pelos moradores para suas devidas finalidades, visto que a lei estabelece que essas terras, ao serem tituladas, sejam consideradas de uso coletivo, mantendo, assim, uma prática já adotada entre os quilombolas.

Nesse sentido, em entrevista realizada com APS, da Comunidade Quilombola Santa Rosa dos Pretos, em Itapecuru-Mirim (MA), ela afirma que:

Nós não temos só a Santa Rosa enquanto um espaço. Nós temos a Santa Rosa enquanto vários espaços. Espaço esse que eu falo são todos os quilombos do Maranhão, são todos os quilombos do Brasil e são todos os quilombos do Mundo, não é? Porque essas terras, o que a gente trata enquanto quilombo, são linhas que fizeram de divisória pra isolamento, mas isso não nos isolou. Fortaleceu foi o respeito de limitação: do que a gente pode, do que a gente não pode, pra gente levar para o coletivo (APS, moradora da comunidade Santa Rosa dos Pretos).

No espaço de Santa Rosa, há 20 quilombos, nos quais vivem cerca de 800 famílias, segundo ela, configurando-o como um território quilombola, no qual se situa a comunidade homônima. No que concerne aos tipos de espaço, Foucault (2001) descreve três: as topias, que são os espaços reais, no qual vivemos, e outros dois posicionamentos que têm a propriedade de estar em relação com todos os outros posicionamentos, suspendendo, neutralizando ou invertendo as relações que eles designam, refletem ou pensam. São espaços ligados a todos os outros, contradizendo-os, a saber: as utopias e as heterotopias. Quanto às utopias, são

os posicionamentos sem lugar real. São posicionamentos que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou inversa. É a própria sociedade aperfeiçoada ou é o inverso da sociedade mas, de qualquer forma, essas utopias são espaços que fundamentalmente são essencialmente irreais (idem, p. 414-415).

As utopias encontram seu modelo e seu ponto de aplicação no corpo. Elas não são voltadas contra o corpo e destinadas a apagá-lo, ao contrário, nascem dele e podem retornar contra ele. O corpo humano é o ator de todas as utopias, o modelo para a transfiguração em corpos imensos, o ator utópico de máscaras, maquiagens, tatuagens. Fazer tatuagem, maquiarse e usar máscara “é fazer com que o corpo entre em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis” (idem, 2013h, p. 12). O mesmo se pode falar do vestir-se para uma festa, do trajar-se para uma manifestação cultural ou religiosa. O corpo se mune de uma linguagem que lhe dará acesso a outro espaço, um espaço heterotópico. O corpo que dança e saúda deuses é

um corpo que transcende os espaços reais e entra em espaços heterotópicos. O corpo do dançarino, do possuído, dos estigmatizados é resultante das utopias que para ele se volta.

Foucault (2013h) considera que as utopias são criadas por nós para apagar a topologia do corpo, ou seja, para que possamos escapar do corpo. Para ele, “a utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo *sem corpo*, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado” (idem, p. 8).

Nesse sentido, as formas de os quilombolas manifestarem sua fé, em cerimônias religiosas como o tambor de mina, ritual de possessão, é a consecução de uma utopia que nasce e se dirige ao corpo. Esses rituais religiosos, praticados por alguns quilombolas, são utopias de corpos que se transfiguram. Além dessas cerimônias religiosas, as apresentações de tambor de crioula e as festas são momentos em que os corpos tópicos dos quilombolas se tornam utópicos e heterotopias fugazes, munindo-se de roupas, adereços, maquiagem.

As utopias são o que permanece na imaginação, o que não se concretiza. Já as heterotopias são os lugares reais, que efetivamente existem na instituição social. São utopias realizadas nas quais os posicionamentos reais encontrados em uma cultura estão representados, contestados e investidos. São lugares que estão fora de todos os lugares, embora sejam localizáveis. As heterotopias são esses lugares diferentes de todos os lugares que refletem e dos quais falam. São espaços diferentes, outros lugares, mas ao mesmo tempo é o lugar real em que vivemos. Foucault (2001) descreve alguns princípios da “heterotopologia”, da descrição ou leitura sistemática desses espaços diferentes, desses outros lugares em que vivemos.

O primeiro é que as heterotopias provavelmente existem em todas as culturas do mundo, mas com formas diferentes. Para ele, há dois grupos. As heterotopias de crise, próprias às sociedades ditas primitivas, lugares privilegiados, sagrados ou proibidos que são reservados a indivíduos que se encontram em estado de crise em relação à sociedade e ao meio humano em que vivem: adolescentes, mulheres na época da menstruação, de resguardo, os velhos. São heterotopias em desaparecimento. Em seu lugar emergem as heterotopias de desvio, “aquela na qual se localizam os indivíduos cujo comportamento desvia em relação à média ou à norma exigida” (idem, p. 416).

No caso dos quilombos, sua irrupção na história não é o aparecimento de uma heterotopia de crise, mas sim de desvio. Se considerarmos o quilombo como o lugar do sujeito desviante, no que concerne aos casos em que são resultantes das fugas, trata-se de um lugar para onde se dirigiram os sujeitos que resistiam ao dispositivo colonial, buscando viver

de forma diferente do que era a vida na atividade laboral compulsória, com obrigações servis, proibições, punições somáticas. As fugas constituíam uma forma de viver a liberdade, de expressar a sua subjetividade, praticar sua cultura e trabalhar por conta própria. Nesse sentido, esse sujeito é desviante para o dispositivo colonial (NEVES, 2015) e o quilombo é uma heterotopia de desvio em direção à utopia da liberdade, em que o lazer e a ociosidade desviam do propósito para o qual foi inscrito no interior desse dispositivo.

Quanto ao segundo princípio, considera-se que uma heterotopia pode funcionar de uma determinada forma em uma sociedade em uma dada temporalidade e funcionar de forma diferente em outra temporalidade nessa mesma cultura. O quilombo deixou de ser um lugar que deveria ser destruído por forças repressoras, por representar o refúgio dos escravizados, para ser um lugar a ser preservado quando poderia servir para a colonização, para a inserção de migrantes da seca e impedir, com isso, a concentração de uma massa de vadios nas áreas urbanas, ao mesmo tempo em que se poderia ter uma produção de alimentos e acabar com a fome dessa população. Atualmente, o quilombo também é um lugar a ser preservado por determinação legal, havendo alguns considerados patrimônios culturais.

O terceiro princípio diz que “a heterotopia tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis” (FOUCAULT, 2001, p. 418). Nesse sentido, o quilombo é uma heterotopia também porque lá, com os constantes fluxos de pessoas, com as possibilidades oferecidas pelos meios de comunicação e informação na atualidade, se podem encontrar elementos de outras culturas, como músicas, danças, etc., mas é um lugar que se distingue dos demais lugares integrados a esse mesmo processo de globalização em função de sua trajetória histórica de formação. Com isso, no quilombo se encontram elementos de outras culturas, mas também se podem encontrar elementos que outros lugares não possuem. Assim, o quilombo não é o lugar do isolamento e do atraso como é discursivizado em alguns enunciados da mídia.

Da mesma forma que o espelho é considerado uma utopia ao refletir um lugar onde não se está, e é heterotopia porque ele é real, o quilombo é esse lugar que é real, mas nele se acham lugares distintos. No caso de Jamary, por exemplo, encontram-se as músicas jamaicanas, elementos da cultura paraense, as manifestações culturais afro-brasileiras, a escola como difusora da língua de Portugal, igrejas cristãs de diversas congregações, os terreiros de religiões afrobrasileiras, as mídias que possibilitam intercâmbios de culturas, etc. Ao agregar em um mesmo espaço o lugar do lazer e o lugar do trabalho, os lugares de culto para religiões distintas, etc., o quilombo tem essa propriedade de ser um lugar heterotópico.

O quarto princípio permite analisar a ligação das heterotopias a heterocronias, que são recortes do tempo. O pleno funcionamento das heterotopias depende da ruptura absoluta do tempo tradicional. Há heterotopias de tempos que se acumulam infinitamente, como os museus e as bibliotecas, citados por Foucault (2001). No quilombo, também se guardam diversos tempos, épocas, formas e gostos. É o lugar onde se encontram as ruínas das fazendas da época escravista, ao mesmo tempo em que se acham as construções de moradias contemporâneas. É o espaço em que o quilombola mais velho vive na modernidade, em que teme os efeitos do tempo na sua cultura, ao mesmo tempo em que convoca o quilombola mais jovem a preservar dos efeitos do tempo e da dinâmica cultural o que surgiu alhures.

Há também as heterotopias ligadas ao tempo no que ele tem de fútil, passageiro, precário, sob a forma de festa. São heterotopias não eternizadas, mas crônicas. As festas tradicionais, frequentes nas comunidades quilombolas, são esse tipo de heterotopias que se ligam a heterocronias. As festas tradicionais que ocorrem em Jamary e outras comunidades quilombolas expressam o sincretismo cultural afro-brasileiro. Para elas, vão pessoas de diferentes lugares. São uma heterotopia de passagem, com sua duração determinada. Nelas, o sujeito quilombola assume outros lugares, o corpo transcende a sua topologia.

O quinto princípio considera que as heterotopias supõem sempre um sistema de abertura e fechamento, que as isola e torna penetráveis. Para chegar a um posicionamento heterotópico ou se é obrigado a ir, ou é necessário passar por ritos de purificação (religiosa, semi-higiênica ou puramente higiênica), ou seja, após uma permissão e o cumprimentos de certos gestos. Há heterotopias que parecem aberturas puras e simples, mas que escondem exclusões. Entra-se achando que a entrada é livre, mas o que há é uma exclusão.

Esse caso exemplifica bem a situação das agrovilas de Alcântara, para onde os habitantes das comunidades quilombolas desse município foram remanejados para a construção do CLA. Esse espaço heterotópico, embora pareça ser um lugar de livre acesso, é um aparelho disciplinar, mas que disfarça essa função porque não age de maneira fechada, como a escola, por exemplo. Mesmo assim, as pessoas que nele residem foram levadas compulsoriamente e despossuídas dos territórios antes ocupados, cujo controle é de órgãos do estado. A colocação desses sujeitos nesses lugares implica uma forma de vigilância, que os impeça de vagar pelas ruas da área urbana de Alcântara como mendigos.

A sexta característica é a sua função em relação ao espaço restante. Ou elas têm o papel de criar uma heterotopia de ilusão, que denuncia os espaços reais como uma ilusão, ou então criam outro espaço, um espaço real, organizado que faz o nosso parecer desorganizado. Trata-se de uma heterotopia de compensação. Esse caso também serve para descrever as

agrovilas, na medida em que tentam criar, para os quilombolas, a ilusão de que vão habitar um espaço melhor do que o que viviam antes, posto em enunciação pelos seus antagonistas.

Foucault (2013i, p. 19) considera que há lugares utópicos, que nascem na cabeça dos homens, em suas palavras, suas narrativas, seus sonhos, no doce gosto das utopias, e também “há – e em toda sociedade - utopias que têm um lugar preciso e real, um lugar que podemos situar no mapa; utopias que têm um tempo determinado, um tempo que podemos fixar e medir conforme o calendário de todos os dias”. Portanto, é do corpo que saem e irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos.

Assim, o quilombo, antes de se tornar um lugar real, passa por um processo de utopia. Ele é, primeiramente, uma criação utópica, o desejo de um lugar para a consecução de uma vida livre, em que o corpo pode desfrutar da invisibilidade ao poder que o coloca em um campo de vigilância, que o persegue e despossui dos tempos de prazer. Nesse lugar, o corpo é infinito, inverte a realidade, apaga a sua topologia, subverte a lógica da escravidão que o dispositivo colonial faz funcionar.

Se a heterotopia é uma utopia realizada, o quilombo é uma heterotopia de liberdade. É dessa maneira que os quilombolas de Jamary dos Pretos percebem o lugar em que vivem, como está expresso na letra de música por eles composta, no ano de 2011, na ocasião da comemoração do aniversário de 170 anos da comunidade, em que estivemos presentes. Ela nos apresenta algumas linhas nas quais os próprios sujeitos quilombolas exercem a função enunciativa (FOUCAULT, 2008a), ou seja, falam de si, diferentes dos enunciados da mídia, nos quais eles quase nunca têm essa possibilidade, o que caracteriza essa música como uma escrita de si (idem, 1992), uma prática discursiva em que o sujeito se relaciona consigo.

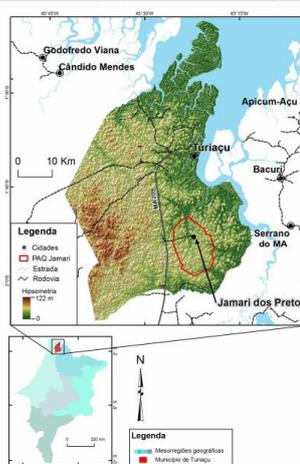
Aqui em Jamary quando Ivan chegou
 Quem vivia como escravo se libertou
 Foi pelo Sindicato que se descobriu
 E a nossa liberdade ressurgiu.
 Em 94, começou a Associação de Moradores
 Quando a carta de despejo aqui chegou
 Foi aí que a nossa luta continuou.
 Ivan e seus companheiros sempre lutando
 E dona Ana Amélia nos ajudando
 No quilombo Jamary quando começou
 Formaram a Associação de Moradores.
 Ivan que hoje já mora com o senhor
 Mas Ivo e Ana Amélia não nos deixou
 Ivan Costa quando veio nos reuniu
 Para lutar contra o racismo no Brasil.
 Foi aí que se juntou com toda igreja
 Pra lutar até vencer esta peleja

170 anos de história e de poder
Quilombo Jamary parabéns pra você. (2x)

Música em homenagem ao aniversário de 170 anos da comunidade Jamary dos Pretos – Composição coletiva, 2011

Jamary se localiza no município de Turiaçu, situado na Mesorregião Oeste Maranhense e Microrregião do Litoral Ocidental Maranhense, a 465 km da capital, São Luís.

Figura 4 - Localização de Jamary dos Pretos



Fonte: IBGE

Com uma área total de 2.577,603 km², Turiaçu tem uma população de 33.203 habitantes, dos quais cerca de 785 pessoas, distribuídas em 162 famílias, vivem em Jamary, comunidade formada a partir de fugas de escravizados das antigas fazendas de Senhores, as quais, após a abolição do regime de escravidão compulsória e falência de alguns de seus donos, foram destruídas e se constituíram em terras devolutas do Estado, servindo de ocupação aos quilombolas. Tais fazendas eram denominadas de Cajual, Santana, Tapera de Nhadona ou Santa Luzia, Santa Cruz e Santa Bárbara, denominações que permaneceram em algumas localidades, que compõem esse domínio espacial heterotópico que é Jamary. Nela, os moradores estão distribuídos em famílias identificadas, principalmente, pelos sobrenomes Mafra, Ribeiro, Sousa e Soares, alguns herdados dos senhores das fazendas de escravizados.

Como podemos observar, essa letra de música nos possibilita ver alguns acontecimentos da história recente da comunidade de Jamary dos Pretos, que nos auxiliam a compreender a história do sujeito quilombola em nosso país no saber dominado (FOUCAULT, 2013b) dos habitantes dessa comunidade e, por isso, pode ser confrontada com

os enunciados nos quais outros sujeitos falam sobre o quilombola. O sujeito que exerce a função enunciativa (FOUCAULT, 2008a), ou seja, que emerge como lugar de enunciação nesse enunciado, toma como ponto de partida a chegada a Jamary dos militantes do movimento negro e pesquisadores do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) Ivan Rodrigues Costa (1962-2011), Ivo Fonseca Silva e Ana Amélia Campos Mafra, nos anos de 1990, fato que se tornou um acontecimento constantemente rememorado (LE GOFF, 1990) e tomado como ancoragem para produção de novos enunciados.

Esses pesquisadores estavam mapeando as áreas quilombolas que estavam enfrentando disputas territoriais com grileiros e articulando a intervenção das autoridades, no Projeto Vida de Negro (PVN), do CCN e da Sociedade Maranhense para a Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH⁹), e Jamary era uma dessas áreas em conflito, cujos primeiros registros datam dos 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. Já na década de 1970 se intensificaram as disputas pelo território, quando grileiros passaram a ameaçar os moradores, apresentando documentos de propriedade das terras, além de ameaçá-los de morte (O'DWEYR e CARVALHO, 2002).

Os anos de 1980 e 1990 foram marcados por conflitos, que culminaram com a carta de despejo mencionada na música, recebida nos anos de 1990, dando um prazo de 15 dias para os moradores deixarem o território. As ameaças de morte das lideranças da comunidade foram divulgadas na imprensa e desencadearam a articulação do PVN, em 1992, com a Fundação Cultural Palmares (FCP), o Ministério da Justiça, o poder Executivo Municipal, a Igreja, via Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Cáritas, e entidades sindicais voluntárias, para solicitar a intervenção do Governo do Estado do Maranhão.

A chegada desses pesquisadores à comunidade também possibilitou aos seus habitantes o contato com um conjunto de saberes 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 posse da terra e contra a discriminação racial.

Ao demarcar um ponto de emergência para a identidade quilombola na comunidade nos anos de 1994, o sujeito que enuncia concebe esse momento como a consecução de uma utopia de um lugar de liberdade que se desloca para o momento atual. Aquele que vivia como escravo e se libertou escapou de um escravismo que se desloca no tempo em uma descontinuidade (FOUCAULT, 2008a). A escravidão aqui foge ao conceito tradicional e

⁹ Hoje apenas Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH).

adquire o sentido de ausência de direitos e de cidadania em termos de pertencimento ao lugar (Jamary), ao mesmo tempo em que a liberdade se torna um processo de consciência de direito frente às lutas pelo direito ao território e contra as discriminações raciais.

Se no passado a instauração de um espaço heterotópico como o quilombo dependia da organização dos escravizados e da utopia que nascia em suas cabeças, naquele momento da história, a organização de um Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) era um elemento importante na busca pela territorialidade e também uma parte integrante da identidade quilombola, que também se constrói no dispositivo da lei. Nesse sentido, há, nessa música, uma referência a outro acontecimento da história recente da comunidade, que foi o encontro (ou descoberta, como consta na canção) de um documento que registra a existência dos quilombolas há longos anos no lugar onde se localizam as terras de Jamary, que, nesse momento de sua história, era cobiçada por empresários do município de Turiaçu.

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 de 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 desse risco iminente de perda do território e com o apoio da organização sindical, ocorreu um movimento de conscientização e mobilização da coletividade na busca pelo direito à posse do território, pelo respeito junto à sociedade e por uma nova liberdade, que, na percepção desses sujeitos, suplantaria a situação de escravismo anteriormente descrita.

A organização de uma instituição como a Associação de Moradores na comunidade também constitui uma importante arma na articulação das lutas coletivas por direitos no interior de um dispositivo legal, diante da ameaça que a comunidade de Jamary sofria de ser despejada de suas terras por fazendeiros e agropecuaristas locais. A Associação é uma forma de organização dos sujeitos e de unificação de seus anseios em prol da terra e contra o racismo. Com ela, ocorreu a instauração de um novo momento de consciência da cidadania.

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 si (FOUCAULT, 2004d), na qual os sujeitos refletem 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. Essa ligação da Igreja Católica, por intermédio da CPT, com a luta pelo direito agrário também é um importante fato rememorado (LE GOFF, 1990) pelos sujeitos da comunidade de Jamary e presente em alguns dos enunciados da mídia que analisaremos.

Em 1997, a comunidade foi identificada como quilombo pela Portaria nº 14 da FCP. Após elaboração de laudos e pareceres técnicos de topografia, o Instituto de Terras do Maranhão (ITERMA) outorgou o título de propriedade para a comunidade, regularizando apenas uma área de 6.613 hectares. Em 2007, foi publicado no Diário Oficial da União um relatório de identificação da área pela Superintendência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) no Maranhão, mas, até o momento, o título de propriedade definitiva desse órgão federal não foi emitido.

Em vista desses fatos históricos, na letra de música aqui apresentada, o sujeito quilombola exerce a função enunciativa (FOUCAULT, 2008a) de quem se reconhece como pertencente a um território que é seu e que deve lutar para nele permanecer e também contra a discriminação racial. A consecução de uma vida livre significa vencer essas lutas. Há uma conscientização coletiva do que é ser quilombola, possibilitada pela chegada dos pesquisadores, que se dá na unificação das lutas pelo território, por vias legais, em torno da Associação de Moradores e do Sindicato, e também com a ajuda da Igreja.

Assim, a construção da identidade quilombola para o sujeito habitante de Jamary 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 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 identitário antes utilizado como forma de opressão pelos habitantes da sede do município, que a eles se referem como “os pretos do Jamary”.

Nesse sentido, essa música pode ser lida como um monumento (FOUCAULT, 2008a; LE GOFF, 1990), por nos possibilitar estudar a história recente do sujeito quilombola, de modo que a discursivização de sua identidade é feita na escrita de si (FOUCAULT, 1992) e pode ser confrontada com a maneira como esse sujeito é discursivizado nos enunciados do

Jornal O Estado do Maranhão, que também agencia saberes de variadas ordens para realizar uma escrita midiográfica (MENESES, 2014) sobre o quilombola. Isso significa que essa música não é uma testemunha transparente do passado, um veículo da verdade absoluta, mas apenas uma via alternativa para se estudar o passado (distante e atual) no conjunto de outros documentos, inclusive aqueles que contam a versão oficial, vista de cima (BURKE, 2011).

O quilombo, nesse sentido, é um tipo de heterotopia (FOUCAULT, 2001) que nasce da utopia de viver em um lugar de liberdade no interior do dispositivo colonial (NEVES, 2015), no qual irrompe como uma linha de subjetivação. A liberdade atualiza seus significados nas distintas temporalidades e práticas enunciativas, como na música que segue.

Jamary estava parado
 Mas já está movimentado (bis)
 Tem poço artesiano
 E energia ligada
 E junto um orelhão
 Este fica encostado
 Onde o povo telefona
 Liga para todos os estados
 (Improvisos)

Toada de tambor de crioula em homenagem a
 Jamary – Inácio Carneiro (2011)

Essa segunda letra de música também foi composta por um morador da comunidade Jamary dos Pretos e pertence ao tambor de crioula da comunidade, uma manifestação cultural caracterizada por cantos, toques em instrumentos de percussão e danças circulares (FERRETI, 2002b). Nela, a luta dos sujeitos quilombolas por cidadania, que veremos nos enunciados de O Estado, também se faz presente nas descrições das aquisições de bens pela Associação de Moradores de Jamary, entre eles o telefone, que possibilita “ligar para todos os estados” (registre-se, também, que a partir de 2016 os moradores de Jamary passaram a utilizar *internet*, após a instalação de redes de *wi-fi* nas escolas da comunidade e, em 2018, em algumas casas).

Ao exercer a função enunciativa (FOUCAULT, 2008a), o sujeito ocupa o lugar de quem não apenas observa a mudança, mas de quem participa dela como agente, tornando-a possível, distanciando-se do lugar que lhe é reservado em alguns enunciados que mostram a ação ativa do CLA ou do próprio estado em prestar assistência ao sujeito quilombola.

Essa percepção requer que as duas letras de músicas sejam tomadas no campo adjacente (*idem*) ao qual pertencem. Sabendo, então, que a história dos quilombolas é marcada pela luta por direitos, precisamos compreender que a oposição entre a Jamary que

“estava parado” e a que “já está movimentado” revela uma relação de adversidade que está para além de um simples recurso linguístico poético. Trata-se de uma oposição entre um passado sem direito a cidadania, que, na primeira música, é denominada de situação de escravidão, e um presente caracterizado pelas aquisições de poço artesiano (em 2002), energia elétrica (em 2005), telefone público (em 2005), representando, assim, uma ideia de liberdade e cidadania para o sujeito.

Esse modo de enunciar a si mesmo revela que tanto o sujeito que habita Jamary como o próprio lugar pertencem a um novo tempo, que se deve à organização da coletividade pelos pesquisadores e militantes do movimento negro, como apresentado na primeira música, e suas lutas por um espaço na sociedade. O espaço heterotópico em que esses sujeitos vivem é o local em que essas diferentes temporalidades se confrontam em suas memórias.

Essas duas letras de música são produtos de um saber que é mascarado por um tipo de saber científico (FOUCAULT, 2013b) mais tradicional quando se trata de considerá-las como fonte para estudar a história de um tempo que nos é recente. Nelas, temos um conjunto de acontecimentos da história atual, tecendo uma genealogia em que o passado de escravidão se desloca descontinuamente na história para referir-se à condição de vida em um mundo sem direitos. A liberdade também salta do passado imemorial para se referir ao momento presente, em que a posse da terra, a luta contra o racismo e a aquisição de bens resultam de intensas lutas que, se na história tradicional é elidida, na escrita si (idem, 1992) é posta em destaque.

Para Almeida (2006, p. 34-35), a narração das histórias do lugar veste-se de uma importância crucial, pois “a função do narrador, que relata a legitimidade das vias de acesso à terra e aos recursos básicos e a dinâmica de construção da territorialidade pelo grupo como um todo, torna-se vital numa situação de tensão social e conflito”. Constitui também uma busca de reconhecimento jurídico pela demonstração da diferença cultural em relação aos demais grupos sociais. Por isso o sujeito que enuncia sobre si mesmo nessas letras de música põe em destaque os momentos de tensão e luta que antecedem a sua liberdade.

Nesse bojo, a canção aqui apresentada relaciona-se com os enunciados do Jornal O Estado do Maranhão na medida em que nos fornece uma escrita de si (FOUCAULT, 1992) que ocorre por aproximações e distanciamentos de outras escritas da história dos quilombos no Brasil, dentre as quais a escrita midiográfica (MENESES, 2014).

No que concerne à eletrificação da área de Jamary, segundo nos informou HR, em entrevista, antes do programa Luz para Todos, do governo federal, a comunidade tentou implantar outro projeto de eletrificação rural, do Núcleo Estadual de Programas Especiais (NEPE), conduzido pelo Banco do Brasil, de Pinheiro (MA), que contemplava apenas 7 km e

acabou sendo preterido, já que não supriria a necessidade de todos da comunidade, visto que a estrada de acesso a Jamary possui 9 km. Houve licitação de firmas para a realização de tal projeto, mas, como ele não era adequado, foi transferido para o Luz para Todos, juntamente com a recuperação da estrada e abertura de ruas na comunidade. Ao contratar uma empresa de Turiagu para realizar o serviço, o NEPE recolheu o dinheiro alegando que haveria fraude. A comunidade vendeu um trator, que havia adquirido com um fundo de investimento. Esse impasse também gerou conflitos na comunidade, para pagamento dessa dívida.

Em outro momento, o INCRA iniciou a reestruturação da estrada, ligando Jamary a outras comunidades circunvizinhas, destinando um valor estimado em 1.180.000 para isso, que HR considera que poderia ter sido empregado em uma estrada de melhor qualidade, mas que possíveis superfaturamentos podem ter ocorrido. Segundo ele:

Aí nós conseguimos pelo ITERMA, também, um poço artesiano. Conseguimos outro pro Arrudá. Dois poços foram feitos nessa época, tudo junto. Então, a gente já sentiu assim um pouco mais é... digamos, desses projetos sociais, já sentimos mais um pouco contemplado nesse aí. Veio, também, junto desse projeto do INCRA, do cadastro do INCRA, todos cadastrados, que eram beneficiários, na época saiu as casas, né? Que ela começou aqui pra nós, nós recebemos no valor de 2500 pra fazer ela, só pra levantar e cobrir. Então era um dinheiro muito pequeno. Aí foram, ela foi passando e foi aumentando o valor, e foi aumentando também o valor delas. O certo é eu nós chegamos aí em um valor de... parece que 25000 pra fazer toda a casa, as últimas que foram feitas (HR, morador da comunidade Jamary dos Pretos).

De acordo com HR, esse processo de construção de casas também sofreu com fraudes, pois quem ia construí-las eram empresas que ganhavam a licitação. Segundo ele, os empreiteiros que chegavam à comunidade ganhavam a confiança dos moradores e depois de algum tempo faziam fraudes, deixavam as obras pela metade e acabavam levando o dinheiro do projeto. Com isso, o presidente da Associação ficava suspeito de fraude na comunidade.

Na mesma ocasião do aniversário de Jamary, em que estivemos presentes, e em outro momento de realização de pesquisa (SOUSA, 2013), conversamos com alguns moradores da comunidade, para compreendermos como essa identidade é concebida por eles.

O espaço heterotópico de Jamary é constituído por casas dispostas de modos diversos, nem sempre tão próximas, algumas adquiridas por projetos da Associação de Moradores, outras de taipas, construídas pelos moradores, áreas para a criação de animais domésticos e fabricação de farinha, situadas geralmente nas áreas delimitadas como de residência dos seus proprietários. Há um campo de futebol, uma capela dedicada à Nossa Senhora das Graças,

santa Católica considerada padroeira da comunidade, igrejas evangélicas de congregações diversas, a sede da Associação de Moradores da comunidade, onde ocorrem festas, terreiros de tambor de mina, duas escolas e as áreas afastadas onde ocorrem as atividades agrícolas.

A economia em Jamary se baseia nas atividades de agricultura, pecuária, pesca, caça, criação de animais domésticos, extrativismo vegetal e fruticultura. A agricultura foi, por muito tempo, a principal atividade por eles realizada. Trata-se de uma agricultura de subsistência. A pecuária é praticada nos campos e pastos naturais e também há a criação de forma extensiva, nos campos próximos às casas. A pesca, feita para o consumo familiar, é realizada nos rios que cruzam a comunidade, além de existirem açudes para criação de peixes e fornecimento de água para o gado. O extrativismo ocorre de forma eventual e consiste na extração de coco babaçu. As frutas são extraídas das vegetações nativas, cultivadas no âmbito das roças ou nos pomares domésticos.

No que concerne aos aspectos culturais, a comunidade possui o tambor de crioula como a manifestação mais representativa e uma marca da sua identidade étnica. Essa manifestação é comum nas comunidades negras rurais e urbanas do Maranhão e atualmente é reconhecida como Patrimônio Cultural pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), desde 2006. Sua origem remonta aos terreiros das fazendas de escravizados e aos territórios de negros livres.

Além do tambor de crioula, a festa dedicada à Nossa Senhora das Graças é o evento mais importante de Jamary, celebrado entre os dias 28 de dezembro e 2 de janeiro do ano subsequente. Em 2019, o padre de Turiaçu solicitou à comunidade que realizasse as novenas a Nossa Senhora das Graças no mês de novembro, sem alteração na festa tradicional. Nessa ocasião, moradores de povoados e cidades próximas, assim como alguns naturais de Jamary que se deslocam para outras cidades ou estados, vão visitar suas famílias e celebrar esse momento, em que sagrado e profano ocupam o mesmo lugar. Nessa ocasião, são executados ritmos musicais como reggae, originário da Jamaica, melody, ritmo tipicamente paraense, funk carioca, entre outros, simultaneamente à celebração da liturgia católica.

A festa ocorre anualmente e sempre há uma pessoa responsável por realizá-la, ficando encarregada da parte sagrada e profana: decoração da igreja, celebração de missas, organização do tambor de crioula para a abertura do evento, realização de torneios de futebol, leilão de comidas, distribuição de refeições aos participantes, organização do alojamento dos visitantes (que chegam a ser milhares), venda de bebidas, organização do espaço, contratação de aparelhagens sonoras, denominadas de radiolas, organização do levantamento e da derrubada do mastro, que simboliza a continuidade da tradição.

O levantamento do mastro é a ocasião em que, dentro de um ritual do catolicismo popular, um mastro é enfeitado com oferendas, algumas a serem vendidas junto com os componentes do leilão realizado no dia 31 de dezembro. Os moradores saem nas ruas da comunidade entoando cantos católicos e, ao chegarem em frente à Igreja de Nossa Senhora das Graças, o mastro é colocado em posição vertical, permanecendo até o dia da sua derrubada. No dia 10 de janeiro do ano seguinte, os moradores são chamados a participar de uma cerimônia em que é lida uma lista com nomes dos mordomos, ou seja, os responsáveis pelas novenas que antecedem o momento final do festejo (em dezembro), bem como a leitura do nome do responsável pela realização da festa no ano seguinte, nomeado juiz encarregado. As pessoas chamadas, ou quem as representa, pegam um machado e realizam cortes no mastro. Ao final, realiza-se uma procissão com ele, ao término da qual ele é guardado na igreja. Essa prática pode ser encontrada em comunidades negras de São Luís e de outras cidades, em datas variáveis e para diferentes santos.

Os moradores afirmam que muitas das tradições foram deixadas de lado devido ao fluxo crescente de pessoas e à comercialização cada vez mais lucrativa, que faz o lado sagrado ficar em segundo plano. Assim, permanece o banquete servido aos mordomos em frente à igreja, porém não mais se distribuem refeições gratuitas a todos os presentes, já que elas são comercializadas em barracas dentro do espaço dedicado à festa. Essa festa ganhou uma duração maior porque passou-se a contratar aparelhagens sonora, mas ela não começa sem que o grupo de tambor de crioula da comunidade e outros convidados se apresentem.

Além dos rituais católicos, e de pessoas declaradamente sem religião, há, na comunidade, outros rituais sagrados, como o tambor de mina e as práticas religiosas protestantes, que instauram nesse espaço heterotópico que é Jamary um sincretismo.

Em conversas com os moradores de Jamary (SOUSA, 2013), constatamos que a identidade quilombola se configura a partir de tensões entre diferentes lugares enunciativos. Os sujeitos que compartilham dessa identidade, os quilombolas, possuem uma visão de si que é fruto do agenciamento de diferentes discursos que compõem o arquivo no interior do qual exercem a função enunciativa (FOUCAULT, 2008a).

As modalidades enunciativas do sujeito quilombola se ligam a diferentes lugares institucionais ocupados por eles, aos quais seus dizeres se filiam. Ao se colocarem nesse *status* de voz autorizadas a falarem sobre o que são, os quilombolas de Jamary recorrem ao passado de escravidão partilhado por eles, mobilizando as histórias da época escravista, em função daquilo que ouviram dos mais velhos ou que lhe foi dado a conhecer pelos pesquisadores que por lá estiveram, fazendo-os rememorar a história da comunidade.

Ao mesmo tempo, eles afirmam positivamente seus traços identitários, mobilizando-os como arma nas lutas da atualidade, em um mundo de embates sociais. A identidade quilombola se constitui pelo reconhecimento dos preconceitos sofridos em função de sua cor, e de uma postura de orgulho em função do que é, pelo pertencimento ao território onde nasceram, e pelas lutas por direitos sociais. A luta pela terra fez com que emergisse essa identidade quilombola nos enunciados desses sujeitos. Ela os levou à necessidade de conhecer os direitos a que faziam jus e, por isso, em enunciados que analisamos (SOUSA, 2013) os sujeitos retomam o discurso da lei para falar sobre o pertencimento ao lugar e o direito à terra.

A identidade quilombola se configura em fatos rememorados por pessoas de diferentes gerações de Jamary, a partir de elementos da vida cotidiana da comunidade e dos hábitos culturais de seus moradores, em que a identidade emergiu como um fenômeno perpassado por questões como religião, gosto musical, deslocamentos, etc. Há, assim, uma heterocronia que constitui o espaço heterotópico de Jamary e que marca a identidade do sujeito quilombola.

Esses sujeitos falam sobre o tambor de crioula da comunidade como uma forma de destacar um elemento que os identifica culturalmente e os diferencia de outros grupos sociais. Os moradores nos contaram que, ao lado das tradições, dos festejos e do tambor de crioula, em Jamary figuram estilos musicais que emergiram em outros espaços, pois eles estão inseridos em uma modernidade em que as identidades flutuam em espaços heterotópicos. Trata-se, assim, de uma modalidade heterotópica de existência dos sujeitos quilombolas.

Há uma dispersão da identidade quilombola, pois aos mesmo tempo em que há uma valorização de um passado, uma convocação da geração mais jovem a preservar os elementos da cultura local, as tradições da comunidade, há elementos de outros grupos culturais que adentram a comunidade em função, principalmente, do grande número de moradores que se deslocam para outros lugares, retornando com novas referências à comunidade, além de outros fatores, como as mídias, responsáveis pela difusão desses elementos culturais (KELLNER, 2001), afetando-os nessas dinâmicas das relações culturais contemporâneas.

Em nossa época globalizada, a cultura tradicional é subvertida, submetida ao sincretismo cultural, e o espaço geográfico não pode mais ser o limite para a cultura. A relação entre heterotopias e heterocronias se afrouxa graças às novas tecnologias e não se pode mais dizer que certos elementos culturais pertencem apenas a um lugar. Se antes a identidade era definida pelo limite geográfico, com o alargamento do espaço de existência, que inclui o espaço virtual, surgem dúvidas sobre a identidade.

O alargamento desse espaço de existência, em Jamary, transforma a ideia de identidade: do espaço do local para um espaço mais global. Os ritmos musicais importados da

Jamaica, do Pará, do Rio de Janeiro, por exemplo, estão associados às mudanças, ao novo. Em contrapartida, o tambor de crioula é associado à manutenção das tradições, dos costumes, porque se acredita que ele mantém um vínculo com as origens.

Essa tensão entre o novo e o que se crê “original” é constante nas conversas que tivemos (SOUSA, 2013) com pessoas mais idosas de Jamary, que consideram que viver nessa comunidade era muito melhor no passado, que hoje está diferente, revelando estranhamento com a forma como as pessoas hoje em Jamary estão se comportando, pois essa geração mais antiga viveu em um período em que os efeitos dos deslocamentos territoriais e virtuais eram pouco visíveis, um período em que não havia tantas referências identitárias.

O estranhamento se dá não só pelo fato de haver hábitos novos acrescentados aos hábitos culturais de Jamary, mas principalmente porque aqueles que passaram por processo de migração, que moraram em outros lugares e que retornaram percebem um descompasso entre aquilo com que estavam familiarizados em sua infância e tudo o que está presente atualmente, já que muitas pessoas foram morar em Jamary, levando seus hábitos culturais. Novos elementos culturais adentram Jamary porque a cultura não se encerra nos lugares onde emerge, e a identidade dos sujeitos não se limita aos lugares de habitação. Em um contexto de globalização, as identidades também se constroem pelas referências fornecidas pelas mídias.

O tambor de crioula continua existindo na comunidade mesmo em face dos elementos novos que se agregam à cultura local. Esse elemento cultural da tradição se renova e se faz presente em diferentes momentos, para que se mantenha vivo. Os jovens são incentivados a participar como forma de preservá-lo porque configura a marca identitária dos quilombolas de Jamary e se inscreve nesse processo de luta territorial e por direitos sociais. Esses sujeitos ressaltam a importância de salvaguardar aquilo que é representativo da identidade, em meio a tantas interferências de outras identidades, de outros hábitos culturais e de sujeitos que adentram ao território, estabelecem moradia, muitas vezes sem compartilhar da cultura local.

Instaura-se, assim, um distanciamento com conceitos de quilombo como um lugar isolado e de atraso. A identidade surge a partir do contato com outros sujeitos, agenciada em uma rede em que instituições legais irão dizer ao sujeito aquilo que são. Com isso, a identidade irá se configurar a partir da luta pelo território e da resistência contra preconceitos.

No capítulo que segue analisaremos os enunciados do Jornal O Estado do Maranhão que compõem o *corpus* dessa pesquisa.

4 DA COMEMORAÇÃO DA LIBERDADE À LUTA PELA CONSCIÊNCIA NEGRA: OS MODOS DE ENUNCIAR O SUJEITO QUILOMBOLA NA ESCRITA MIDIOGRÁFICA

Neste capítulo, analisaremos como a mídia participa da construção da identidade do sujeito quilombola ao enunciá-lo, por meio de uma operação midiográfica (MENESES, 2014) na qual a história recente desse sujeito é (re)contada nas páginas do Jornal O Estado do Maranhão. Para tanto, reunimos os enunciados em três séries enunciativas, orientados pelas regularidades (FOUCAULT, 2008a) nas escolhas temáticas mobilizadas para essa discursivização do quilombola.

Primeiramente, apresentamos aqueles enunciados cuja circulação objetivou a comemoração do dia 13 de maio, considerado, na historiografia oficial, o dia de libertação dos negros escravizados no Brasil, a partir da assinatura da Lei Áurea, pela Princesa Izabel, e enunciados que trazem referências ao Quilombo de Palmares e à figura de Zumbi, cuja circulação objetiva comemorar ou rememorar (LE GOFF, 1990) o dia 20¹⁰ de novembro, oficializado como o dia da Consciência Negra, a partir de anseios de sujeitos ligados à militância negra, à pesquisa acadêmica e à política de esquerda.

Em seguida, apresentaremos uma análise dos enunciados que tratam dos embates entre os quilombolas de Alcântara e os responsáveis pela instalação da base de lançamento de foguetes nesse município, a partir dos anos de 1980, acarretando um intenso processo de remanejamento das populações quilombolas para outras áreas, imbuído de um discurso de desenvolvimento e modernização, que atualiza o dispositivo colonial (NEVES, 2015) e inferioriza o negro.

Por fim, apresentamos os enunciados que tratam dos processos de lutas dos quilombolas por direitos sociais, sobretudo o direito à posse definitiva da terra que habitam, e que o colocam como alvo de biopolíticas (FOUCAULT, 1999a) promovidas pelo estado, o qual assume o papel assistencialista e retira esse sujeito da posição de agente responsável pelas mudanças na sua história.

Antes, discutiremos um pouco a história do Jornal O Estado do Maranhão, situando os cadernos dos quais retiramos os enunciados. Faremos esse empreendimento porque ele nos ajudará a compreender o modo de enunciar o sujeito quilombola nas páginas desse jornal.

¹⁰ Essa data foi incluída no calendário escolar como Dia Nacional da Consciência Negra pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, promovendo alterações no artigo 79B da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB).

O Jornal O Estado do Maranhão é considerado hoje um veículo de comunicação que integra o grupo das mídias corporativas. Trata-se de uma empresa familiar e política, pertencente ao grupo liderado por José Sarney. Esse jornal foi comprado por ele e pelo já falecido poeta maranhense Bandeira Tribuzi. Atualmente, integra o Sistema Mirante de Comunicação, que conta com uma emissora de televisão (TV Mirante), afiliada à Rede Globo, uma rádio de modulação em frequência (Mirante FM) e outra de amplitude em frequência (Mirante AM). O histórico do Jornal O Estado do Maranhão¹¹ o descreve como um divisor de águas na história da imprensa local, cuja proposta inicial era ser “um órgão a serviço da verdade”, pretensão de objetividade que aparece em muitos enunciados que analisaremos.

O Estado do Maranhão tem como antecessor o Jornal O Dia, fundado em 1º de maio de 1959 por Alberto Aboud, empresário e político. Nesse ano, o jornal passou a ser editado pela empresa Jaguar Limitada (LTDA), sob o comendo de Walbert Pinheiro. Em 1973 o nome muda para O Estado do Maranhão, quando seu comando é assumido por Sarney, então governador maranhense, e Tribuzi.

Nesse mesmo ano, o jornal muda de endereço, passando a funcionar onde hoje se localiza, na Avenida Ana Jansen, no bairro São Francisco, na capital maranhense, e onde estão os demais veículos que integram o Grupo Mirante. Além da mudança de nome e de endereço, ocorreu uma mudança gráfica e editorial, possibilitada pelo avanço tecnológico de introdução da imprensa rotativa *off-set*, um tipo de impressão indireta, na qual o papel não tem contato com a matriz ou chapa, e do sistema de composição eletrônico. A confecção do jornal antes era feita por um sistema quase artesanal, com placas de chumbo quente, que demorava mais para a montagem das páginas.

Outras inovações foram o advento das fotografias em cores e a informatização, modernizando cada vez mais o jornal. O uso da cor ficava restrita à capa das edições de domingo, até a década de 1990, passando a ser feito em todas as páginas, todos os dias da semana. O resultado disso foi o aumento da venda do jornal, o que o fez liderar o mercado, questão que, nesse tipo de empreendimento, significa mais anunciantes e leitores.

Entre os profissionais que integram o Jornal, estão repórteres, editores, colunistas, redatores e revisores, especializados em determinadas áreas de cobertura. Além das estações de trabalho na sua sede, em São Luís, o jornal tem sucursais em outras cidades do Maranhão. Após a morte de Bandeira Tribuzi, em 1977, outras pessoas ocuparam o cargo de diretor de redação. Atualmente, esse cargo é ocupado por Clovis Cabalau.

¹¹ Disponível em: <https://imirante.com/oestadoma/internas/historico/>. Acesso em: 06 agost. 2019.

Em 2019, o jornal O Estado do Maranhão completou 60 anos de existência. Ao comemorar 50 anos, em 2009, passou por uma nova mudança editorial, uma modernização resultante de um grande investimento financeiro, compra de novos equipamentos, instalação de novos espaços e um novo projeto gráfico, com novos cadernos e editoriais. Ao buscarmos por tais cadernos e editoriais do jornal no seu site oficial, vimos que eles são listados em três grupos, quais sejam: editoriais, colunas e suplementos, alguns listados mais de uma vez em diferentes categorias. Cabe esclarecer que os editoriais são considerados no jornalismo como artigos publicados pelo grupo, sem uma assinatura individual. As colunas, por seu turno, são assinadas por algum jornalista, podendo o jornal se isentar da responsabilidade pelo conteúdo.

Atualmente, esse jornal possui 19 editoriais (Alternativo, Cidades, DOM, Economia, Especial, Esporte, Estado, Geral, Consumidor, Horóscopo, O Mundo, O País, Opinião, Perfil, Polícia, Política, Portos, Programe-se, Vida e TV), 8 colunas diárias (Bate Bola, Comentando Fatos, Diário de Caxias, Esporte Amador, Estado Maior, Imperatriz em Sociedade, Panorama Econômico e Panorama Político), 5 colunas semanais (Bola Alta, Coluna do Sarney, Coluna Sindical, Edmilson Sanches e Estado Econômico), duas colunas sociais (Em Casa e PH) e 5 suplementos publicados aos domingos (DOM, Esporte, Na Mira, PH Revista e Revista da TV). Os suplementos são destacados do restante do Jornal, apresentados como revistas.

Os enunciados que analisaremos pertencem a alguns desses editoriais, colunas e suplementos. Descreveremos aqueles que, de fato, são utilizados neste trabalho. Assim, há alguns enunciados que estão na primeira capa, como chamadas das principais notícias do Jornal. Outras estão no caderno “Cidade”, que traz notícias sobre os acontecimentos nas cidades do Maranhão, no caderno “Alternativo”, que traz opções de entretenimento, como *show*, cinema, teatro, exposição, festas, além de outras notícias sobre a cultura maranhense. Trata-se de um caderno cultural. A editoria “O Mundo” apresenta notícias internacionais, ao passo que “O país” apresenta notícias nacionais. A editoria “Política” apresenta o cenário político do Brasil e do Mundo. Na editoria “Polícia” é possível encontrar notícias policiais diárias. Em “Economia” encontram-se análises da economia brasileira e internacional. A editoria “Geral” destaca notícias locais e nacionais. A coluna social PH, escrita pelo jornalista Pergentino Holanda, apresenta os destaques da sociedade e, aos domingos, é veiculada como PH Revista, com mais páginas e maiores destaques para aniversários, casamentos e eventos.

Além de ser publicado impresso, o Jornal O Estado possui uma página eletrônica hospedada no *site* do Grupo Mirante (www.imirante.com/oestado), no qual convergem outras mídias, como os conteúdos dos editoriais, colunas e suplementos de O Estado, as rádios Mirante AM e Mirante FM, conteúdos da TV Mirante, conteúdos em áudio e vídeo

produzidos apenas para o *site* do Grupo Mirante, além de blogs também hospedados no *site*. Esse Jornal também possui páginas em redes sociais, como *Twitter*, *Facebook* e *Instagram*, o que possibilita um direcionamento das prévias das notícias apresentadas nessas mídias sociais para o *site* oficial, possibilidades do jornalismo na cultura da convergência (JENKINS, 2009).

É possível aos assinantes desse jornal acessar os conteúdos em versão digital *on-line* a partir do ano de 2005. Mesmo assim, optamos por fazer um trabalho de pesquisa das versões impressas disponibilizadas na Biblioteca Pública Benedito Leite, porque possui mais anos disponíveis e porque uma busca textual com um localizador de páginas *web* utilizando apenas o termo “quilombo” como palavra-chave, não resultaria nos enunciados que encontramos.

Embora tivéssemos buscado por enunciados sobre quilombo/quilombola no Jornal O Dia, nas suas versões disponíveis na Biblioteca Benedito Leite, não encontramos. O mesmo ocorreu com as versões do jornal O Estado dos anos de 1973 e 1974, o que levou a construir um *corpus* com enunciados a partir de 1975, visto que há um “grau zero” da história quilombola nas páginas desses dois veículos no período de 1959 a 1974.

O Estado do Maranhão é um veículo que sempre esteve a serviço de interesses político-partidários e empresariais locais. Por isso, nos seus primeiros enunciados há uma forte influência da conjuntura histórica na qual o termo quilombo se torna objeto de formulações nos anos de 1970/80, perpassado por seu emprego ao longo da história em diversas instâncias.

Esse contexto foi marcado por uma intensa realização de “eventos”, no ano de 1988, em âmbito nacional, com o fito de comemorar, criticar, repensar, negar o centenário da abolição da escravatura e a situação do negro no Brasil, dos quais se tem 1.702 registros no Catálogo Centenário da Abolição (ACEC/CIEC/Núcleo da Cor/UFRJ, 1989).

De acordo com Arruti (2003), nesse ano não havia discussões sobre as comunidades negras rurais, remanescentes de quilombo e similares, apenas referências ao quilombo de Palmares e à figura de Zumbi, relegando-se ao esquecimento a figura do sujeito quilombola do cotidiano, pois esse homem ordinário ainda não figurava nessas discussões, que se voltavam para um passado longínquo.

Havia também uma relação entre eventos realizados no dia 13 de maio e no dia 20 de novembro, de modo que aqueles superavam esse em número. Em relação a isso, cabe destacar que o dia 13 de maio, já nessa época, era um momento para protestos contra seu significado, pondo o quilombo em evidência. Isso promoveu alguns deslocamentos discursivos 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 ser 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.

Freyre (2003) não deixa de reconhecer que, no Brasil, a comunicação entre os povos não é tão harmônica assim. Há choques entre as culturas que nos formaram, mas ele considera que há um “ajustamento de tradições e de tendências raro entre povos formados na mesma circunstância imperialista de colonização moderna dos trópicos” (idem, p. 231). Tais questões poderão ser verificadas nos enunciados que compõem essa primeira série enunciativa (FOUCAULT, 2008a) de nossa pesquisa.

O fim da ditadura militar, conforme Arruti (2003, p. 6-7), reabriu os debates sobre questões sociais ligadas ao movimento negro e as tornou pauta política. Em um momento em que o estado continuava a tratar das questões referentes aos negros no plano cultural, como folclore, emergem as 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 tal abolição. 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, como veremos ao longo das discussões que passaremos a empreender a seguir.

Cabe destacar que o fato de esse jornal pertencer ainda hoje à família de José Sarney interfere no seu conteúdo, já que se trata de um empreendimento comercial e político. Sarney e seus filhos, além de outros aliados, exerceram cargos políticos no Maranhão e esse veículo sempre foi utilizado para promovê-los, assim como foi uma arma contra seus aliados. Soma-se a isso os antagonismos desse veículo de comunicação com outros grupos de comunicação local, entre os quais o principal é o Jornal Pequeno.

Mesmo diante dessa evidente oposição jornalística, não é um objetivo desta tese analisar como diferentes veículos de comunicação local falam sobre o quilombo ou o quilombola. Esse é um caminho possível e interessante, mas demasiado para os objetivos que nos colocamos aqui e tentaremos alcançar. Para um trabalho futuro, se houver esse interesse, essa questão poderá ser suscitada. Nesse sentido, realizaremos as análises propostas.

4.1 Quilombo e comemoração na mídia: a celebração da abolição da escravidão negra e a rememoração da luta de Zumbi dos Palmares por liberdade

Os conceitos de rememoração e comemoração são desenvolvidos por Le Goff (1990) no interior de reflexões sobre o conceito de memória nas Ciências Humanas, sobretudo na

história e na Antropologia, e dando especial atenção à memória coletiva. Compreende-se que a memória coletiva é essencial para a manutenção da identidade de um povo ou nação e por isso ela é alvo de disputas de poder diante da preocupação de determinar o que deve ser lembrado e o que deve ser relegado ao esquecimento na operação de manipulação da memória coletiva pela classe dominante.

A memória coletiva, na acepção de Le Goff (1990), liga-se ao domínio dos mitos de origem. Ela descreve e ordena os fatos segundo tradições estabelecidas, voltando-se aos primórdios, aos inícios míticos da tradição. Esse conjunto de fatos históricos são ordenados em narrativas e cronologias de acontecimentos que serão acionados pela memória coletiva por meio da operação de rememoração, que é uma de suas formas de funcionamento.

Já a comemoração, que esse autor (*idem*, p. 432) caracteriza como um progresso da memória coletiva possibilitado pelo desenvolvimento da escrita, é compreendida como “a celebração através de um momento comemorativo de um acontecimento memorável”. A comemoração assume diversas formas, como a inscrição, a construção de monumentos, arquivos, bibliotecas, museus, a emissão de documentos, que têm diversas funções na conservação da memória.

Le Goff (*idem*) considera que, na atualidade, o jornalista é um profissional da memória e a mídia impressa e a fotografia revolucionaram a operação de comemoração/rememoração da memória coletiva. Nesse sentido, nos enunciados a serem analisados, a modalidade enunciativa (FOUCAULT, 2008a) é exercida pelo jornalista, que rememora o quilombo e o sujeito quilombola como fatos da história passada, restringindo-se, sobretudo, ao quilombo de Palmares. Em outros enunciados, que trazem essa temática para o presente, teremos referência à cultura, sem referências às lutas pela terra, evidenciando, conforme Arruti (2003, p. 5), que “o campo da cultura era, até então, o próprio limite permitido ao reconhecimento público e político dessa temática”.

Assim, os dois conceitos mobilizados para enunciar o sujeito quilombola nessa primeira série enunciativa são os de liberdade e de consciência. Essa operação é feita de forma comemorativa ou rememorativa (LE GOFF, 1990), pois a memória é acionada para a celebração do dia 13 de maio ou do dia 20 de novembro.

Dessa forma, a comemoração do dia 13 de maio de 1975 fez circular um enunciado sobre “a epopeia da raça negra”, que põe em relevo as lutas dos negros por libertação da situação de escravizado, no interior do dispositivo colonial (NEVES, 2015), em que o quilombo de Palmares emerge como símbolo maior dessa luta.

Figura 5 - Negro: epopeia de uma raça



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 13 de maio de 1975, nº 654, p2

Na tradição literária, a epopeia é considerada um tipo de narrativa que se enquadra entre os gêneros épicos, representados por textos essencialmente narrativos, com histórias que se passam em longos períodos, envolvendo, viagens, aventuras, guerras e a bravura de heróis, de um povo ou nação. Trata-se de fatos grandiosos que podem ter um teor fictício, ser situados em um espaço e em um tempo imemoriais e presentes no imaginário de um povo como símbolo da sua constituição, da sua bravura em defender seu território em estado de guerra, com um herói que se sobressai entre os demais.

No caso desse enunciado, a epopeia em questão é a narrativa daquilo que se denomina de “o início da escravidão negra” no ocidente, com a “descoberta da África pelos portugueses”. O sujeito que exerce a função enunciativa (FOUCAULT, 2008a) aqui coloca-se como uma voz que irá reconstruir uma história de longa duração, recuando até as origens dos fatos que narra, destacando os heróis e seus feitos.

Nesse sentido, evoca-se o contato entre as civilizações africana e portuguesa, que resultou na transposição de camadas populacionais negras para serem escravizados em suas colônias. O início do tráfico de negros da África para a Europa foi reprovado pelo rei de Portugal, mas abraçado pelos senhores, vindo a se estabelecer como prática por muito tempo.

A vinda dos negros escravizados para a América Portuguesa, que viria a ser o Brasil, supriu o monopólio dos braços indígenas pelos padres Jesuítas da Companhia de Jesus, sob um discurso de proteção, ao mesmo tempo em que alguns eram enviados à Europa, o que teria feito com que se percebesse a falta de desempenho dos indígenas para a agricultura, situação que instaurou um tipo de estereótipo do indígena como indolente.

Nesse espaço de produção discursiva, o negro ocupa um lugar de sujeito não preguiçoso e altamente produtivo para o trabalho, fato que justificou a sua escravização, e, em contrapartida, o indígena é discursivizado como aquele que só trabalha por dinheiro. Essa maneira de enunciar o indígena se deve ao fato de que, desde o seu contato com o colonizador, foram estabelecidas relações de trocas comerciais, ao passo que o negro foi levado ao desempenho compulsório da atividade laboral.

Os negros escravizados foram retirados de diversas nações do Continente Africano. A escravização funcionava como uma pena dada por decisão do rei a seu vassalo para delitos cometidos, ou era uma consequência da guerra para o perdedor, inclusive os nobres, que era vendido pelo vencedor. O tráfico de negros tornou-se uma prática essencial para garantir a colonização.

Ao ser enunciado do lugar de instrumento para o trabalho, as “contribuições” do negro para o Brasil são restritas às lavouras de cana de açúcar e também servindo de boi na tração animal, destacando, assim, o papel servil do negro, elidindo as contribuições social, política e econômica, de tal forma que os anos de trabalho forçado e maus tratos são comemorados de maneira positiva, juntamente com as chamadas influências no campo da alimentação.

Entre as formas de resistência ao regime escravagista, é destacado o papel do Quilombo de Palmares, de 1630 a 1694, durante a invasão holandesa. Palmares teve uma longa duração, resistindo a meio século de persistentes expedições para destruí-lo, resultando na produção de um sistema monárquico que tinha Ganga Zumba como alto conselheiro, seguido por Zumbi (PRICE, 2012).

A população de Palmares era formada por africanos multiétnicos e o território ocupava uma vasta superfície, formado por onze (11) comunidades, entre as quais Macaco, Sucupira e Acotirene. O processo de luta assinalado no enunciado foi marcado pela assinatura, em 1678, por Ganga Zumba de um acordo, em Recife, no qual os palmarinos se comprometiam a devolver às autoridades os membros das comunidades não nascidos em Palmares, o que foi interpretado por estudiosos como exemplo de fraqueza de Ganga Zumba e razão de sua queda. Domingos Jorge Velho é considerado o responsável pela queda de Palmares, e há divergências em relação ao fim de Zumbi: se cometeu suicídio ou se lutou até a morte.

A epopeia que o enunciado conta tem alguns acontecimentos marcados pelo dispositivo jurídico, que possibilitaram a libertação do negro, entre os quais as leis Euzébio de Queiroz (1850), proibindo o tráfico de novos escravizados da África para o Brasil, a lei do Ventre Livre (1871), proibindo a escravização dos negros nascidos no Brasil, a Lei do Sexagenário (1885), proibindo a escravidão de idosos, e a Lei Áurea (1888), pondo fim a esse regime.

Em sua natureza semiológica, em que o verbal e o visual não se separam, como nos propõe Courtirne (2011a), esse enunciado é composto por uma imagem de duas miniaturas de esculturas artesanais. A primeira, localizada à esquerda, representa um homem negro, tocando um instrumento de percussão, geralmente utilizado em cerimônias religiosas afro-brasileiras, como no caso do tambor de Mina, no Maranhão. A segunda representa uma mulher negra, com trajes típicos dessa manifestação ritual.

Ambas dialogam com o título do enunciado, que traça uma epopeia do negro e faz referências à constituição da religiosidade dessa camada populacional brasileira. A ausência de legenda não permite identificar se é Mina, Umbanda ou Candomblé, mas esse registro instaura no leitor um percurso de leitura pelos rastros que possui de outras imagens, vistas ou imaginadas, consoante Courtine (idem), sobre as práticas ritualísticas da religiosidade afro-brasileira, que a espetacularização promovida pelo dispositivo da mídia possibilitou tirar do espaço reservado e invisível e pôs em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996).

Em outro enunciado, questiona-se se “a Lei Áurea resolveu a situação” ao ter posto fim à escravidão do negro no terreno legal.

Figura 6 - A Lei Áurea resolveu a situação?



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 13 de maio de 1978, nº 1562, p1 (segundo caderno)

Esse enunciado também circulou no dia 13 de maio, no ano de 1978, em comemoração ao ideal de “libertação dos escravos”, mas com um tom crítico em relação a esse tipo de discurso, ao questionar a situação do negro após a abolição da escravidão, sinalizando para a formação de uma nova estrutura de trabalho que oferece a essa população baixos salários.

O sujeito que produz esse enunciado põe em xeque a pretensa ideia de que a abolição foi fruto de um imperativo do momento, de uma economia em franco progresso. A estrutura de produção não dependia da destruição desse sistema senhorial para se renovar. Muitos negros ficaram à própria sorte após serem libertos e, como já estavam acostumados a viver prisioneiros e não tinham outra forma de subsistência, alguns voltaram às suas gaiolas.

A concepção apresentada sobre a abolição é que ela representou uma medida paliativa na situação laboral vivida pela população negra naquele momento, pois o negro não teve outra alternativa a não ser voltar a se submeter às antigas condições de trabalho. Passado mais de cem anos de abolição da escravidão compulsória no Brasil, a situação da população negra pouco mudou. É marcada pela chamada “neo-servidão salarial”, em que os negros continuam sendo submetidos a péssimas condições de trabalho e baixos salários. Essa situação tem suas raízes no passado de escravidão e nas poucas possibilidades de ascensão social deixadas após o término do regime escravocrata no país.

No interior desse sistema escravista, havia diversas formas de castigos aplicados aos negros, como mostram as duas imagens presentes nesse enunciado. Ambas são de autoria de Jean-Baptiste Debret, francês que veio ao Brasil em 1816, permanecendo até 1831, acompanhando uma missão artística, ocorrida a pedido de Dom João VI, e que registrou o cotidiano do país no século XIX. A que se localiza na parte superior é intitulada “*L'Exécution de la Punition de Fouet*” (execução de punição por flagelo), um registro da escravidão, em que um negro apanha no pelourinho, e a que se localiza na parte inferior se intitula “*Nègres ao tronco*” (negros no tronco) (DEBRET, 1989, PL45), na qual vemos negros com os pés presos a um tronco.

Ambos os castigos eram parte de um sistema punitivo próprio ao dispositivo (FOUCAULT, 2013d) colonial brasileiro, ou seja, típico das práticas, discursos e instituições desse sistema, que incluía aplicação de açoites aos corpos dos escravizados. Com essas imagens, Debret (1989) registra os mecanismos disciplinares que objetivavam o corpo do negro: o pelourinho, uma coluna de pedra, localizada em praça pública, no qual o flagelo e execução eram formas de intimidar quem pretendesse praticar atos de rebeldia ou

criminalidade, e o tronco, um pedaço de madeira retangular com aberturas maiores para colocar a cabeça e outras menores para colocar os pés ou as mãos do escravizado.

Essas imagens estão presentes na obra “*Voyage pittoresque et historique au Brésil*” e integram nosso imaginário e cultura visual (COURTINE, 2011a) sobre a escravidão e a disciplina no dispositivo colonial (NEVES, 2015). Para além de simples registros pictóricos, constituem documentos históricos por intermédio dos quais se constrói uma visão eurocêntrica sobre o Brasil Colônia, missão para a qual Debret veio ao país a pedido do Rei.

A parte inferior desse enunciado, que recortamos para melhor visualização e apresentamos adiante, apresenta uma (re)citação (COURTINE, 2006) da narrativa de que Zumbi dos Palmares é o símbolo da luta negra por liberdade.

Figura 7 - O herói Zumbi da abolição



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 13 de maio de 1978, nº 1562, p 1 (segundo caderno)

O sujeito que exerce a função enunciativa (FOUCAULT, 2008a) se pauta no saber científico, mobilizando as discussões de Décio Freitas, no livro “Palmares: a guerra dos Escravos” para produzir seu enunciado, situando a trajetória de Zumbi dos Palmares, desde seu nascimento, as guerras que travou até a sua suposta morte ou suicídio.

A ocasião do dia 13 de maio foi escolhida para “rememorar a figura de Zumbi, o herói líder da República dos Palmares”, de modo a contestar as posições de Décio Freitas com os argumentos de Clovis Moura contrários ao que é dito no livro em questão. Assim, o que é posto em pauta é um jogo de verdades (FOUCAULT, 1998) acerca de Zumbi, no interior de rememorações sobre as lutas por liberdade frente ao sistema colonial.

Arruti (2003) considera os trabalhos de Clóvis Moura e de Décio Freitas como uma leitura classista sobre o quilombo, pois destacam as revoltas escravas como uma resistência política que opõe classes populares e classes dominantes, para compreender as relações de poder representadas pelo quilombo. Trata-se de leituras pautadas no pensamento marxista.

Há três momentos e grupos de intérpretes que tratam do quilombo por essa ótica, substituindo as referências à África pelo Estado e suas estruturas de dominação de classes e os quilombos representam as aspirações populares, sendo tratados como uma forma revolucionária, jacobina ou socialista. Tal tema “nasce do próprio protesto político, ganhando espaço acadêmico na medida em que este também se reveste de crítica política” (idem, p. 9).

A primeira interpretação classista da luta de Palmares foi a de Astrogildo Pereira, publicada no jornal do Partido Comunista, em 1929 e retomada por outras do final dos anos 1950, momento em que ocorre a ascensão dos movimentos de esquerda e a difusão do pensamento marxista na historiografia e nas ciências sociais, no Brasil.

No terceiro momento das interpretações de Clóvis Moura e Décio Freitas, há a coexistência da interpretação sociológica de crítica à ideologia de democracia racial com essa da associação do quilombo com a resistência política. Essas interpretações vão criticar a anterior por não fazer referências às lutas dos escravizados contra a escravidão como sistema econômico e social. Assim, o tema dos quilombos era submetido a uma leitura marxista e mesmo leninista, resultando em uma atribuição de um uso político do tema.

Dessa maneira, nesse enunciado, a discussão sobre quilombo é situada apenas em Palmares e na histórica e heroica figura de Zumbi, como a origem das comunidades quilombolas, ao mesmo tempo em que concebe o quilombo como forma de isolamento.

Outra concepção de quilombo, presente em um enunciado que circulou na comemoração do dia 13 de maio de 1983, é de uma comunidade formada apenas por negros.

Figura 8 - No dia do Negro o preconceito é o grande tema



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 13 de maio de 1983, nº 4137, p. 1

Esse enunciado é a chamada de capa do jornal, que trata da proximidade da comemoração do centenário da abolição da escravidão do negro no Brasil, mostrando que esse sujeito ainda é discriminado. O tema do preconceito racial desloca a discussão sobre o quilombo para o presente do negro na sociedade, instalando diferenças no interior das regularidades no modo de enunciar o sujeito quilombola, ainda que continue a conceber o dia 13 de maio como sendo dia do negro.

Nesse momento da história, o movimento negro maranhense, organizado em torno do CCN-MA, estava combatendo o mito da democracia racial, ou seja, a ideia de que não havia racismo no Brasil, e mostrando que a situação do negro na sociedade é marcada pela discriminação e falta de oportunidades de crescimento profissional.

A imagem fotográfica de uma idosa, identificada como D. Maria, de 92 anos, que vive na comunidade Cajueiro, em Alcântara, a qual, de acordo com o enunciado, é “formada apenas por negros”, também desloca o modo de enunciar o sujeito da visão épica, em que se busca retratar os feitos de um herói, para uma história de um sujeito do cotidiano, que é autorizado a ser posto em curvas visibilidade (DELEUZE, 1996) no dispositivo midiático, cujo regime discursivo funciona pela lógica da visibilidade/invisibilidade.

A fotografia de D. Maria é a imagem de um corpo tópico (FOUCAULT, 2013h). Não é o corpo heroico, do qual só se tem uma narrativa. Há uma tendência em considerar o idoso como o guardião da memória oral das comunidades tradicionais, visto que seriam testemunhas, ainda que não oculares, que gozam de respeito e credibilidade. A verdade, nesse caso, deriva dessa credibilidade e confiabilidade de que o sujeito goza junto aos semelhantes.

A imagem da idosa, nesse contexto, é plurissignificativa, pois mostra que o sujeito quilombola não existiu apenas no passado, representado na figura do escravizado fugido. Ao mesmo tempo, apresenta uma ideia de que o quilombo seria formado apenas por negros descendentes diretos de ex-escravizados. Essa concepção apaga o fato de que, desde o processo de formação, para os quilombos se dirigiam “índios perseguidos, mulatos, curibocas, pessoas perseguidas pela polícia em geral, bandoleiros, devedores do fisco, fugitivos do serviço militar, mulheres sem profissão, brancos pobres e prostitutas (MOURA, 1992, p. 25), formando uma população multiétnica e instalando múltiplas identidades.

O enunciado para o qual esse anterior serve de chamada mostra a situação da população negra da comunidade Cajueiro, referindo-se a eles como descendentes de africanos.

Figura 9 - Preconceito: tema central no Dia do Negro



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 13 de maio de 1983, nº 4137, p. 7

Esse enunciado ocupa toda a página do jornal, composto por quatro partes. Na primeira, trata-se da discriminação racial da população negra, na ocasião de comemoração do dia 13 de maio como “dia do negro”, negando o chamado “mito da democracia racial”.

Nesse enunciado, quilombo é considerado um tipo anterior de formação das comunidades quilombolas que existem atualmente, e não a situação atual encontrada no presente, o que aponta para uma dada maneira de se compreender essa questão nesse momento da história, quando a denominação “comunidade quilombola” e outras categorias de autodenominação ainda não eram adotadas pela mídia. Assim, a utilização do termo “comunidade” separado de “quilombo” concebe o primeiro como uma situação social existente no presente e o segundo como um fenômeno do passado.

A segunda parte do enunciado trata das pesquisas realizadas pelo CCN sobre o mito da democracia racial, em conjunto com movimentos negros em nível nacional. A questão das comunidades quilombolas e suas realidades são inseridas no interior das reivindicações mais urgentes do movimento negro. Já na terceira parte, a comunidade de Cajueiro é concebida como um local em que só vivem negros, como uma comunidade originada a partir de antigos quilombos e fazendas, e não como constituindo um quilombo na atualidade. O sujeito que

enuncia estabelece práticas divergentes (FOUCAULT, 2009) entre aqueles habitantes que são descendentes de escravizados e aqueles que não o são.

Cajueiro e outras 16 comunidades quilombolas de Alcântara já estavam enfrentando a disputa territorial com a construção da base de lançamento de foguetes nesse município, situação desencadeada desde o ano de 1980, conforme veremos adiante, e que escancara as lutas dos quilombolas com o sistema capitalista para o qual é considerado uma formação social atrasada. Nesse sentido, o jornal dá aos sujeitos a possibilidade de exercer a função enunciativa (idem, 2008a) para expressar seu descontentamento com a situação, e reconhece o direito de posse das terras por herança.

A comunidade de Cajueiro é caracterizada pelo uso comum das terras cultiváveis, dos rios e da coleta de frutos. Alcântara apresenta uma grande quantidade de comunidades quilombolas, fruto da desagregação das antigas fazendas nele existente, de doações de terras, de heranças, dentre outras formas de constituição da territorialidade (ALMEIDA, 2008b).

É comum nessas comunidades a realização de atividades coletivas, como a construção e manutenção das casas de taipa, existindo também uma divisão social do trabalho entre homens, mulheres e crianças. Essa comunidade se caracteriza também pela ausência de serviços de saúde especializada, que faz com que as pessoas recorram ao tratamento fitoterápico, bem como a falta de um sistema escolar e o desejo de preservação da cultura.

Na quarta parte do enunciado, trata-se 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 na atualidade, constituindo-se em um evento em comemoração ao dia 13 de maio, só que contestando os seus significados históricos.

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.

A professora Maria Raimunda Araújo (pesquisadora que mais tarde vem a se tornar uma grande referência sobre a temática da negritude) também proferiu uma palestra nesse evento sobre a situação das comunidades negras rurais e o professor e escritor ficcionista Joel Rufino dos Santos proferiu palestra 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) nas discussões que fizemos no capítulo anterior.

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 desde muito antes.

O enunciado é composto por 6 imagens. A primeira imagem mostra os moradores da comunidade quilombola de Cajueiro construindo uma casa de taipa em um sistema coletivo. A legenda destaca que essa é apenas uma das atividades coletivas processadas no sistema dessas comunidades, apontando, assim, para formas de uso comum (idem).

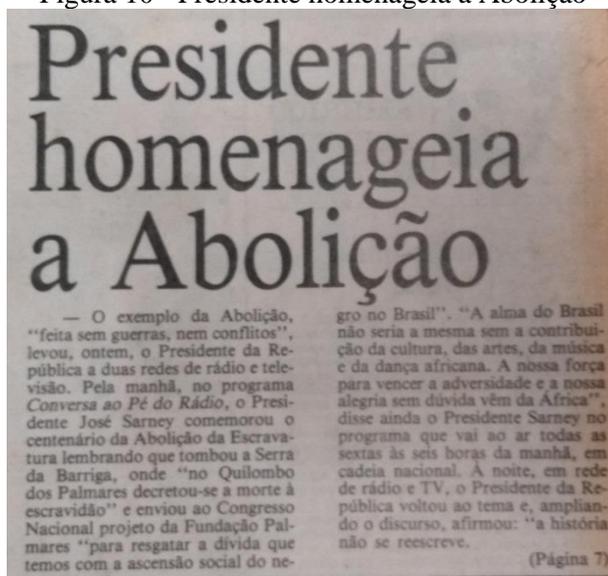
Essa primeira imagem é mais espontânea do que a segunda, que mostra os moradores em frente à casa de taipa já construída, com a legenda “população negra: condicionamentos de séculos de escravidão”. As pessoas que aparecem nessa imagem, com a parte superior dos corpos à mostra, são todos adultos e estão posando para que o fotógrafo registre e escreva uma história dessa comunidade a partir de um momento específico que ele decidiu tornar visível e enunciável, ao mesmo tempo em que apagou outros. Trata-se da história de sujeitos que trabalham, não mais como servis, e sim livremente, em colaboração.

A terceira imagem traz uma visão aérea da comunidade de Cajueiro. A legenda destaca que ela é fruto de antigos quilombos e de fazendas falidas, apontando para a forma de acesso à terra. O conjunto de construções de taipa que o enquadramento da imagem deixa ver mostra que não se trata de qualquer lugar: é o espaço heterotópico da comunidade Cajueiro, naquele momento da história, ocupado por corpos tópicos (FOUCAULT, 2001; 2013h).

A quarta imagem mostra algumas crianças, sem camisa, ajoelhadas no chão, em frente a um conjunto de casas de taipa, posando para a foto, e a legenda os descreve como a última geração nascida em Cajueiro, o que também a inscreve num momento da história desses sujeitos. A quinta imagem é de uma criança, sem roupa, com a legenda “criança negra: a esperança de uma vida melhor”, que aponta para a história de lutas desses sujeitos como algo já perdido pela geração antiga. Já a sexta imagem mostra a palestra realizada na Biblioteca Pública Benedito Leite, na ocasião da 4ª Semana do Negro no Maranhão, na qual se evidencia a distância entre o sujeito que vive na comunidade e aquele que se dedica a pensar sobre ela, que também materializa a distância entre o saber das pessoas e o saber científico.

Na comemoração do centenário da abolição da escravidão negra no Brasil, uma chamada de capa de O Estado anuncia a homenagem promovida pelo chefe do Poder Executivo Nacional no ano de 1988, o então presidente José Sarney.

Figura 10 - Presidente homenageia a Abolição



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 14 de maio de 1988, nº 8944, p. 1

A comemoração do centenário da abolição da escravidão levou José Sarney a ir às emissoras de rádio e televisão para tratar desse tema com toda a solenidade que a ocasião e o protocolo político pediam. Entre suas ações para tal data, estava o tombamento da Serra da Barriga, onde estava o quilombo de Palmares, a criação da Fundação Cultural Palmares, destacando a contribuição dos negros na cultura, arte, música e dança, bem como na força para vencer a adversidade, que, conforme o enunciado, vem da África.

Nessa chamada de capa já temos alguns exemplos de como esse tema foi tratado pelo jornal em questão: considera que a abolição da escravidão no Brasil foi um exemplo por ter ocorrido sem armas e exalta as contribuições do negro para a cultura brasileira.

Entretanto, a história nos mostra que a conquista de liberdade pelos negros demandou muita arma, munição e sangue. Muitos negros foram caçados e assassinados pelas forças do Estado responsáveis por capturá-los e devolvê-los a seus senhores. Além disso, essa mesma cultura, que se tornou um símbolo da singularidade brasileira, por muito tempo foi sufocada, reprimida e precisou se adaptar para resistir. Os projetos realizados pelo presidente da República para valorizar a cultura negra são detalhados no enunciado do interior do jornal.

Figura 11 - Presidente envia ao Congresso o Projeto Palmares



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 14 de maio de 1988, nº 8944, p. 7

Sarney posicionou-se favorável ao fato de que a abolição tenha ocorrido sem guerras nem conflitos, mostrando seu ponto de vista de que isso tenha convergido para a união de vontades, entendimento e unidade, apagando o processo histórico de lutas dos negros e os resultados pouco consideráveis na sua situação social na atualidade. Esse tipo de discurso é a base para o mito da democracia racial, pois reforça a ideia de que a liberdade dos negros foi fruto da vontade dos brancos e que não existe preconceito entre as raças, para a qual corrobora a imagem caricatural do homem negro que olha para a corrente e espera a liberdade.

O presidente declarou o quilombo de Palmares como monumento nacional, inscrevendo um espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001) que simbolizou a busca pela liberdade no domínio memorial. Esse ato evidencia a maneira como alguns parlamentares que participaram do processo de elaboração da Constituição Federal de 1988 compreendiam o quilombo nesse momento: apenas o quilombo de Palmares, sem se ater ao fato de que existiam comunidades quilombolas no presente e que elas necessitam não de ser tombadas, mas vistas e reconhecidas pelo Estado como espaços habitados por cidadãos de direito.

Já a discursivização do sujeito quilombola em narrativas quase ficcionais é feita em outro enunciado, que conta a história de “Frechal: do feitor ao Ku-Klux-Klan”, aproximando a situação dos negros dessa comunidade do gênero ficcional de faroeste.

Figura 12 - Frechal: do feitor à Ku-Klux-Klan



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 15 de outubro de 1989, nº 9455, p. 15 (Alternativo)

No regime escravista, o feitor era o responsável por controlar a realização das tarefas dos escravizados e punir os casos de insubordinação. Já a Ku Klux Klan era uma organização terrorista, criada nos Estados Unidos, no século XIX que, utilizando fantasias, perseguia, espancava e assassinava negros, judeus, católicos, dentre outros sujeitos. Ao produzir enunciado sobre o sujeito quilombola, o jornal O Estado exerce uma função de instruir o sujeito leitor. Dessa maneira, Frechal é caracterizada como uma “comunidade afro-brasileira remanescente de antigos escravos vindos da Costa da Mina”, “comunidade negra” e “terra de preto”, apontando para o processo de formação da territorialidade, para a identidade dos sujeitos que a habitam e para a auto-identificação do sujeito com a territorialidade.

Frechal se localiza no município maranhense de Mirinzal, no litoral norte do estado (ver mapa na figura 3), entre os municípios de Cururupu e Cedral. Os negros se estabeleceram

nessa região desde o século XVIII. Nos anos de 1990, os quilombolas dessa comunidade passaram a lutar pelo reconhecimento como quilombo e contra a intolerância e preconceito, com apoio de membros do Movimento Negro. Esse enunciado foi produzido com o intuito de comemorar o aniversário da Associação de Moradores de Frechal e Rumo e o jornal registra esse momento como forma de “resgatar o fio da história”, ou seja, de recontar a história da comunidade, que se assemelha à história de outras áreas habitadas por quilombolas, nas quais uma fazenda de engenho foi passada de herança por várias gerações, até ser vendida para outros proprietários, os quais entraram em conflito territorial com os quilombolas.

Os pesquisadores Ivo Fonseca e Silvia, do CCN, recontam essa história a partir de um documento encontrado em cartório, semelhante ao que ocorreu em Juary tempos depois. Diante da situação conflitante, a Associação de Moradores de Frechal foi apoiada pela SMDDH, CCN, CPT e Cáritas, que também apoiaram comunidades em situações similares.

Ao assumir a função pedagógica, o enunciado explica o que são as “terras de preto”, apresentando essa denominação entre parênteses, como forma de atribuição a outra voz, que, neste caso, é a dos próprios moradores dessas comunidades quilombolas do Maranhão, que adotam tal forma de auto-atribuição para assegurar a identidade étnica.

O enunciado afirma que no estado existem “mais de 400 comunidades negras ou ‘terras de preto’ originárias de antigos quilombos ou mucambos”, utilizando essas expressões como categorias que nem sempre são adotadas pelos sujeitos quilombolas para se autodenominar, constituindo-se em denominações oficializadas pelos seus opositores ao longo da história. Percebe-se, assim, que “terras de preto” e “comunidades negras” são tomadas como sinônimas de uma situação da atualidade, ao passo que “quilombos” e “mucambos” são sinônimos de uma realidade anterior.

Os pesquisadores que participaram desse processo de localização do documento integravam o Projeto Vida de Negro, da SMDDH, apoiado pelo CCN, iniciado no ano de 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).

Na época da realização do PVN, algumas comunidades já estavam sendo visitadas, para tratar das questões agrárias que as envolviam. Uma delas estava em disputa em virtude do sumiço do registro cartorial da doação das terras por um antigo barão, que era a Comunidade Santa Rosa, Itapecuru-Mirim, denominada por alguns de seus moradores como

Santa Rosa do Barão, em virtude dessa suposta doação de terras, e por outros, que contestam tal versão, de Santa Rosa dos Pretos, para enfatizar as lutas territoriais travadas pelos negros.

O sujeito que enuncia constrói uma narrativa dramática sobre os conflitos em Frechal que envolve perseguição de pessoas e destruição de povoações, semelhante ao que ocorria com a ação dos feitores no regime escravocrata. Esse enredo dramático tem alguns “capítulos”, intitulados como “festa”, “*zoom*”, “plano geral”, “*close*”, “*travelling*”, “*black-out*”, “*zoom-out*”, “*in-off*”, “plano americano”, e “corta”, além de “dois dedos de história” e “trailer policial”, que enfatizam o caráter fictício que se tenta dar à história da comunidade.

O enunciado possui três imagens. A primeira mostra uma mulher e um garoto, da comunidade Frechal. Essa imagem é posada e captura um momento em que duas gerações se encontram e são postas em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996). A segunda é da Comunidade Oteiro dos Pretos, em Itapecuru-Mirim, e traz uma cena cotidiana, que tenta reproduzir a espontaneidade do dia-a-dia de mulheres quebrando coco babaçu, rodeadas de crianças. Trata-se de um momento em que corpos tópicos são capturados pelas lentes do fotógrafo, reunindo duas gerações de quilombolas, discursivizando esse sujeito a partir da atividade laboral, tal como o escravizado foi registrado nas imagens feitas por Debret (1989) no Brasil colônia, diferenciando-se por se tratar de um trabalho livre.

Figura 13 - Nègres vendeurs de charbon. Vendeuses de plied de turquie



Fonte: DEBRET, 1989, PL 20

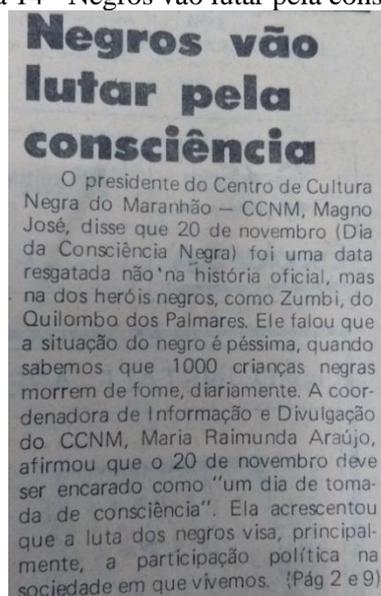
Essas cenas de quilombolas indo ou voltando do trabalho são frequentes nos enunciados que analisaremos e acionam em nossa memória das imagens (COURTINE, 2011a) os registros feitos pelos viajantes no período colonial e após ele. Já a terceira imagem mostra uma mulher diante de uma casa destruída pelo conflito territorial em Frechal, evidenciando que a utopia de construir um lugar de liberdade ainda era alvo de perseguições.

Dessa forma, o sujeito que enuncia em O Estado do Maranhão captura o quilombola da perspectiva da comemoração da liberdade do negro escravizado em relação ao sistema escravista implantado pelo dispositivo colonial (NEVES, 2015), oficializada no dia 13 de maio de 1888, ao mesmo tempo em que toma uma data arbitrada por esse mesmo dispositivo, não a das lutas travadas pelos quilombolas por liberdade. Essa comemoração é acompanhada da rememoração da figura de Zumbi dos Palmares como símbolo dessa luta por liberdade, o que implica em uma luta pelo direito de manipular a memória coletiva e determinar o que merece ser lembrado e o que deve ser esquecido na história do negro. Adiante, analisaremos os enunciados que tomam essa figura de Zumbi como símbolo da Consciência Negra.

4.2 Comemorações, rememorações e visibilidades quilombolas: da luta de Zumbi dos Palmares às lutas contemporâneas pela Consciência Negra

Os enunciados que agrupamos aqui possuem como regularidade a rememoração (LE GOFF, 1990) da figura de Zumbi dos Palmares, e outros heróis do panteão negro, como símbolo da resistência negra. Além disso, esses enunciados colocam o quilombola em um campo de visibilidade em que são expostos em mostras fotográficas. Assim, a comemoração do dia 13 de maio, como o dia do negro, passa a ser contestada em lugar da comemoração do dia 20 de novembro, como o “dia da consciência negra”, como no enunciado que segue.

Figura 14 - Negros vão lutar pela consciência



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 20 de novembro de 1986, nº 8819, p. 1

Esse enunciado serve de chamada de capa para outro. Nele, o resgate do dia 20 de novembro é tratado como uma homenagem a heróis negros, como Zumbi, em contraposição às versões históricas oficiais, que perpetuavam a comemoração do dia 13 de maio, uma data simbólica que exaltava os feitos dos senhores em libertar o negro do regime escravocrata, contra o qual essa população lutou por longos anos.

A nova data passa a ser uma forma de resistência contra a situação do negro na sociedade, de tomada de consciência e de posição política, em um contexto em que a população negra encontrava-se ainda mais marginalizada e sem ter os seus direitos assegurados pelo Estado, como hoje ainda ocorre.

Temos, assim, uma mudança no modo de enunciar (FOUCAULT, 2008a) o sujeito negro, mormente o quilombola, que ocorre em virtude da emergência de um novo regime de verdade (idem, 2013g) no que tange ao processo de desmontagem do sistema escravista no Brasil. Em lugar de rememorar o dia em que a princesa Izabel assinou a Lei Áurea, o que o movimento negro passa a fazer é celebrar aquela que foi considerada a maior luta por liberdade no interior do sistema escravista, como mostra o enunciado do interior do jornal.

Figura 15 - Dia da Consciência Negra será lembrada



Dessa maneira, o enunciado do interior do jornal mostra que a celebração do dia 20 de novembro passa a ser visto pela militância negra como uma conquista de direito, diferente da celebração do dia 13 de maio, que foi imposta pela classe senhorial. Esse trabalho de resgate da memória dos heróis negros passa pela historiografia, como ciência, e pelo CCN, como entidade de organização e mobilização dos negros no Maranhão.

A consciência negra perpassa a necessidade de buscar uma forma de superar problemas sociais, como a fome e a discriminação que afetam a população negra. Com isso, o enunciado destaca a necessidade de não apenas lembrar, mas de trazer para o presente essa luta de Zumbi e dos membros de Palmares por liberdade, conforme destacamos abaixo na fala de Maria Raimunda Araújo presente no enunciado (O ESTADO DO MARANHÃO, 1986, p. 2):

Temos que pregar o dia da morte de Zumbi (20 de novembro), não querendo que uma história de mais de três séculos permaneça, e que a gente fique falando somente neste herói, mas trazer este exemplo, que foi a organização social, política e econômica dos Quilombos dos Palmares, para o presente.

Esse enunciado circulou no ano de 1986, dois anos antes da aprovação da Constituição Federal de 1988. Nele, é destacado o papel da Assembleia Nacional Constituinte com os 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.

A imagem do enunciado mostra um momento de reunião dos membros do CCN, na preparação das comemorações do dia da Consciência Negra de 1986. Percebe-se na imagem que todos os sujeitos que estão nessa sala são negros e que integram um movimento de luta que está para além da rememoração de um passado de escravidão e um momento de liberdade, mas do processo de luta, que convergiu para essa liberdade e dos símbolos de resistência dessa luta.

Essa imagem inscreve esse processo de luta por consciência negra na história, no momento em que o acontecimento da proximidade do centenário da abolição da escravidão passa a competir com o acontecimento da elaboração de uma nova Constituição Federal no Brasil, na qual os direitos e garantias sociais serão pautados, buscando a igualdade de direitos.

Em outro enunciado desse mesmo ano, a comemoração do dia da Consciência Negra ocorre com o questionamento da discriminação racial, a qual impede o trânsito de pessoas negras em determinados espaços.

Figura 16 - Desperta Zumbi



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 20 de novembro de 1986, nº 8819, p. 9

Esse enunciado também questiona a ideia de que temos uma democracia racial no Brasil, fazendo circular algumas frases discriminatórias que são usadas corriqueiramente, já tendo ganhado *status* de ditados populares e que evidenciam que não existe democracia racial, tais como: lugar de preto é na cozinha; preto quando não suja na entrada, suja na saída; este é um preto de alma branca; ele de ruim só tem essa corzinha, mas é um grande sujeito.

A comemoração do dia 20 de novembro, além de questionar esse mito, rememora (LE GOFF, 1990) a morte de Zumbi e se torna, a partir desse período, uma data para mobilizações de segmentos negros em torno de questões sobre seu lugar na sociedade e a marginalização.

Os quilombos são enunciados nesse espaço discursivo como um lugar de resistência e uma estrutura organizacional semelhante a um estado e a um exército. Essa forma de conceber a territorialidade dá vazão a uma concepção de sujeito quilombola como guerreiro, pois acentua o lado militar dos sujeitos na luta pela liberdade, como maneira de valorizar seu papel ativo no processo de desmonte do sistema escravista, recusando as narrativas de que a liberdade foi fruto de uma concessão pela elite branca e da simples assinatura de uma lei.

Assim, há um deslocamento no modo de enunciar o dia do negro, não mais comemorado no dia 13 de maio, ao mesmo tempo em que há uma continuidade com a ideia de que a questão quilombola se resumiria ao Quilombo de Palmares e à figura heroica de Zumbi. A celebração do dia da consciência negra foi uma iniciativa dos negros para lembrar Zumbi como exemplo de resistência negra, como prova de que o negro não suportou de modo passivo as situações difíceis às quais era exposto.

Nesse sentido, os quilombos emergem como formas organizadas de resistência dos negros contra a escravidão. Ao enunciar sobre esse momento de formação dos quilombos, o jornal retoma um conjunto de enunciados que o concebem como forma de “resistência heroica”, para se referir à bravura da resistência dos quilombolas de Palmares, considerado como a “primeira sociedade livre do Brasil”.

A história de destruição de Palmares que é recontada pelo sujeito que enuncia em O Estado do Maranhão questiona a versão oficial, que concebe Domingos Jorge Velho como herói, propondo reservar esse lugar a Zumbi, recontando a história dos combates em que Zumbi lutou bravamente até sua morte em luta e exaltando suas qualidades, tais como: força, coragem, destreza, honestidade e fé no povo que comandava. Trata-se, aqui, de um jogo entre regimes de verdade (FOUCAULT, 2013g) promovido pelo jornalista, que realiza uma operação de reescrita dos significados históricos de Palmares.

As lutas travadas pelos negros contra a discriminação na sociedade atual trazem para o presente as lutas pela consciência da opressão e por uma liberdade efetiva. A liberdade adquire sentido distinto daquele presente nas comemorações do dia 13 de maio, aproximando-se mais do sentido expresso na letra de música composta pelos moradores de Juary dos Pretos, que analisamos no capítulo anterior desse trabalho.

A história de Zumbi, “um pretinho chamado Francisco”, é rememorada como a história de um negro do quilombo de Palmares que foi dado de presente para um padre português, que o ensinou a ler, versão nem sempre aceita. Ele, depois, teria fugido e voltado a Palmares, onde liderou escravizados na luta contra a dominação e opressão, o que explica a escolha da data da sua morte para lembrar a consciência negra, pois Zumbi simboliza, nesse espaço discursivo, um exemplo a ser seguido e a esperança para o povo negro.

A explicação sobre “o que eram os quilombos” em sua fase de constituição por meio de fugas das fazendas para as matas evoca a voz do Rei de Portugal, ao definir o quilombo pela presença de, no mínimo, cinco (5) negros fugidos, como era feito na Legislação Colonial, de acordo com Arruti (2003). Na Legislação Imperial, esse número era de apenas dois (2). Nessa fase, a economia dessas comunidades era baseada na agricultura de subsistência e na

negociação de troca de produtos com camponeses pobres e nas vilas próximas. A resistência passava por uma condução da vida cotidiana e por uma “reprodução de um modo de vida quilombola em diferentes locais”.

A imagem do enunciado aparece em muitos outros sobre o tema quilombo. Ela apresenta uma mulher, sem uma legenda explicativa de quem seja, qual sua procedência, se é uma mulher africana ou quilombola, se é uma cena espontânea ou posada, que realiza um trabalho rural, aparentemente de colheita de arroz, com turbante na cabeça e uma vestimenta que possibilita carregar o filho, que dorme, nas costas. Esse tipo de cena foi registrado por Debret (1989) em suas pinturas e também interpretado por Freyre (1979), ao analisar os corpos de negros em anúncios de jornais do século XIX.

Figura 17 - *Intérieur d'une habitation de ciganos*



Fonte: DEBRET, 1989, PL 24

Ao emergir nas páginas do Jornal O Estado do Maranhão, no século XX, o corpo dessa mulher negra com o filho nas costas durante a execução do seu trabalho satura-se pela incessante repetição, como veremos em outros momentos, e também pelas formas de acúmulo (conservação e remanência) (FOUCAULT, 2008a) de sentidos historicamente construídos sobre o corpo da mulher negra africana submetida ao trabalho escravo na agricultura.

Freyre (1979) registra que, nos anúncios de fugas dos negros nos jornais do período Imperial, são descritos seus trajes, entre os quais panos na cabeça ou aos ombros, que possibilitavam identificar se as escravas eram casadas ou solteiras e sua origem africana, que os jornais não designavam expressamente. As mulheres afrodescendentes no Brasil adquiriram esse hábito de usar panos à cabeça, panos-da-costa, xales, que ele observou em Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro e Maranhão. Tem-se, assim, o traje da baiana, com turbante ou rodilha, um pano atado em asas de borboleta à cabeça. Esse traje é encarado como

signo de grandeza social, de superioridade sexual, no interior das disputas de beleza entre as negras, como forma de se proteger do sol e também uma marca étnica, forma litúrgica de proteção contra mau-olhado e outros males psíquicos.

Inscritas tais fotografias em uma genealogia de imagens (COURTINE, 2011a), na qual pistas de outras imagens são identificadas, esse sentido se dissipa no momento em que esse corpo é posto em uma curva de visibilidade (DELEUZE, 1996) no século XX, em que sentidos cristalizados vão se atualizando e essa mulher que emerge como força de trabalho é um sujeito livre, não mais submetida às amarras do trabalho servil e que habita outro espaço.

Dessa forma, nos anos de 1970 e 1980 o movimento negro coloca em pauta o tema da resistência racial, que O Estado fez circular em suas páginas. Entre os acontecimentos que possibilitaram isso, estão a criação do Grupo Palmares, em 1971, por militantes de Porto Alegre (RS), em que o quilombo de Palmares é “redescoberto” e se propõe a substituição da comemoração do dia 13 de maio pelo dia 20 de novembro, a realização de eventos anuais, publicação do Jornal Tição e a revisão da história do negro e de Palmares nos livros didáticos.

De acordo com Arruti (2003), é a partir de 1971 que a imprensa nacional começa a lembrar da data, até que, em 1978, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU), no ano de sua fundação, propôs o dia 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra. A fundação do MNU marcou 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.

Outro acontecimento foi a celebração da Missa dos Quilombos, em 1981, em Recife, 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.

No plano do Estado, Arruti (2003) destaca que, 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 houve a criação da Fundação Cultural Palmares, que passou a assumir suas funções.

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, a reapropriação do quilombo pelo movimento negro nos anos 70/80 se dá pela dualidade quilombo contemporâneo/historicidade. Nas palavras de Arruti (2003, p. 13-14),

De um lado, a contemporaneidade do quilombo: Abdias fala de “quilombismo” e de “quilombos contemporâneos”, assim como o faz a seguir a Igreja católica. De outro, a historicidade dos quilombos: uma associação entre representantes do movimento negro e instituições de pesquisa e preservação do Estado consagram o quilombo como patrimônio histórico e cultural brasileiro.

O Sociólogo Abdias Nascimento propõe a ideia de quilombismo como uma forma de luta dos negros por direitos na sociedade contemporânea, acentuando esse deslocamento nos discursos sobre o quilombo, como vemos em um enunciado do ano de 1987:

Figura 18 - Abdias Nascimento: A luta pelos direitos dos negros



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 16 de maio de 1987, nº 8688, p. 13

Abdias Nascimento é evocado no enunciado como uma voz autorizada a falar sobre os direitos da população negra, por ser um homem negro, com vivência na política e no ambiente acadêmico, podendo, assim, exercer tal função enunciativa (FOUCAULT, 2008a). Ele fala em racismo institucional, o qual se manifesta em instituições como a escola, onde o negro é inferiorizado e a história e cultura da África não entram no currículo¹². A consequência disso é que o papel do negro nas áreas da ciência, artes, tecnologia é apagado e só se fala do negro como força de trabalho, como atestam os enunciados de Debret e de O Estado vistos aqui.

Outro fator que atesta esse racismo institucional é a ausência de negros em cargos da administração política, como presidência da república, governo de estado e prefeituras. Nesse cenário, a figura da então deputada federal pelo estado do Rio de Janeiro, Benedita da Silva, é evocada como uma grande 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, relatou ter sido procurado pelos assessores da deputada Benedita da Silva para receber propostas para a elaboração da lei, sem que eles tivessem uma discussão preparada para isso. Havia desconhecimentos por parte dos

¹² Cabe destacar que as leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008 promoveram alterações na LDB nº 9.394/96, tornando obrigatório o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira na educação básica. No entanto, inúmeros trabalhos acadêmicos mostram falhas na sua efetivação.

constituintes e dúvidas por parte dos integrantes do movimento negro, que tiveram que correr contra o tempo para inserir um artigo na constituição que garantisse a posse de suas terras.

Na concepção de Nascimento, havia algumas reivindicações que a comunidade negra deveria fazer à deputada Benedita da Silva, dentre as quais estava a reforma agrária, dando prioridade à posse e titulação das terras de negros. Abdias Nascimento põe o quilombo no interior de reivindicações sociais, entre as quais está a participação mais efetiva na política e posse da terra e questões mais amplas, como o emprego digno e educação de qualidade.

As concepções de Nascimento sobre quilombo nos anos de 1980 era de que a experiência Quilombola seria um

movimento social de resistência física e cultural da população negra que se estruturou não só na forma dos grupos fugidos para o interior das matas na época da escravidão, mas também, em um sentido bastante ampliado, na forma de todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante em função de suas declaradas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas etc. (ARRUTI, 2003, p. 12).

Trata-se de concepção humanista, que tenta afastar a figura do fugitivo da identidade quilombola, atrelando a ela os ideais de fraternidade, liberdade, solidariedade e comunhão. Abdias Nascimento enxerga o quilombismo como um movimento de não violência dos negros brasileiros objetivando criar um Estado Nacional Quilombista, de modo a reconstruir o convívio comunitário da África no Brasil. Essa concepção faz parte de um contexto marcado pelo pan-africanismo (união entre os povos da África), pelo anti-imperialismo (oposição à dependência de um estado em relação a outro) e pela solidariedade entre os povos. Abdias fundou o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros (IPEAFRO), na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), dedicando-se a pesquisar os Quilombos Contemporâneos.

A sua entrevista para o Jornal O Estado do Maranhão é acompanhada de sua fotografia, que confirma ser ele o enunciador autorizado pelo dispositivo midiático a falar e credibiliza o que é dito, e de três tirinhas, de autoria do chargista Maurício Pestana, feita para a obra “O Negro no Mercado de Trabalho”, uma publicação do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, denunciando a discriminação do negro.

Figura 19 - Charges de Maurício Pestana



Fonte: MOURA e PESTANA, 1986

A primeira contesta o papel da mulher negra nas telenovelas, que geralmente é de empregada doméstica. A segunda mostra quatro mulheres brancas sentadas em uma mesa, enquanto uma mulher negra, também empregada doméstica, segura uma vassoura e é convidada por uma delas a ir discutir sobre a mulher no mercado de trabalho, após terminar seu serviço, situação que é utilizada como forma de provocar o riso pela crítica do que é inconcebível na prática, visto que o trabalho para a mulher negra sempre foi uma imposição, ao passo que para a mulher branca representou a conquista de um direito. No terceiro *cartum*, uma criança questiona o que vai ser quando crescer e ouve do adulto que é necessário que a comunidade negra se organize para que possa responder a isso. Esses sujeitos negros são a metáfora de uma camada da população que só é aceita na sociedade e no mercado de trabalho na medida em que se submete a serviços subalternos, repetindo a discursivização desses sujeitos como força de trabalho, tal como vimos em enunciados anteriores.

A história de Zumbi é (re)citada (COURTINE, 2006) em outro enunciado de O Estado do Maranhão, que o concebe como “capitão dos Palmares”. Por meio de uma operação de reiteração de enunciados, o sujeito que enuncia sobre Zumbi situa seu nascimento no quilombo, o período em que foi coroinha e estudou latim e seu retorno, aos 15 anos, ao quilombo, onde se tornou guerrilheiro e líder quilombola.

Figura 20 - Zumbi: capitão dos Palmares



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 26, de setembro de 1987, nº 8719, p. 13 (Alternativo)

Além da utilização dessas operações discursivas de reiteração, o enunciado se constrói com uma imagem, que é a ilustração de um busto de um homem de perfil, edificado por uma figura de ilha, com praia, aves e palmeiras. Trata-se de uma representação de Zumbi, feita com alusões ao nome do lugar por ele liderado: o enunciado caracteriza o quilombo de Palmares como um local cercado de palmeiras, lembrando a paisagem da África, retomando o discurso de que o quilombo seria uma tentativa de reproduzir um modo de vida africano.

Essa é uma visão culturalista, sempre recorrente ao se falar em quilombo, deixando em segundo plano as situações que originavam as fugas e constituição dos quilombos, sua população, economia e relação com a sociedade. A ideia de quilombo como resistência cultural põe em questão em que medida o quilombo seria uma tentativa de produzir um modo de vida africano no Brasil ou em que medida seria uma criação propriamente americana.

Essa ideia de que os quilombos seriam uma tentativa de reproduzir a organização social e as estruturas de poder dos Estados Africanos está presente, pejorativamente, em Nina Rodrigues que, em 1905, caracterizou o Quilombo de Palmares como um retorno à “barbárie africana” (RODRIGUES, 1977, p. 93 *apud* ARRUTI, 2003, p. 8). Tal concepção insere-se em um conjunto de interpretações raciais que estão em um movimento mais amplo de recepção e

apropriação da teoria evolucionista de Darwin, tendo servido de explicação para as causas da degenerescência da mestiçagem no Brasil (SCHWARCZ, 1993).

O final do século XIX, no qual tais teorias são gestadas, é 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 são as fomentadoras de uma identidade para o Brasil, apagando a participação do negro e do indígena desse processo.

É nesse contexto que a população escrava começa a diminuir, ao mesmo tempo em que a população negra e mestiça aumenta. 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 a inferioridade de negros, africanos, trabalhadores, escravizados e ex-escravizados.

De acordo com Schwarcz (idem, 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 ao iluminismo em sua visão unitária da humanidade e uma variação do debate sobre cidadania. Esse termo (raça) foi ressignificado pelo movimento negro, que o utiliza com sentido político para valorizar o legado africano.

Já em outros autores, como Arthur Ramos e Édson Carneiro, essa ideia de quilombo como tentativa de reproduzir um modo de vida africano, presente no enunciado em análise, reaparece, mas como um fenômeno contra-aculturativo, ou seja, como uma persistência da cultura africana para reagir ao seu despojamento durante o regime escravista.

Essa corrente culturalista de leituras sobre quilombo era frequente na etnografia, tratando também dos cultos religiosos afro-brasileiros. Segundo Arruti (2003), tal tema nasceu no âmbito acadêmico e foi, mais tarde, apropriada pelo movimento social negro.

O sujeito que produz esse enunciado (re)cita (COURTINE, 2006) também a história da colonização do negro no Brasil, que passa pelo processo de escravização do indígena, sua recusa em submeter-se ao trabalho forçado e busca pela alternativa de escravizar os negros, por serem considerados “dóceis, resistentes e sem nenhum instinto de rebeldia” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1987, p. 13). Essas aparentes evidências escondem acontecimentos históricos, como a exploração dos indígenas pela Companhia de Jesus, fato que motivou sua expulsão do Brasil pelo Marquês de Pombal, e também a convivência da mesma Igreja Católica com a exploração e escravização do negro.

A trajetória do negro pelo quilombo de Palmares também é recontada como uma “epopeia”, iniciada em 1630, na Serra da Barriga, em Pernambuco. O último quilombo formado nesse processo de fugas foi o da Serra de Cubatão, em São Paulo. Argumentando que “até branco” participava desse processo de resistência, o sujeito que enuncia tenta legitimá-la por não ter sido realizada apenas por negros.

Nessa conjuntura histórica, as formas de denominação da territorialidade quilombola é feita pelos termos quilombos e mocambos, os quais são retirados das referências históricas oficiais, diferentes das denominações encontradas em trabalhos de cunho etnográfico, como veremos adiante. Dessa forma, há uma flutuação na consideração do quilombo de Palmares como uma reação dos negros aos maus tratos a que eram submetidos no sistema escravista, como parte de um exercício de poder disciplinar, necessário à sua inserção nas atividades produtivas de modo compulsório e a repetição da ideia de que o quilombo foi uma tentativa de reconstruir no Brasil o modo de vida africano, como ocorre no enunciado que segue.

Figura 21 - As nascentes negras em projeto



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 04 de fevereiro de 1988, nº 8847, p. 11(Alternativo)

A comunidade em que foi realizado o projeto é Santa Rosa, em Itapecuru-Mirim, na qual residia a mãe de Santo Georgina Silva, de 63 anos, que estava realizando uma festa em seu terreiro em homenagem a São Sebastião, uma herança dos sincretismos religiosos que o

dispositivo colonial impôs aos negros, na medida em que esses, na condição de escravizados, não podiam manifestar sua fé em entidades africanas, tendo que fazer corresponder a tais divindades os santos do Panteão Católico. Assim, São Sebastião corresponde, na Umbanda e no Candoblé, a Oxossi, Orixá da Caça.

O enunciado descreve a realização da festa no terreiro como “uma cena comum a vários outros povoados de negros existentes no interior do Maranhão, que ainda conseguem manter suas raízes africanas” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1988, p. 11). Nesse sentido, trata-se de uma visão culturalista sobre o quilombo em seus sentidos atuais, como um espaço de manutenção de uma raiz primeira e essencial do que foi a vida na África.

Na imagem do enunciado, vemos pessoas idosas em frente a uma casa de taipa. Uma está sentada no chão, outra em pé e duas outras pessoas estão sentadas em cadeiras. Mais à frente, vê-se a equipe de filmagem do cineasta baiano Roberto Pires. Essa forma de enquadramento põe em lados distintos os sujeitos quilombolas, que são observados, e a equipe que registra e promove uma operação midiográfica (MENESE, 2014) da história dos sujeitos de Santa Rosa, remetendo, por intericonicidade (COURTINE, 2011), a cenas do cotidiano do Brasil colônia registradas por Johann Moritz Rugendas (1940), desenhista alemão que chegou ao Brasil em 1821, na expedição do Barão de Langsdorff, um cientista e diplomata da Rússia, e que, entre 1822 e 1825, viajou o país registrando a vida dos homens, suas habitações, a fauna e a flora do Brasil escravocrata do século XIX.

Figura 22 - Habitações de negros (Rugendas)



Fonte: RUGENDAS, 1940

Essa comunidade é descrita como um dos 150 povoados descendentes dos quilombos. Com isso, o Maranhão é concebido como o lugar em “que se concentra o maior número de comunidades só de negros, resquícios de antigas fazendas e de engenhos” (O ESTADO DO

MARANHÃO, 1988, p. 11). No que diz respeito ao fato de que as comunidades quilombolas são formadas apenas por negros, há uma discordância entre Mundinha Araújo e Glória Moura. Essa última afirma que quilombo “são comunidades só de negros, geralmente de uma família só, predominando a cultura de sobrevivência” (idem), o que, na concepção daquela, é uma definição para a “terra dos pretos”, domínio de territorialidade encontrada no Maranhão que constitui uma forma de o sujeito atribuir identidade a si (ALMEIDA, 2008b).

O desconhecimento sobre a quantidade de comunidades quilombolas existentes no país até aquele momento faz o sujeito que enuncia afirmar que “na Bahia só há uma comunidade como essa”, e que somente aqui se encontra facilmente “quilombos” ainda não influenciados pela cultura dos brancos. Tal concepção denega a dinâmica da cultura, sua interação com outras. Essa visão é reforçada pela afirmação de que os negros viveriam isolados nessa comunidade, sem contato com o “homem branco”, ao mesmo tempo em que se diz que “o povoado (...) só chegou a ser invadido por brancos com a construção da BR 135”, além de mencionar o contato com aparelhos de som e a conquista de poços.

Esses dados e a afirmação de que a Dona Georgina é natural do município de Rosário e foi criada em São Luís, mudando-se para Santa Rosa tempos depois, mostram que a comunidade em questão recebeu mais influências culturais do que se gostaria de admitir.

Segundo declarou APS, em entrevista, Georgina faleceu em 1989. Em suas palavras: “ela faleceu em 89, a minha madrastra, mas até hoje ela vive no nosso meio, ela não morreu. Pra nós, espiritualmente, ela é a nossa fortaleza, com muito respeito”. Atualmente na comunidade há uma mãe de Santo chamada Severina Silva, filha de santo de Georgina.

Já no que diz respeito às categorias que atribuem denominação e identidade a esses sujeitos, há também “sobreviventes dos antigos quilombos”, “comunidade dos negros” e “comunidade só de negros”, que identificam o território pela cor da pele dos sujeitos que o habitam. Essas comunidades quilombolas são concebidas, nesse espaço discursivo, como aquilo que sobrou de fazendas antigas, ou constituídas por “terras doadas por antigos senhores, outras compradas por ex-escravos” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1988, p. 11).

No período escravista, o termo “negro” era utilizado pelos senhores para designar pejorativamente os escravizados. O movimento negro ressignificou esse termo dando sentido positivo e político. Nos anos de 1970/80/90 foram utilizados os motes: “negro é lindo”, “negra, cor da raça brasileira”, “negro que te quero negro”, “100% negro” e, na campanha do Censo de 1990, “não deixe sua cor passar em branco”, ressignificando sentidos de uma forma de atribuir identidade negativa aos sujeitos. Assim, é dessa maneira que o movimento negro se apropria dessa denominação e a atribui às chamadas comunidades negras.

Em abril de 1988, com a proximidade da comemoração do centenário da abolição da escravatura, é produzido um enunciado no qual a história de Zumbi dos Palmares é recontada, propondo uma revisão na história oficial de sua morte, recorrendo ao discurso acadêmico.

Figura 23 - Zumbi: a verdadeira história de Palmares



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 12 de abril de 1988, nº 8912, p. 13 (Alternativo)

O enunciado apresenta um livro escrito por Eduardo Fonseca Junior, no qual o autor mostra um compromisso com “a” verdade dos fatos, compreendendo que as versões que foram deixadas para as pessoas acerca desse acontecimento histórico, que foi a luta de Zumbi dos Palmares, foi a versão dos responsáveis por combater a sua organização social e política e que por isso não conta a história como de fato teria ocorrido. Quem enuncia acredita que está produzindo um documento que é guardião da verdade, que narra a história com objetividade e imparcialidade, tal como a história tradicional se obstina em tentar fazer história.

Nesse jogo de verdades (FOUCAULT, 1998), a concepção de Eduardo Fonseca Junior é de que a história do Brasil é marcada por omissões de fatos porque os historiadores do século 19, que começaram a registrar tal história, estavam comprometidos com a colonização portuguesa, e isso explica porque outros sujeitos, como negros e indígenas, exercem a função enunciativa (FOUCAULT, 2008a) de vilão, bárbaro e de perdedores nas versões oficiais.

A operação de construção de uma história e memória do Brasil foi realizada pelo IHGB a partir de sua fundação, em 1839, como forma de concretizar um projeto de centralização nacional. Nesse processo, o indígena e o negro eram inferiorizados nas narrativas sobre o processo civilizatório e de construção de um estado nação (SCHWARCZ, 1993). Esse instituto é uma forma atualizada do dispositivo colonial (NEVES, 2015), na medida em que hierarquiza as contribuições dos povos não europeus e impõe uma vontade de verdade sobre a identidade do povo brasileiro caucada em uma visão eurocêntrica.

Dessa forma, ao enunciar sobre o quilombo e o sujeito quilombola, o Jornal O Estado autoriza um pesquisador a falar sobre os significados de Palmares, visto que esse sujeito enuncia a partir de um lugar institucional que goza de reconhecimento científico, ao mesmo tempo em que interdita vozes, como a dos próprios quilombolas, que não são autorizadas a dizer o que Palmares ou Zumbi significaram na história do Brasil.

Essa hierarquização entre o sujeito quilombola e o cientista que dele fala se materializa no conjunto de fotografias do enunciado, em que vemos duas crianças negras, na parte superior e o pesquisador na parte inferior. Assim, se o quilombola é interditado do direito à enunciabilidade, ele é posto em um regime de visibilidade como forma de credibilizar aquilo que o enunciador diz.

Em outro enunciado, o dia-a-dia da comunidade negra de Frechal é colocado em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) no dispositivo midiático com fotografias da belga Christine Leidgens. Esse enunciado está presente no caderno Alternativo e o sujeito que o produz caracteriza o estilo das fotografias de Christine como “um pedaço do real delimitado por quatro margens” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1990, p. 17). A fotografia é compreendida, nesse domínio, como um documento que retrata a realidade com fidedignidade e por isso serviria como maneira, para além da narrativa oral, de repassar à sociedade detalhes do modo de vida dos quilombolas. Essa operação midiográfica (MENESES, 2014) inscreve-se em uma concepção de história factual.

Figura 24 - Uma lente da resistência



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 28 de outubro de 1990, nº 9827, p. 17 (Alternativo)

Como ocorre em outros enunciados, aqui Frechal é caracterizada como “um dos últimos redutos onde a cultura africana é, (sic) preservada” (idem), retomando a concepção de que as comunidades quilombolas seriam formas de reproduzir no Brasil o modo de vida anteriormente existente na África. Como prova da resistência da cultura africana, o enunciado trata da dança chamada “congo”, que já estaria extinta em vários lugares, mas preservada na comunidade de Frechal.

Já os atuais habitantes dessa comunidade quilombola são denominados como “antigos escravos que vieram da Costa da Mina”. Isso no ano de 1990, cento e dois anos após o fim do regime escravista no Brasil, todos os moradores de Frechal, independente da idade, são considerados como ex-escravizados.

Dessa maneira, a cultura afro-brasileira que existe em Frechal é concebida como um tipo original de cultura africana, que permaneceu intacta às dinâmicas culturais e que seria captada pela “luz natural” da “fotografia documental” que registra a “identidade cultural das populações autóctones” (idem). Essa história factual que se tenta construir nos coloca diante de uma pretensa objetividade, verdade e obviedade dos fatos acerca da história da comunidade retratada nas fotografias, tentando criar, assim, um efeito de verdade na fotografia.

Essa fonte histórica está sendo concebida como uma forma de reproduzir a realidade em virtude das técnicas utilizadas pela fotógrafa e pelo fato de esse trabalho ser realizado em um mergulho etnográfico, o que lhe conferiria uma pretensa prova da cientificidade e verdade no modo de enunciar (FOUCAULT, 2008a) a comunidade de Frechal. Assim, o sujeito que enuncia considera que “Cristine não reinventa o cotidiano, pega-o e engrandece-o de forma a destacar o óbvio despercebido no engendramento da vida” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1990, p. 17).

Esse enunciado é um dos primeiros a situar a disputa por terra envolvendo a comunidade de Frechal e o fazendeiro Tomaz de Melo Cruz, depois recontada em diversos outros. Essa narrativa envolve compra, venda e doação de terras, perda de documentação em cartório, grilagem de terras, etc.

Esse enunciado é um anúncio de uma exposição fotográfica, que circulou no caderno cultural do Jornal O Estado do Maranhão, o caderno Alternativo, e traz um depoimento da fotógrafa contando sobre sua relação com a comunidade de Frechal. Nele, temos duas das fotografias de Christine que foram exibidas. A primeira imagem traz um garoto com um cachorro no ombro e parece captar uma cena do cotidiano. A segunda imagem é posada, contrariando a ideia de representação do real presente na parte verbal do enunciado, e mostra uma menina com roupas que lembram os trajes típicos da cultura africana.

Assim, se em uma das imagens o corpo que se enuncia e visibiliza é uma topia (FOUCAULT, 2013h), um corpo que se capta no seu dia-a-dia, no outro é um corpo utópico (idem), trajado para ser captado pelas lentes da fotógrafa que objetiva construir uma determinada história dessa comunidade, como o lugar da resistência cultural, compreendendo resistência como a persistência de uma África no Brasil. Assim, a vestimenta arranca esse corpo de seu espaço próprio e o projeta em outro espaço, depositando nele uma linguagem que evoca a história da escravização e da luta por liberdade como um retorno à África.

A exposição de fotografias sobre a vida em comunidades negras foi feita na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), que o Jornal O Estado registrou, evidenciando dados sobre a produção cultural das comunidades negras maranhenses. Tal exposição estava no conjunto de outras atividades em comemoração ao dia da Consciência Negra, que incluía também lançamento de um livro contando o impacto do deslocamento de comunidades negras para a instalação da base de lançamento de Alcântara.

Figura 25 - Exposição mostra a vida nas comunidades negras



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 22 de novembro de 1990, nº 9852, p. 5

Esse livro tem como base a memória oral e mostra como o modo de vida nas agrovilas se modifica com a saída da comunidade quilombola, local onde essas populações se instalaram e tentavam preservar sua identidade com essa mudança de localidade.

A semana da Consciência Negra também foi comemorada com atividades promovidas pelo CCN, com a exposição “Resistência Negra”: dos quilombos às comunidades negras rurais. Com esse tema, somos postos frente a uma dicotomia entre a ideia de quilombo como o antigo local de fuga e as comunidades negras como a situação atual.

A imagem do enunciado é de um visitante da exposição sobre as comunidades quilombolas de Alcântara. Esse sujeito é enunciado como um observador curioso, que vê a vida de outros sujeitos que habitam um espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001) distinto do seu, os quais emergem como atração cultural para entreter os sujeitos que habitam as cidades.

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. Como parte dessa comemoração, houve uma palestra de Maria Raimunda Araújo sobre a ação dos quilombolas na Balaiada, ocorrida no Maranhão entre 1838 e 1841 (ASSUNÇÃO, 2012).

Figura 26 - Centro promove debate sobre negros



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 18 de novembro de 1992, nº 10.497, p. 18 (Alternativo)

Essa celebração da semana da Consciência Negra contou com uma vasta programação cultural e de mobilização social e política. Dentro dessa programação, também foram exibidos vídeos sobre cultos africanos e as indumentárias do tambor de mina, manifestação cultural maranhense de caráter estritamente religioso, definida por Ferreti (2002a, p. 119) como “uma forma de culto praticado por meio da dança e de outras atividades e onde o transe místico ou a possessão é uma atitude de interação entre pessoas e divindades, num grupo religioso”.

Outras ações do CCN em comemoração à data ocorreram paralelamente às do Centro de Criatividade, como a distribuição de panfletos com manifesto sobre o Dia Nacional da Consciência Negra, uma mesa redonda sobre violência urbana envolvendo representantes de diversas instituições e órgãos, e shows de artistas maranhenses negros.

Dessa forma, a comemoração do dia da Consciência Negra deixa de ser um espaço apenas de rememoração (LE GOFF, 1990) e se torna um espaço de debates e de manifestação da cultura afro-brasileira em lugares públicos, como se vê na imagem do enunciado, em que homens tocam instrumentos de percussão chamado tambor de crioula, enquanto mulheres dançam com trajes típicos dessa dança.

O tambor de crioula, que é posto em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996), assim como o tambor de mina, que é enunciado nas páginas de O Estado, torna visível um momento em que o corpo entra em um espaço outro, em que se efetiva a utopia do corpo que deseja entrar em um espaço de visibilidade, que quer entrar em contato com divindades e poderes

secretos. Utopias que nascem e se dirigem ao corpo dos quilombolas e que se realizam nos rituais de possessão e na manifestação da cultura.

No ano seguinte, foi realizado um debate sobre o tema da Consciência Negra, promovido pela Casa de Cultura Josué Montelo, pelo Centro de Criatividade Odylo Costa Filho e outras entidades, no mês de novembro. Colocou-se novamente em enunciabilidade e visibilidade mulheres dançando, trajadas com roupas típicas do tambor de crioula e homens tocando o instrumento de percussão que dá nome à dança.

Figura 27 - Cultura: Consciência negra em debate



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 09 de novembro de 1993, nº 10.822, p. 21

Nesse evento comemorativo da semana da Consciência Negra, foram discutidos vários temas, entre os quais “a resistência dos quilombos e comunidades negras” (idem). A participação de entidades como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a SMDDH mostra que a questão da Consciência Negra já havia adquirido um aspecto jurídico, perpassando temas como o crime de racismo e formas de defesa de direitos, conforme expresso no enunciado, não se tratando apenas de um momento de rememoração (LE GOFF, 1990). Por outro lado, a participação de entidades negras e do Antropólogo Sergio Ferreti nesse evento parece opor brancos e negros, como é sugerido no enunciado:

As entidades que discutem a cultura negra no Maranhão vão se reunir para mais outro debate sobre o negro na sociedade embranquecida. Na Casa de Cultura Josué Montelo, Sergio Ferreti faz um passeio sobre brasileiros na África, enquanto no Centro de Criatividade o cadinho de ideias se aprofunda. Enquanto isso os negros de forte caxambu e dançam

Enquanto isso, os negros de fato cantam e dançam as suas músicas e seus rituais nas praças e nos centros da Ilha (O ESTADO DO MARANHÃO, 1993, p. 21).

O enunciado sugere que o “cadinho de ideias” estaria sob responsabilidade dos brancos, que tomaram para si o tema sobre o negro, enquanto que as pessoas identificadas como negros estariam responsáveis pela parte cultural da programação, mostrando, assim, uma distinção e cisão entre o saber científico e o saber dominado (FOUCAULT, 2013b).

O enunciado apresenta uma imagem atribuída a A. Baêta, do tambor de crioula se apresentando em uma praça de São Luís, fenômeno que foi reprimido em algumas épocas, conforme Ferreti (2002b). Essa manifestação cultural representa um importante elemento da cultura afro-brasileira e “é uma dança de divertimento, de origem africana, sem época fixa de apresentação, e que se incorpora às práticas do catolicismo tradicional e da religiosidade afro-maranhense” (idem, p. 15). Muito semelhante a outras danças de umbigadas existentes na África e no Brasil, só no Maranhão ela é denominada assim.

Além de ser considerada uma dança de divertimento, “o Tambor de Crioula é uma atividade ritual, praticada por determinada camada social, como divertimento e pagamento de promessas” (idem, p. 15-16) a santos, sobretudo São Benedito, com o qual algumas mulheres que participam desse espetáculo/ritual dançam, pondo-o sobre suas cabeças.

Essa relação do tambor de crioula com o catolicismo popular deriva das repressões feitas às manifestações culturais dos negros no contexto da escravidão do africano pelo dispositivo colonial (NEVES, 2015). O trabalho forçado, a tortura e a opressão impossibilitavam a prática de rituais, ocasionando o surgimento de cultos clandestinos. O sincretismo com o catolicismo possibilitou ao negro manter um esquema de resistência.

Os negros, não podendo realizar manifestações ligadas à sua cultura africana, recebiam a permissão da igreja para praticar um catolicismo popular, desde que não fugisse às suas diretrizes. Mesmo assim, essas manifestações sofriam ataques por parte das classes dominantes, assim como outras consideradas espúrias ou ofensivas à moral pública, tais como reuniões de negros, pajelança, etc.

O espaço de lazer das festas representava para o negro escravizado um gozo de uma relativa liberdade. De acordo com Lima (2002, p. 34), “nesse contexto em que vivia, foi muito importante para o negro a instituição dos dias santos pela igreja, acrescidos da guarda dos domingos e, ainda, de um período de 15 a 16 dias, em meados de dezembro” de relativa liberdade e descanso para os escravizados, período no qual festejavam São Benedito, realizavam brincadeiras e danças.

No interior desse sincretismo, os negros tinham como santos católicos preferidos São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, São Gonçalo Garcia, Santo Elesbão, Santa Efigênia e Nossa Senhora das Mercês. Com o processo de sincretismo, esses cultos a santos passaram a se fazer presentes até nos quilombos como forma de resistência, conforme APS:

A matriz africana, ela foi muita resistência pra nós, e ela continua sendo, né?, essa resistência. Apesar de que nós fizemos uma adoção do Catolicismo, e é muito forte também dentro da comunidade a questão de padroeiros, né? Da nossa ancestralidade nós temos três santos, né?, padroeiros da comunidade, que é: Divino Espírito Santo, com mais de 250 anos da festa, inclusive vai ser feita a festa agora, no mês de novembro, que é 15, 16 e 17, que é feito em duas etapas, que é novembro e janeiro. Temos festejo de Santo Antônio, que é mês de junho, que inclusive é lá no Quilombo Sítio Velho, denominado, que é de lá que veio todo é... essa população que se alargou dentro do território, e temos no Quilombo Barreira Funda Nossa Senhora da Conceição, que eram esses três santos, né?, adorados pelos nossos antepassados e até hoje por nós, né? (APS, moradora da comunidade Santa Rosa dos Pretos).

Algumas pessoas confundem o tambor de crioula com o tambor de Mina, mas esse último possui caráter exclusivamente religioso, ao passo que no primeiro sobressai o caráter de diversão. Existe também um sincretismo entre São Benedito, cultuado no tambor de crioula do Maranhão, e o *vodum* Toi Averekete, da tradição Iorubá-Nagô, além de outras divindades africanas nagôs, caboclos e pretos velhos.

Em relação à camada social dos produtores dessa dança, “são predominantemente descendentes de negros, que pertencem a setores das classes menos favorecidas dos meios urbanos e rurais e que desempenham entre outras atividades, as de estivadores, domésticas, feirantes, lavradores, pescadores, etc.” (FERRETI, 2002b, p. 15).

Se nos anos de 1990 o dispositivo midiático coloca o tambor de crioula em um campo de visibilidade, até a primeira metade do século XX essa e outras manifestações da cultura popular maranhense eram reprimidas e proibidas de se apresentar em espaços públicos. Notícias de jornais de São Luís dos anos de 1977 analisadas por Ferreti (idem) mostram que a apresentação de tambor de crioula passou a ser promovida pela Empresa Maranhense de Turismo (MARATUR), demonstrando que a cultura popular passou a ser considerada pela imprensa e pela sociedade um fenômeno importante, sobretudo em função do turismo e do incentivo governamental.

O serviço de turismo, implantado desde o governo Newton Bello (1961-1966), passou a utilizar-se da cultura popular como atrativo. No governo de José Sarney (1966-1970), esse

setor passou a ser concretizado, com a criação de um Departamento de Turismo vinculado à Superintendência do Desenvolvimento do Maranhão (SUDEMA). No governo Nunes Freire (1975-1979), foi criada a MARATUR para intensificar as atividades desse setor.

Com isso, “as manifestações folclóricas deixam de se constituir em rituais marginalizados, para transformar-se em espetáculos valorizados, embora continuem sendo mantidos inúmeros preconceitos do passado” (FERRETI, 2002c, p. 22). Por essa razão, esse antropólogo trabalha com a ideia de que o tambor de crioula é uma manifestação da cultura popular que se configura, ao mesmo tempo, como ritual e como espetáculo.

O autor rompe com a ideia de que o rito se encontra apenas na esfera religiosa e relaciona esse termo a todas as esferas da cultura, inclusive as manifestações da cultura popular e das manifestações folclóricas de forma mais ampla. Em sua concepção, “fenômenos folclóricos de natureza religiosa ou não, podem ser vistos como ações rituais, isto é, ações que predominam aspectos simbólicos e que dizem alguma coisa a respeito das pessoas que as praticam” (idem, p. 27).

O tambor de crioula é acompanhado por cânticos, com palavras fixas ou improvisadas, geralmente feitos pelos homens, que exaltam temas da vida diária, relacionados ao dono da festa e aos participantes ou em louvor a um Santo. Costuma ser marcada pela chamada “pumba”, gesto plurissignificativo, que, para Ferreti (idem, p. 29), é “uma forma de interação dentro de um grupo de amigos, um gesto expressivo de saudação ou reverência ou ainda um convite à dança, irreverente e espontâneo como pode muitas vezes ser encarado o sexo¹³”.

As letras tratam de temas diversos, sem uma sequência pré-estabelecida (VALDELINO e NETO, 2002), devido à forma livre na puxada das toadas e aos improvisos nos versos. Os principais temas observados em São Luís e no interior do estado, são: auto-apresentação, saudação e cumprimento aos companheiros e à assistência; auto-elogio como cantador e brincante; reverência e homenagem aos seus santos protetores (São Benedito, São João, Jesus Cristo, Nossa Senhora); sátira, descrição de fatos do cotidiano, recordações de pessoas, de situações e lugares já vivenciados; recordações amorosas, homenagens a mulheres; desafio entre cantadores e despedidas.

Já as danças, são realizadas pelas mulheres, que, atualmente, utilizam vestes padronizadas, embora não houvesse antes uma indumentária específica para o tambor de crioula (MORAES e FERRETI, 2002, p. 61). As vestes hoje utilizadas e tidas com típicas dessa manifestação cultural são resultantes da maneira como as mulheres costumavam se

¹³ A comparação da punga com o ato sexual é uma referência às considerações de Luís da Câmara Cascudo sobre o tambor de crioula do Maranhão.

vestir, trajando-se da maneira que saíam para as ruas e aproximando-se da iconografia da Preta Mina de São Luís de fins do século XIX, descrita pelo desenhista maranhense João Afonso do Nascimento.

Figura 28 - Preta Mina e Crioula do Maranhão



Fonte: NASCIMENTO, 1924

A iconografia da Preta Mina do Maranhão retrata uma mulher descalça, vestindo uma bata e uma saia com rendas, ornada com joias e acessórios com simbologias do catolicismo e de África. Ela se diferencia da Crioula do Maranhão, que é mais adepta à moda europeia, usa vestido estampado com flores, mangas bufantes, com cauda, e feita com tecido de baixa qualidade. Atualmente, os grupos de tambor de crioula dançam de maneira padronizada, com fardas tanto para homens como para mulheres, que lembram essa imagem.

A dança é realizada com coreografia livre, dentro de um círculo formado pelas dançantes, cantadores, tocadores e acompanhantes, bem como o público geral. A saída de uma dançante e entrada de outra é assinalada pela punção, uma troca de toque entre umbigos.

Os instrumentos de percussão utilizados no tambor de crioula, que vemos no enunciado 27, são três, nomeados de tambor grande, meia e crivador. São feitos, geralmente, de madeira, todas da mesma qualidade. Há casos em que são feitos de cano PVC, como os do tambor de crioula da Casa Fanti Ashanti. Nesse terreiro de candomblé, também se utilizam tabocas para produzir os sons dos tambores. O interior dos troncos é escavado para ficar oco. Em sua extremidade mais larga é colocado um couro de animal, geralmente bovino.

Os tambores são esquentados ao redor de fogueira, para afinação correta um em relação aos outros, atividade realizada pelos tocadores, chamado de coreiros, e repetida ao longo da festa. Após aquecidos, os instrumentos são colocados um ao lado do outro, disposto

em ordem: tambor grande, que é segurado pela cintura do seu batedor, o qual fica de pé, com o tambor entre as duas pernas, e é o tambor que geralmente é utilizado por alguém com dois pedaços de madeira, chamados de matracas, para percutir a parte de madeira do tambor, como vemos também no enunciado 27. Em seguida, vem o meiaõ e depois o crivador, ambos tocados sentados e são posicionados entre as pernas de seus tocadores. O conjunto desses instrumentos é chamado pelos integrantes do tambor de crioula de “parelha”.

O tom é dado pelo meiaõ, pois ele inicia o toque e determinará como será acompanhado pelos demais. Em seguida a ele, entra o crivador e depois o tambor grande. Esse último possui o toque mais grave que os demais e possibilita improvisado, além de ser sincronizado com a punga.

A matraca é o último elemento a entrar no conjunto e nem sempre é utilizada pelos grupos de tambor de crioula. Seu toque é realizado por um par de madeiras no corpo do tambor grande. É frequente também a presença de palmas ritmadas em sincronia com o toque dos tambores como percebidos pelo público.

Ferreti (2002c, p. 30) já observara que, no momento em que o folclore começava a ser encarado como um serviço a ser oferecido para o turista, o tambor de crioula perdia seu significado de ritual produzido no contexto de uma classe social para adquirir o sentido de “espetáculo de consumo turístico”. Alguns grupos de manifestações folclóricas passaram a assumir caráter de pequenas empresas, negociando as apresentações, acarretando transformações também nos locais e nas datas em que geralmente elas eram apresentadas: praças públicas, teatros, museus, universidades, hotéis de luxo.

O tambor de crioula está atualmente integrado às coisas típicas da terra, tendo sido elevando à categoria de Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro em 2006. Essa manifestação cultural também é tomada como atrativo no *marketing* de produtos e serviços variados, como as propagandas de refrigerantes, supermercados, hotéis, festas particulares, dentre outras. Em 2004, o dia 21 de junho foi instituído como dia do Tambor de Crioula e seus brincantes, pela Lei Municipal nº 4.349, além de ter sido criado um museu para essa manifestação cultural no Centro Histórico de São Luís, em 2018.

Dessa maneira, o tambor de crioula é colocado em visibilidade no dispositivo midiático, deslocando seus sentidos históricos de prática proibida realizada pelos negros para se divertir, o que contrariava os objetivos do dispositivo colonial de utilizar seus corpos apenas para o trabalho, e constituindo-se em uma arma na luta pela resistência negra. Ao enunciar sobre ele, o sujeito que exerce a função enunciativa opõe brancos e negros, ratificando uma pretensa ideia de que ao negro caberia apenas manifestar sua cultura, ao passo

que o branco seria o responsável pela sua interpretação, por falar de um lugar institucional que goza do prestígio e reconhecimento científico.

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”, girando em torno dessas duas questões centrais nos enunciados analisados até aqui.

Figura 29 - Fórum discute questões raciais



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 15 de novembro de 1994, nº 11.182, p. 19

No enunciado, destaca-se a presença do militante do movimento negro do estado do Maranhão, antropólogo e professor da Universidade Federal do Maranhão, Carlos Benedito da Silva (Carlão), então presidente do CCN, como voz autorizada a falar no enunciado sobre “os verdadeiros heróis da libertação” (idem) do negro em um fórum para discutir questões raciais na semana da Consciência Negra, no qual o tema quilombo foi discutido a partir de um cordel, lançado nessa ocasião, com o título “o quilombo dos palmares” e com um show intitulado “Zumbi dos Palmares”.

A comemoração da consciência negra, em vez de ser realizada em um dia apenas, foi realizada em uma semana, antecipando a rememoração (LE GOFF, 1990) do aniversário de morte de Zumbi, em 1995, e também propondo “contar a verdadeira história de Zumbi”, estabelecendo um jogo de verdades entre as versões oficiais e outra perspectiva de contá-la, visto que a história é um saber perspectivo (FOUCAULT, 2013b), e quem a conta, sempre conta uma versão, sua perspectiva. É isso que se está fazendo com a contestação da versão

oficial da história, problematizando-a a partir da figura de Zumbi dos Palmares, encarado, agora, como um herói e não um inimigo da nação.

Trata-se, assim, de discutir uma história que foi negada nos livros, mostrando o quilombo de Palmares como foco de resistência não apenas do negro, mas da sociedade brasileira como um todo. Essa estratégia de ressaltar o apoio de brancos na resistência negra é retomada nesse enunciado como forma de dar mais legitimidade ao movimento de resistência.

Nas comemorações do dia da Consciência Negra de 1995, o Jornal O Estado do Maranhão apresentou uma “descoberta” realizada pela diretora do Arquivo Público do Maranhão, a pesquisadora Mundinha Araújo, de que houve no Maranhão uma história semelhante à do quilombo de Palmares.

Figura 30 - Palmares tem similar histórico no Maranhão



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 19 de novembro de 1995, nº 11.541, p. 1 (Caderno A)

A situação em questão foi a insurreição em quilombos de Viana, pertencentes ao quilombo de São Benedito do Céu. 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. Nessa época, os escravizados ficaram sob a vigília dos senhores e seus feitores. Com a diminuição da vigilância policial, os escravizados

começaram a se insubordinar, os mocambeiros passaram a transitar pelas estradas sem medo e até mesmo a recrutar os escravizados para os quilombos (ASSUNÇÃO, 2012).

Os quilombolas, em vez de irem para as matas, foram para a luta na cidade. Em 08 de julho de 1867 integrantes do quilombo de São Benedito do céu realizaram seu movimento. Os homens foram às lutas, ficando as mulheres, crianças e os idosos no quilombo. A primeira ação foi a invasão à fazenda Santa Bárbara, na vila de Viana. Eles obrigaram o administrador da vila a escrever uma carta às autoridades exigindo liberdade aos cativos (idem), visto que não sabiam escrever, e esse documento é apresentado por Mundinha.

Os rebeldes foram reprimidos por uma tropa e se esconderam nas matas. Eles já estavam sob ameaça dos indígenas, reinava a fome no quilombo e, por isso, procuravam armas, munições, alimentos e até se apossaram de fazendas. Alguns escravizados atacaram as fazendas onde foram escravizados e ameaçaram os seus senhores por vingança. O quilombo de São Benedito do Céu foi abatido a mando do presidente da província, Menezes Dória, no dia 17 de julho de 1867, com a ajuda de quilombolas presos no combate no dia 10 de julho desse ano. Na ocasião, as tropas só conseguiram prender alguns quilombolas e não destruíram o quilombo. Com isso, os quilombolas voltaram ao local.

Uma nova batida foi ordenada, saindo de São Bento em 27 de agosto de 1867. Duas semanas depois chegou ao local, capturando mais mocambeiros. Três dias depois, por falta de mantimentos, a expedição foi retirada. Os escravizados foram derrotados quando saíram das matas, não sendo todos indiciados (idem). A história oficial atesta que foram destroçados por índios bravios. Já Mundinha Araújo mostra que o quilombo de São Benedito do Céu foi destruído em 1868. Após sua destruição, esse quilombo foi também habitado por imigrantes cearenses que fugiam da seca, constituindo a colônia Prado, aproveitando as construções “dos negros aquilombados”.

A pesquisadora contesta a perspectiva do invasor sobre o quilombo São Benedito do Céu, recorrendo a documentos guardados no Arquivo Público do Maranhão, lugar de memória que contém documentos datados a partir de 1750, entre os quais há também relatos da invasão do quilombo de Limoeiro, considerado pela pesquisadora como o Palmares e seu líder, o quilombola Estevão, o Zumbi do Maranhão.

Na divisão do trabalho nos quilombos, segundo Mundinha, as mulheres e crianças tinham a função de cuidar das roças e os homens defender o quilombo e extrair ouro. Nesse enunciado já encontramos denominações como “quilombolas”, que se torna mais frequente nos anos 2000, e “pretos aquilombados”.

A imagem da pesquisadora com os documentos em suas mãos é a metáfora de sua autoridade para enunciar sobre esse tema no dispositivo midiático, pois ela fala a partir de uma instituição responsável pelo gerenciamento da memória e que realiza essa operação munindo-se de documentos que gozam de prova de verdade. Isso significa que, em lugar de autorizar os sujeitos “remanescentes dos quilombos” para credibilizar essa versão não oficial, o jornal permite que seja enunciada a versão de uma pesquisadora com *status* institucional.

A outra imagem que compõe o enunciado em sua natureza semiológica (COURTINE, 2011a) é uma pintura de Zumbi em óleo sobre tela, feita por Antônio Parreiras, de 1927, pertencente ao museu que leva seu nome, localizado em Niterói (RJ). Essa pintura, com o nome de Zumbi escorrendo sobre ela, no enunciado, constrói uma identidade para Zumbi própria à modalidade enunciativa (FOUCAULT, 2008a) na qual emerge como herói, com arma em sua mão e olhar fixo para a frente.

Outro enunciado com viés comemorativo é o que trata da celebração dos 203 anos da comunidade de Frechal, conhecida como “Terra de preto”, uma denominação dos próprios moradores, conforme mostrado a seguir.

Figura 31 - Frechal encerra hoje festa de dois séculos



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 24 de setembro de 1995, nº 11.485, p. 1

Essa denominação de “Terra de preto” faz parte de um conjunto de formas de auto-atribuição, conforme atestado por Almeida (2008b) em seus estudos antropológicos em quilombos do Maranhão, utilizados como argumentos para uma redefinição dos instrumentos fundiários oficiais, inclusive aqueles acionados nos debates da Assembleia Nacional

Constituinte, reconhecendo as modalidades de uso comum da terra, ignoradas pela ação oficial, quais sejam: “terras de preto”, “terras de santo”, “terras da santa”, “terras de índio”, “terras de caboclo”, “terras soltas ou abertas”, “terras de herdeiros” e suas variantes, “terras de parentes” e “terras de ausente”, etc. Trata-se de um mapeamento das formas de apropriações da terra, que propõe que se considere o fator étnico, os laços de parentesco, as redes de vizinhança e as identidades coletivas nas classificações das terras de uso comum.

Em 1986 começaram a ser realizados os laudos fundiários dessas terras comuns pelo INCRA, para levantar informações sobre os imóveis rurais, seus ocupantes, titulares, parceiros e arrendatários. Na Declaração de Imóveis Rural, as terras de uso comum eram genericamente denominadas de “ocupações especiais”, abrangendo as chamadas “terras de santo”, “terras dos índios”, “terras de negro”, “fundos de pasto” e “pastos comuns”, “terras abertas”, “terras soltas” e “campos”. A partir dessas demandas sociais, essas realidades passam a ser reconhecidas.

Para Almeida (2008b, p. 133), as terras de uso comum são “situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros”, mas “através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social” (idem).

Nessas terras, a territorialidade é fator de identificação e defesa para os sujeitos, predominam os laços de solidariedade, ajuda mútua, com regras estabelecidas em uma base física comum e intransferível. A utilização das terras para atividades produtivas ocorre por estruturas tradicionais de família, parentesco e também por relações de solidariedade.

Essas terras comuns são categorias co-irmãs e constituem um sistema de uso das terras que é considerado pelo sistema jurídico como obsoleto e não se enquadra nas definições oficiais. Representam também, para esse mesmo sistema, um tipo de entrave à mercantilização livre de terras e um obstáculo ao desenvolvimento capitalista, como atestam os enunciados sobre os conflitos entre grandes proprietários de terra que tentam se apropriar dessas áreas e os quilombolas, assim como os conflitos que envolvem os quilombolas de Alcântara e o Centro de Lançamento de Foguetes, que analisaremos adiante.

A denominação “terra de pretos”, presente no enunciado, “compreende aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos. Abarca também concessões feitas pelo Estado a tais famílias, mediante à prestação de serviços guerreiros” (idem p.146). Essas terras são tradicionalmente ocupadas

pelos descendentes de famílias de ex-escravizados, de modo coletivo, sem que ninguém tenha posse individual. Nelas, não se desenvolveu a agricultura comercial.

Essa expressão também abrange as situações em que os descendentes dos grandes proprietários mantêm as famílias de ex-escravizados e seus descendentes em suas terras, sem coerção, com possibilidade de uso comum da terra e pagamentos de valores irrisórios, além das áreas correspondentes aos antigos quilombos e áreas alforriadas ao redor dos territórios mineradores, que permaneceram isoladas e com regras de uso comum dos recursos naturais e, finalmente, as áreas conquistadas por prestação de serviços guerreiros, notadamente na guerra da Balaiada, entregues aos escravizados que se integraram aos chamados bandos armados.

As razões para a formação dessas modalidades de uso comum da terra são as seguintes: “Estas vias de acesso à terra ocorrem, pois, com a desagregação da *plantation* ou *fora* de seus limites estritos, quando estão relativamente desativados os mecanismos de repressão da força de trabalho” (ALMEIDA, 2008b, p. 148).

As terras de uso comum “representam resultados de uma multiplicidade de soluções engendradas historicamente por diferentes segmentos camponeses para assegurar o acesso à terra, notadamente em situações de conflito aberto” (idem, p.139). Nesses sistemas, as regras e normas foram estabelecidas sem imposição por força, política, religião ou saber, mas por consenso e por reciprocidades econômicas.

As terras de uso comum localizadas em regiões de colonização mais antiga surgiram de tensões e antagonismos ao desenvolvimento capitalista próprio do sistema econômico dominante, estabelecendo novas formas de apropriação da terra. Esse contexto é caracterizado pela crise econômica caracterizada como “a decadência da lavoura” (idem, 2008a) e pela dificuldade de manutenção do controle dos senhores sobre as classes submissas, sobretudo indígenas, negros escravizados e agregados, os quais são classificados na historiografia oficial como “selvagens”, “facinorosos” e “vadios”, respectivamente (idem).

As formas de uso comum da terra formadas nessa época tornaram-se estáveis com o decurso do tempo, passaram a fazer parte do sistema de produção e circulação de gêneros alimentícios, que abasteciam os aglomerados urbanos. As formas de distribuição geográfica em áreas distantes dificultavam os contatos das terras comuns entre si.

Algumas dessas situações de uso comum da terra foram toleradas, ao passo que outras sofreram repressões e aniquilamento por parte de movimentos religiosos e de repressão à rebeldia. Nesse contexto, nos fins do século XIX e início do século XX, havia propostas de novas formas de relações sociais com a terra, que foi concebida como um bem comum,

indivisível e livre, fora das áreas periféricas. Esse movimento representou ameaça para o sistema de poder e acabou sendo coibido pelas formas armadas.

Também foram reprimidas as tentativas de estabelecer territórios libertos formados por escravizados fugidos das fazendas de cana-de-açúcar e algodão, estabelecendo os quilombos em áreas de difícil acesso, principalmente nos séculos XVIII e XIX. Assim,

Os sistemas de uso comum podem ser lidos, neste sentido, como fenômenos fundados historicamente no processo de desagregação e decadência de *plantations* algodoeiras e de cana-de-açúcar. Representam formas que emergiram da fragmentação das grandes explorações agrícolas, baseadas na grande propriedade fundiária, na monocultura e nos mecanismos de imobilização da força de trabalho (escravidão e peonagem da dívida). Compreendem situações em que os próprios proprietários entregaram, doaram formalmente ou abandonaram seus domínios face à derrocada (ALMEIDA, 2008b, p. 144).

Para Almeida (idem), a abolição da escravatura parece não ser um marco institucional que tenha favorecido os sistemas de uso comum da terra. Muitas propriedades fundiárias já vinham sendo dissolvidas antes da abolição e teve como consequência o afrouxamento da repressão às forças de trabalho e formação de campesinato agregando os trabalhadores que viviam escravizados. A dissolução das propriedades ocorre devido à não introdução de inovações tecnológicas e à não adoção de novas relações de trabalho.

Isso conduziu ao estabelecimento de formas organizativas baseadas na cooperação, uso comum da terra e de recursos naturais, por razões políticas e de auto preservação (idem, p. 145) em relação aos grupos sociais mais poderosos. Algumas formas de uso comum da terra resultam de contradições do próprio sistema capitalista.

Na atualidade, as formas de denominação das situações de uso comum da terra são acionadas por seus ocupantes de acordo com suas formas de apropriação. O desenvolvimento de instituições, como associações, sindicatos, foi essencial para o estabelecimento do território. As pessoas que atualmente vivem nesses locais narram seu passado como grandioso, pois estabelecem as regras essenciais para a manutenção do domínio territorial.

Toda essa história que conduziu à apropriação da terra está sendo resgatada no termo “terra de preto” presente no enunciado de capa. Já enunciado do interior do jornal, há uma reprodução pelos sujeitos quilombolas de uma questão histórica que chega até eles a partir de discussões de pesquisadores, historiadores, antropólogos e mesmo de militantes do movimento negro que passaram pelas comunidades quilombolas do interior do Maranhão.

Trata-se da rememoração (LE GOFF, 1990) de Zumbi como símbolo de resistência na luta por liberdade e sua reapropriação como símbolo da luta pela Consciência Negra.

Figura 32 - Frechal comemora 203 anos



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 25 de setembro de 1995, nº 11.486, p. 7 (Estado)

Zumbi dos Palmares não foi nascido em Frechal. A celebração de sua luta como símbolo de resistência negra foi engendrada por um longo processo e passou a ser realizada por diversos sujeitos. No enunciado, é o PVN, do CCN e da SMDDH que emerge como responsável pelo resgate da história e preservação das manifestações culturais de Frechal, comunidade que, nessa época, contava com 187 famílias remanescentes de quilombos.

Nesse enunciado, também há referências ao artigo 68 do ADCT e ao artigo 216 da Constituição Federal de 1988, dos quais trataremos adiante. Destaca-se o fato de as terras serem de uso comum, como forma de permanência da união entre os povoados. Também se reconhece a existência de tensão social nas zonas onde muitas terras de preto se situam, mas que os moradores dessa comunidade têm um sentimento de direito à terra, transmitidas por herança. As chamadas terras de herança são uma modalidade de uso comum que

Abrangem domínios titulados, tornados espólios que permanecem indivisos, há várias gerações, sem que se proceda ao formal de partilha ou que seus

títulos tenham sido revalidados através de inventários que, consoantes disposições legais, teriam de ser realizados quando da morte do titular de direito, a fim de transmiti-los a seus herdeiros legítimos (ALMEIDA, 2008b, p. 153-154).

Essa denominação pode ser aplicada “às terras de preto” e “terras dos índios”, quando tituladas, em contexto de disputa por legitimidade jurídica dos domínios. Nessas terras também se verificam situações em que herdeiros de grandes proprietários falidos tornaram-se camponeses. O uso comum das terras, nesse caso, ocorre devido à falta de condições financeiras para a apropriação individual, levando os grupos familiares a estabelecer relações de reciprocidade econômica. Dessa maneira, não há contratação de mão de obra, a qual é exercida pelo grupo familiar.

Os documentos e as escrituras ficam sob a salvaguarda de grupos familiares de maior autoridade econômica, de parentesco ou religiosa. A eles também compete arbitrar na aplicação de regras, bem como a mediação em contendas.

Em 1994 Frechal foi transformada em reserva extrativista, por ali viverem famílias quilombolas e por possuir floresta nativa. Com isso, foi formulado um estatuto estabelecendo o uso comum das terras e decretada a desapropriação das áreas ocupadas por famílias não quilombolas. O uso comum restringe-se às terras cultiváveis, havendo apropriação individual pelos grupos familiares das áreas onde se localizam as casas e dos frutos das colheitas.

O enunciado mostra que a história de Frechal está documentada em fontes oficiais, reafirmando a estratégia de recorrer à história para tratar do direito a posse da terra. No caso de Frechal, na ausência de um documento atestando a doação da terra, são acionados os registros da concessão das sesmarias a Manoel Coelho de Souza, em 1792, que mais tarde seriam doadas aos quilombolas por Arthur Coelho de Souza.

A imagem do enunciado, em que dois homens de Frechal aparecem, tem uma legenda que os liga ao trabalho pela melhoria dessa comunidade, colocando em visibilidade o sujeito quilombola como força de trabalho. Essa cena que o dispositivo midiático faz ver enquadra os moradores em um cenário com suas casas, cercas para animais e a floresta que torna a comunidade uma reserva extrativista. Dessa maneira, essa imagem aciona a identidade negra, quilombola e extrativista da comunidade de Frechal, ligando-os a essa identidade, ao mesmo tempo em que aciona, em nossa memória discursiva (COURTINE, 2009), as cenas de trabalho dos negros registradas por Debret (1989), o que nos mostra uma regularidade no modo de enunciar esse sujeito como força de trabalho.

Figura 33 - *Marchand de sambouras. Vendeurs de palmito*



Fonte: Debret, 1889, p. 62-63 (PL 17)

Além da comemoração do aniversário dessa comunidade, no mesmo dia, circulou no suplemento cultural do Jornal O Estado do Maranhão um enunciado sobre a comemoração dos 300 anos de Zumbi dos Palmares, no qual se afirma que a “História do líder negro, nascido no Quilombo dos Palmares, não é conhecida por completo”.

Figura 34 - Zumbi dos Palmares, 300 anos depois



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 19 de novembro de 1995, nº 11.541, p. 6 (Caderno A)

Esse enunciado também se propõe a contar uma versão não oficial, que não é contada acerca desse fato histórico, em função da versão oficial, que distorce a realidade, opondo, assim, regimes de verdade (FOUCAULT, 2013g), propondo contar apenas uma das versões, por uma operação historiográfica factual e que toma o documento como prova incontestável.

Nesse enunciado, a história de Zumbi é (re)citada (COURTINE, 2006). Ele era filho da princesa africana Aqualtune. Seu nome “na língua africana” significaria gênio do mal e senhor da guerra. Ele não tinha porte físico para ser guerreiro, pois era magro e baixo, teve 5 filhos, provavelmente com uma mulher branca. Era sobrinho de Ganga Zumba.

A falta de conhecimento dessa história de Zumbi é atribuída no enunciado à escassez de documentos, que impossibilitariam as histórias sobre ele de serem tidas como reais. São os resgates feitos pelos historiadores que serviriam de provas da existência de Zumbi. Nessa época, essa história estava sendo contada nas escolas a partir de cartilhas distribuídas pelo governo, realizando uma função de resgate de uma história não oficial que se contrapõe à história tradicionalmente conhecida. Dessa forma, é a palavra do cientista (historiador) e seu *status* institucional que validam a versão que esse domínio de saber enuncia.

Na imagem que compõe o enunciado, um retrato feito por Benedito Calixto, em óleo sobre tela, de Domingos Jorge Velho, responsável pela repressão ao Quilombo de Palmares e carrasco de Zumbi, segundo a versão oficial. A imponência das vestimentas, das armas e do olhar, repetidos em diversos retratos de “heróis nacionais” brancos, faz ecoar os sentidos de luta armada e de heroísmo na imagem de Domingos Jorge Velho, prestes a vencer Zumbi.

Ainda nessa data de 19 de novembro de 1995, circulou outro enunciado em comemoração aos 300 anos de Zumbi, no qual é (re)citado (idem) o discurso de resgate da sua memória como símbolo de resistência e consciência negra. Esse enunciado rememora (LE GOFF, 1990) o tricentenário da morte de Zumbi, lembrando a necessidade da luta atual por liberdade e contra a opressão do povo negro, estabelecendo regularidades e diferenças com os demais enunciados desse jornal.

Figura 35 - Zumbi, 300 anos



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 19 de novembro de 1995, nº 11.541, p. 7 (Caderno A)

Nele, vemos duas imagens, de duas meninas, na parte superior, e a foto de um pai e seu filho, na parte inferior, os quais, segundo a legenda, são da comunidade negra de Damásio, no município de Guimarães (MA). Essas imagens criam um efeito de repetição, pela postura das meninas, com cabelos iguais, deitadas no chão e olhando na mesma direção, e de progressão, ou evolução, com o filho e o pai colocados um em frente ao outro, também olhando na mesma direção.

Em conjunto, esses enunciados delineiam um trajeto de enunciação acerca do sujeito quilombola que passa pela figura de Zumbi dos Palmares como símbolo da luta quilombola por liberdade e vai até às lutas contemporâneas dos negros quilombolas por uma nova liberdade, que adquire sentidos múltiplos, aproximando-se, sobremaneira, da ideia expressa na letra de música de Jamary, que vimos no capítulo anterior.

Nesse mesmo viés de comemoração da consciência negra e de celebração de conquistas sociais, outro enunciado expõe a organização do CCN para discutir as conquistas da população negra.

Figura 36 - Evento: CCN discute ganhos do povo negro



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 16 de novembro de 1996, nº 11.910, p. 6 (Caderno A)

O enunciado é o anúncio de um evento realizado pelo CCN para celebrar a XV Semana da Consciência Negra, na qual houve uma atividade intitulada “Zumbi vai à Rua”. Esse evento também tratou da importância da mulher na construção das sociedades quilombolas, juntamente com discussões sobre educação, saúde, terras, produção agrícola e políticas agrárias, antes não levantadas nesses eventos, que passaram a constituir uma prática de si (FOUCAULT, 2004d) para esses sujeitos, ou seja, uma experiência identitária feita na relação que o sujeito estabelece consigo, de modo a conhecer-se e realizar operações sobre si.

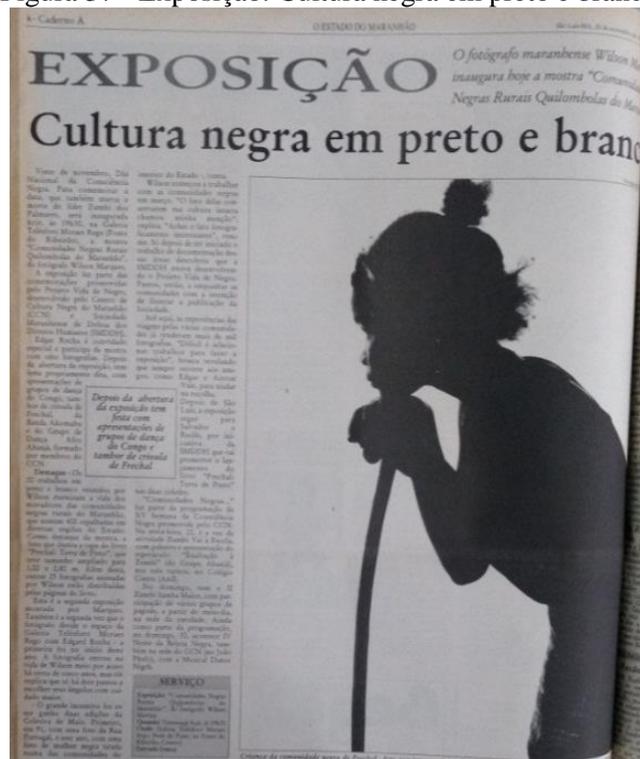
Nesse sentido, esse evento serviu para “contabilizar os ganhos positivos da luta dos negros na sociedade” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1996, p. 6), dentre os quais, a criação do Grupo de Trabalhos Interministerial – GTI, ligado ao Ministério da Justiça, para o lançamento do livro “Frechal, terra de Preto”, do PVN, resultante de uma intensa pesquisa envolvendo pesquisadores, historiadores, uma advogada e um antropólogo, entre 1989 e 1992, e da mostra fotográfica “Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão”, de Wilson Marques e Edgar Rocha.

A imagem que compõe o enunciado é uma fotografia de Wilson Marques, presente na capa do livro “Frechal, terra de Preto”, primeiro volume publicado pelo PVN, do CCC e da SMDDH sobre essas comunidades. Nela, vemos trabalhadores cultivando a lavoura de arroz. Uma das mulheres olha para o fotógrafo, enquanto a outra está realizando a colheita,

estabelecendo contrastes que desfazem a espontaneidade da fotografia capturada e quase a fazem ser posada. Essa imagem expõe uma estratégia dos fotógrafos que vão até essas comunidades de registrar o dia-a-dia dos quilombolas com pretensa objetividade, ao mesmo tempo em que constroem uma história desses sujeitos, capturando apenas um momento dessa história e selecionando o que deve ser enunciado e visibilizado, apagando outros momentos. Nesse caso, o momento selecionado para ser visibilizado é o de trabalho, e não de festas, por exemplo, construindo uma história de sujeitos que trabalham (ver figura 33).

As fotografias de Wilson Marques foram expostas na mostra “Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão”, divulgada em outros enunciados que fazem parte do suplemento cultural do jornal O Estado, o Caderno A (de Alternativo), dos quais apresentamos um.

Figura 37 - Exposição: Cultura negra em preto e branco



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 20 de novembro de 1996, nº 11.914, p. 6 (Caderno A)

Esse enunciado circulou no dia 20 de novembro de 1996 e trata da exposição de imagens de Wilson Marques realizada na XV Semana da Consciência Negra, promovida pelo CCN. Com isso, ele tem um viés rememorativo (LE GOFF, 1990) e alusivo à morte de Zumbi. A imagem que compõe esse enunciado traz uma menina negra, de perfil, apoiada em um cajado e com um fundo branco atrás, servindo como explicação do título do enunciado.

As fotografias de Wilson Marques expostas nesse evento repetem a estratégia de tentar capturar uma cena do cotidiano espontaneamente. Esses enunciados convidam as pessoas para conhecerem a comunidade quilombola de Frechal através de imagens desse fotógrafo, que expõem os corpos dos quilombolas através de fotografias e os coloca em um regime de enunciabilidade e visibilidade no interior do dispositivo midiático. Essas imagens, longe de serem um retrato fiel da realidade, trazem uma escrita midiográfica (MENESES, 2014) da história quilombola.

Esse conjunto enunciativo inscreve o tema da comemoração da consciência negra na instância da cultura e da arte, mostrando, nas descontinuidades da história (FOUCAULT, 2008a), que o modo enunciar o sujeito quilombola ao longo dessa série enunciativa está restrita ao âmbito cultural e como um sujeito a ser visto e dito pelo outro, não como alguém que tem a possibilidade de falar sobre si nesse domínio discursivo, cuja identidade está atrelada ao trabalho. Nesse mesmo sentido, em 1997 foi realizada outra exposição do fotógrafo Wilson Marques, na comemoração da semana da Consciência Negra.

Figura 38 - Consciência Negra



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 23 de novembro de 1997, nº 12.890, p. 1 (PH Revista, ano XVII, nº 877, p. 1)

O sujeito que enuncia relata os resultados obtidos em projetos de desenvolvimento de auto-estima junto a crianças negras de comunidades remanescentes de quilombo,

classificando esse feito como “um prêmio para o Maranhão” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1997, p. 1). Além disso, o enunciado foi produzido em comemoração à consciência negra, exaltando esse prêmio e mostrando, em um dia de domingo, “a beleza dos negros do Maranhão, vista pela ótica de grandes fotógrafos” (idem). Neste caso, as questões sociais conflitantes que envolvem as disputas agrárias nas terras quilombolas são deslocadas para dar lugar à arte da fotografia como maneira de enunciar positivamente o sujeito quilombola.

Nessa concepção, predomina um tom eufórico em relação ao sujeito quilombola, que perpassa o resgate da memória, dos valores culturais e a promoção da auto-estima e da identidade étnica das crianças quilombolas que participam do projeto. Esse enunciado está próximo à temática que predomina nos enunciados que elencamos na terceira série enunciativa, ao considerar a realização de projetos sociais de diversas naturezas como uma forma de resgate da auto-estima e cultura dos sujeitos quilombolas, em que organizações governamentais e não governamentais exercem um tipo de poder pastoral (FOUCAULT, 2009) sobre eles, ou seja, um poder que se destina a salvar vidas pela promoção do bem-estar.

Mantendo regularidades com outras imagens nas quais os sujeitos fotografados olham para a câmera próximo de serem capturadas de forma espontânea, nas duas imagens as pessoas que são capturadas pelas lentes do fotógrafo Wilson Marques estão realizando atividades artesanais com palhas de palmeiras retiradas da floresta nativa. Esses sujeitos são identificados apenas como “Moça” e “Garoto” de Frechal. São pessoas que são colocadas em visibilidade pelo dispositivo midiático, mas cujos nomes permanecem não ditos, invisibilizados.

De forma análoga, no enunciado que segue o sujeito quilombola é discursivizado no Jornal O Estado do Maranhão em um anúncio do lançamento do segundo livro da Coleção Negro Cosme, pelo PVN, do CCN e da SMDDH, com o título “Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros”, produzido em continuidade ao livro “Frechal: terra de pretos”.

Figura 39 - Coleção Negro Cosme lança o segundo livro



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 20 de janeiro de 1998, nº 12.947, p. 1 (Caderno A)

Essa publicação ocorre 10 anos após a aprovação da Constituição Federal de 1988, fruto de um longo processo de pesquisa etnográfica de pesquisadores ligados ao PVN, do CCN e SMDDH, desenvolvido na comunidade a partir dos anos de 1992. No livro, há denúncias de perseguições e ameaça de morte a membros da Associação de Moradores de Jamary, feitas por pretensos proprietários do território e latifundiários que grilavam as terras.

Conforme vimos na letra de música analisada no capítulo anterior, essa luta pelo território é narrada e têm as figuras dos pesquisadores Ana Amélia Mafra, Ivo Fonseca e Ivan Costa como responsáveis pelo despertar da consciência dos sujeitos da comunidade para o seu papel na sociedade e seus direitos. Fruto desse processo, em 1997 Jamary foi reconhecida pelos órgãos oficiais do Estado como área de Assentamento quilombola.

No enunciado, a comunidade de Jamary dos Pretos é referenciada como “Quilombo Jamary dos Pretos”, rompendo com a ideia de que o termo “quilombo” seria de uso apenas para se referir a uma realidade do passado e não às situações dessas comunidades no presente.

Ocorre que, nesse trabalho antropológico, os pesquisadores levam para os sujeitos as categorias oficiais de denominação (quilombo, mocambos) e lá se deparam com formas de auto-atribuição étnica, que não coadunam com tais termos (como terra de preto, presente no nome “Jamary dos Pretos”), conforme Almeida (2008b).

O caráter de comemoração e alusão a um líder negro está no próprio título da Coleção, que se desloca da figura de Zumbi dos Palmares e recai sobre Negro Cosme, líder do movimento popular ocorrido no Maranhão no período Imperial conhecido como Balaiada.

Negro Cosme comandou os quilombolas contra as tropas militares do Duque de Caxias, conforme destacamos a partir de Assunção (2012).

A mesma estratégia utilizada para dar visibilidade à memória de Zumbi é mobilizada para falar sobre Negro Cosme: contar a história a partir de uma perspectiva não oficial. Em lugar de considerá-lo como bandido, fora da lei, rebelde, como as versões oficiais o concebem, reconhecesse-se sua bravura na condução dos quilombolas durante a Balaiada.

O lançamento do livro ocorreu não durante a semana da Consciência Negra, mas durante a I Conferência Estadual dos Direitos Humanos, no mês de janeiro de 1998. O evento também contou com a III exposição de fotografias de Wilson Marques sobre as comunidades quilombolas do Maranhão, mostrando que essa temática passa a circular no jornal em datas não fixadas pela comemoração da consciência negra.

A imagem do enunciado é a mesma presente na capa do livro e mostra três garotos de Jamary sentados em uma cerca de madeira, feita para prender o gado no curral em períodos de estiagem, para evitar que morram de fome e de sede ou que sejam roubados nos pastos em que ficam soltos nos períodos chuvosos. Ao fundo, vê-se uma casa de taipa na comunidade e a extensa vegetação. Repete-se uma cena que aparenta ser espontânea, mas que tem essa espontaneidade quebrada pelo olhar dos fotografados para o fotógrafo.

Na comemoração do aniversário de 207 anos da comunidade de Frechal, foi realizado um evento durante dois dias, incluindo uma missa afro em ritmo de congo.

Figura 40 - Frechal completa 207 anos



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 24 de setembro de 1999, nº 13.555, p. 5 (Estado)

O então presidente da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (ACONERUQ), Ivo Fonseca, ao ter autorização para exercer a função enunciativa (FOUCAULT, 2008a), afirmou que a comunidade não conhecia os hinos tradicionais da igreja, por isso celebrava a missa à sua maneira. A festa de aniversário estava sendo realizada há 14 anos, e, para tanto, em algum momento foi necessário estabelecer uma data comemorativa. Essa festa configura-se como uma tradição inventada, uma criação dos sujeitos da comunidade, como estratégia de afirmação identitária e de pertencimento étnico e territorial. É por esse ato que se liga o sujeito à terra, mobilizando narrativas que possam comprovar a posse do território ocupado, a despeito das disputas com outros pretensos donos.

Isso é feito pelo resgate da memória, que concebe Frechal como símbolo de resistência, narrando a história da comunidade, referindo-se a ela como Quilombo, e (re)citando (COURTINE, 2006) o discurso de que a posse das terras trouxe benefícios e mais consciência de direitos.

A imagem desse enunciado é a mesma que aparece em outros. Nele, aparecem moradores de Flechal colhendo arroz, com uma legenda que ressalta que essa é uma ocasião “quando até criança trabalha”. A imagem nos mostra seis adultos e duas crianças, utilizando um cesto feito de fibra de palhas da palmeira nativa para pôr o material colhido. Inscrita na série de imagens vistas até aqui, nessa há uma regularidade na forma como os sujeitos olham para o fotógrafo e estão com os corpos cobertos para se protegerem do sol e dos insetos somente quando estão trabalhando. Assim, quem tem o direito de enunciar seleciona esses momentos para produzir uma história desses sujeitos como seres produtivos.

Assim, neste capítulo, discutimos o modo de enunciar (FOUCAULT, 2008a) o sujeito quilombola nas páginas de O Estado do Maranhão, analisando os enunciados que fazem parte do primeiro recorte temático. Vimos que o referido jornal enuncia esse sujeito perpassando os temas da liberdade, ligado ao acontecimento da proximidade do centenário do fim do regime escravista, da resistência, da consciência negra e da conquista de direitos sociais, ligados aos acontecimentos do fim da ditadura militar e do movimento nacional Constituinte.

No primeiro caso, a liberdade dos negros do regime escravista é concebida como um ganho, uma benesse concedida pela princesa Izabel, quando da assinatura da Lei Áurea em 1888. Essa versão oficial passa a ser contestada nas páginas desse mesmo jornal por outra versão, engendrada no interior da militância negra, nas discussões de pesquisadores ligados a

instituições educacionais, jurídicas, políticas e a movimentos sociais e políticos, fazendo emergir outro regime de verdade (idem, 2013g).

Nesse segundo caso, o tema da “liberdade concedida”, que fez circular enunciados no dia 13 de maio, comemorado como o dia do negro, dá lugar ao tema da resistência negra, fazendo com que emerja o tema da conquista da liberdade pelos negros em um longo processo de lutas, das quais a formação do Quilombo de Palmares é o símbolo utilizado como estandarte, e seu líder, Zumbi, elevado à condição de representante da consciência negra. A data escolhida para a celebração da consciência negra passa a ser 20 de novembro, dia da morte de Zumbi dos Palmares em 1695, em lutas pela liberdade dos negros escravizados. Essa data representa um dia para celebrar as memórias das lutas do passado e também para lutar por direitos no presente, em vista das condições em que vivem os negros até a atualidade.

Há, nessa série, enunciados que expressam um jogo de verdade (FOUCAULT, 1998) sobre a história de Zumbi dos Palmares, nos quais o sujeito que enuncia se coloca como porta-voz de uma história verdadeira e única, levando o leitor a crer que o jornal é um veículo “da” verdade, e deve ser lido como documento, e não como monumento. Ele crê que o enunciado produz uma história objetiva e que se pode alcançar a verdade pelo texto.

O modo de enunciar o quilombola pondo em destaque a luta por direitos será a tônica dos enunciados que compõem nossa última série enunciativa, mas é gestado nos enunciados que circulam no final do século XX. Ocorre que, no século XXI, ao tratar dos direitos sociais do sujeito quilombola, o jornal o faz de uma maneira que põe em evidência muito mais a concessão do direito em si do que o processo de luta, como se fosse uma classe privilegiada.

Esses enunciados também evidenciam uma série de lutas que os quilombolas travam contra o sistema capitalista e o neoliberalismo, pois suas terras de uso comum (ALMEIDA, 2008b) são ameaçadas de desapropriação para serem utilizadas por empresários que consideram a forma de manejo desses sujeitos ultrapassado e que poderiam ser utilizadas para atividades produtivas que possam gerar lucros. No interior dessas disputas, os quilombos se constituem em um tipo de heterotopia (FOUCAULT, 2001) no qual estão os sujeitos que estão à margem da sociedade capitalista.

Além disso, no que concerne à modalidade enunciativa (idem, 2008a), o sujeito quilombola não é uma voz autorizada a produzir enunciado e, poucas vezes, é convocado a falar nesse dispositivo midiático. Vemos, por outro lado, que pesquisadores têm autorização para falar sobre o quilombola, porque têm *status* institucional: falam em nome de uma universidade, da mídia, de uma entidade não governamental, ou um órgão de governo, e têm *status* científico para exercer a função enunciativa mobilizando saberes institucionalizados.

Já o sujeito quilombola, não tendo autorização para enunciar, é colocado em visibilidade no dispositivo midiático e se torna uma atração em museus, universidades, praças públicas, nos quais as suas manifestações culturais ecoam como símbolo da sua resistência na luta por direitos ou são apropriadas como simples objeto de consumo e entretenimento. As imagens nas quais vemos os corpos desses sujeitos expostos ao olhar sem camisa são uma expressão das suas lutas contra o capitalismo, pois revelam que, ao elaborar formas de resistência ao dispositivo colonial e modos de existência baseados na coletividade e no convívio comunitário, esses sujeitos são privados do acesso a bens materiais elaborados no interior do sistema capitalista, como roupas e calçados.

Por fim, resta dizer que há alguns enunciados que tratam da realização de encontros de comunidades quilombolas que estão no limiar entre a comemoração da liberdade ou a rememoração das lutas de Zumbi dos Palmares como símbolo de Consciência Negra, da qual tratamos na análise dessa primeira série enunciativa, mas que deixaremos para discutir na análise da última série enunciativa, porque tratam de uma prática de resistência e subjetivação na qual os sujeitos quilombolas realizam uma experiência de si, ou seja, da organização para lutar por direitos sociais. Nesse sentido, feitas essas discussões, passaremos à análise do segundo grupo de enunciados que compõe o *corpus* dessa pesquisa.

5 O SUJEITO QUILOMBOLA E O CENTRO DE LANÇAMENTO DE ALCÂNTARA

Neste capítulo, analisaremos a segunda série enunciativa (FOUCAULT, 2008a) de nossa pesquisa, que organizamos a partir da regularidade temática dos conflitos envolvendo os quilombolas do município maranhense de Alcântara¹⁴ e o Centro de Lançamentos de foguetes implantado nesse município, pela Aeronáutica, desde a década de 1980.

Para que possamos compreender as disputas agrárias nesse município, envolvendo os habitantes das comunidades quilombolas e o CLA, assim como os demais conflitos envolvendo outras comunidades quilombolas, indígenas e demais terras de uso comum, situaremos o processo de formação da estrutura agrária do Maranhão, tratando de sua ocupação pelos sujeitos ao longo do tempo e dos embates envolvendo os habitantes de comunidades tradicionais e os empreendimentos agroindustriais e espaciais.

Em seguida, analisaremos os enunciados que compõem nosso *corpus*, discutindo as estratégias discursivas empregadas na discursivização do conflito territorial, que abrange a restauração do patrimônio arquitetônico de Alcântara em ruínas, o destaque das vantagens em termos de economia que a implantação do CLA acarretará e os prejuízos que pode trazer o embargo das obras de expansão desse centro de lançamentos.

5.1 A formação dos territórios quilombolas de Alcântara: um olhar antropológico

O território maranhense foi ocupado de modo desigual: no século XVII, os colonos portugueses e os escravizados africanos fixaram-se no litoral. Seus descendentes se espalharam pelos lados oeste e leste e depois pelos vales dos rios Itapecuru, Pindaré, Mearim e Munim. No século XVIII começou a ocupação pastoril, quando criadores de gado saídos das áreas açucareiras, em busca de terras para seu gado pastar, percorreram o interior da Bahia e do Piauí, até chegar ao Maranhão, onde encontraram terras propícias (ARAÚJO, 2015).

Já a constituição das territorialidades quilombolas não se fez em forma contínua e evolutiva, mas por processos descontínuos, atestados por vastas referências bibliográficas (ALMEIDA, 2006). Esse processo possui como acontecimentos a “abolição da escravatura indígena”, em 1755, a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, a tomada das

¹⁴ Alcântara faz parte da região metropolitana de São Luís, capital do Maranhão, da qual fica distante 30 km, divididos pelo Golfão Maranhense. Possui uma população de 21.652 habitantes, numa área de 1.457,96 km². No passado, era habitada por índios Tupinambás e chamava-se *Tapuitapera*. No século XVII, foi ocupada por Franceses e, posteriormente, por portugueses, que expulsaram aqueles. Em 1648, foi elevada à condição de vila de Santo Antônio de Alcântara, sede da Capitania de Cumã.

fazendas da Companhia de Jesus, a desagregação das fazendas de algodão, a partir do final do século XVIII, a “abolição da escravatura pela Lei Áurea”, em 1888, a implantação da base de Alcântara, a partir de 1980, a Constituição de 1988, com o artigo 68 dos ADCT, marcando rupturas e descontinuidades (FOUCAULT, 2008a) em distintas temporalidades.

A estrutura agrária de Alcântara possui particularidades históricas e étnicas que a distinguem de outras regiões da Amazônia e do Nordeste. As razões para isso estão nas variadas concessões de terras em Alcântara com estabelecimentos agrícolas, com base no trabalho cativo e na monocultura algodoeira, com benefícios financeiros e mercantis fornecidos pela Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão.

O Marquês de Pombal desarticulou as capitanias hereditárias, confiscou as terras das ordens religiosas e expulsou os jesuítas, ampliando os estabelecimentos agrícolas. Alcântara viveu um rápido apogeu e um abrupto declínio dos estabelecimentos agrícolas de cultivo do algodão, a partir da extinção da Companhia Geral. Soma-se a isso a alta dos preços propiciada pela expansão da indústria têxtil britânica e pela independência das colônias inglesas.

Essa desagregação das lavouras em Alcântara também se deve à sua não industrialização, processo já ocorrido nas lavouras de cana-de-açúcar do Nordeste e nas plantações de algodão dos Estados Unidos, após a Guerra de Independência (1775-1783). A forma de uso do solo, com queimadas das matas para plantio de algodão e cana-de-açúcar durante longos anos, foi outra razão para isso. Dessa forma, Alcântara teria conhecido apenas fazendas, e não *plantations* (monocultora de exportação), como outras regiões e países.

No que concerne às datações das fugas dos donos dos empreendimentos agrícolas e do desmoronamento das benfeitorias, Almeida (2006) afirma que são variantes. As ordens religiosas teriam sido as primeiras a ter seus bens confiscados e/ou transferidos ao Estado a partir de 1759, com os jesuítas, e a partir de 1891, com os Carmelitas.

A partir de 1778, com a extinção da Companhia Geral de Comércio, começa a ocorrer a derrocada das fazendas de algodão, completada em 1819, com a queda dos preços desse produto no mercado internacional, agravando-se com os débitos contraídos pelos sesmeiros junto a comerciantes na compra de escravizados. Os sesmeiros de Alcântara iniciaram a solicitação de registros das cartas e datas e de sesmarias seis meses após a demissão de Marquês de Pombal, em julho de 1777 e um ano antes da extinção da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Os sesmeiros posicionavam-se contrários ao monopólio da Companhia e temiam a elevação das dívidas contraídas junto a ela.

A morte do Rei D. José I, em fevereiro de 1777 e as campanhas contra Pombal caracterizaram a “viradeira”, com possibilidades de novas concessões de terras e revisão de

outras. Os registros régios de terras foram expedidos em nome das famílias da aristocracia alcantarense, nobreza cuja riqueza e prestígio se expressava no número de escravizados que alegavam possuir, quantidade de terras que diziam deter, sobrado que possuíam e nas relações comerciais mantidas com a Companhia Geral de Comércio e comerciantes de São Luís.

Algumas terras pretendidas como devolutas e que incidem nas áreas de quilombolas atualmente são registradas como sesmarias nos anos 1777/1787. De acordo com Almeida (2006), há referências a “mocambo”, “enseada grande do lago dos fugidos”, “lago do mocambo” e “mocambo dos negros fugidos”, que fazem crer que as sesmarias foram concedidas em territórios já ocupados por quilombos.

Esse mesmo autor esclarece que há, na documentação fundiária da burocracia colonial, uma sinonímia entre “mocambo” e “fugidos”, utilizados como topônimos, referindo-se, portanto, ao nome próprio de um lugar ou de um acidente geográfico e não a um grupo social que esteja efetivamente ocupando as terras. Dessa forma, “a concessão de sesmarias a partir de 1755 é posterior, portanto, à incidência de quilombos na região, cujos primeiros registros burocrático-administrativos, efetuados pelo governador geral do estado do Maranhão Fernão Carrilho, datam de 1701” (idem, p. 106).

O aforamento foi sendo instituído pelos sesmeiros quando eles detinham apenas o controle formal das terras, como estratégia para adiar o acesso de escravizados e alforriados, livre e direto, à terra. Com a independência, é aprovada a Resolução do Reino nº 76, ordenando suspensão dos atos de concessão de sesmarias, e, em 1850, a Lei de Terras nº 601, de 18 de setembro, reestruturando formalmente o domínio das terras, caracterizando a posse de terras devolutas pelo Reino (idem).

Mesmo os sesmeiros não tinham a posse das terras. Eles recebiam uma concessão régia. Após a extinção desse sistema, em 1823, foram colocados na condição de posseiros até a Lei de Terras de 1850. Em 1847, houve incentivo à inovação tecnológica dos engenhos pelo governo provincial, sem êxito. Nos anos de 1860/70 já estavam praticamente falidos.

Entre as mudanças na legislação de terra no período republicano, destacam-se o Decreto nº 451B, de 31 de maio de 1890, que estabeleceu novos critérios de registro e transmissão de imóveis, e o Art. 64 da Constituição de 24 de fevereiro de 1891, que destinou as terras devolutas à administração dos governos estaduais.

Vimos, no capítulo dois desta tese, que o sistema de repressão à força de trabalho nas fazendas estava fragilizado desde o século XVIII. Enquanto muitos escravizados do Vale do Itapecuru eram vendidos para fazendas de café do centro-sul do país, os de Alcântara ganhavam cada vez mais autonomia. Nesse momento, conforme Almeida (idem), com base

em documentações consagradas e reconhecidas pelos principais historiadores maranhenses, o principal núcleo de ação dos quilombolas foi no Turiaçu, que também é o marco da história desses sujeitos no Maranhão. As autoridades Imperiais temiam a ação dos quilombolas das matas do Turiaçu, que se consolidaram como um sistema produtivo contrário ao escravismo em áreas consideradas pelas forças repressoras como ainda das antigas fazendas.

Com a escassez de mão de obra escrava no século XIX, os fazendeiros investiram na ação de milícias para capturar escravizados nos quilombos, que passa a ser visto como depósito de mão-de-obra. Com isso,

a legislação provincial maranhense procede a uma revisão no conceito de quilombo, estreitando-o severamente e adequando-o às novas necessidades produtivas. Afasta-se da quantidade mínima de escravos fugidos, requerida nos dispositivos coloniais, que correspondia a cinco, reduzindo-a drasticamente para dois. Os mecanismos repressivos aumentam e o quilombo passa a ser definido pelo “escravo aquilombado”, restringindo o sentido de reunião tão recorrente na documentação administrativa colonial (ALMEIDA, 2006, p.131, grifos do autor).

Nas regiões próximas a Alcântara, o combate aos quilombos foi concomitante ao recrutamento obrigatório para as guerras. As tropas de linha, ao irem abater os quilombos, muitas vezes saqueavam suprimentos e víveres de comerciantes e segmentos mais remediados dos povoados. Esses casos de rapina promovidos pelas tropas de linha indispunham os habitantes dos povoados com as tropas e os aproximavam dos quilombolas, com os quais mantinham relações comerciais, e os avisavam da chegada das tropas. Havia o estabelecimento de relações sociais vastas entre os povoados erigidos sobre as ruínas das fazendas e os quilombos (idem).

Quanto à datação das terras das ordens religiosas, pode ser encontrada em vasta documentação, em virtude de questões judiciais entre Igreja e Estado, desde 1759, quando da ascensão de Pombal ao poder, até 1883, com o fim do regime do Padroado. Os bens pertencentes aos jesuítas da Companhia de Jesus foram confiscados pelo Marques de Pombal, fazendo-os abandonar seus estabelecimentos agrícolas em 17 de junho de 1760. Em 1761 o governador e capitão-geral do Maranhão, Joaquim de Mello e Pova, propôs à metrópole que se aproveitasse o material das benfeitorias para as obras do paço governamental em São Luís.

As fazendas, não sendo facilmente vendidas, deram origem a povoados ou foram apossadas por proprietários de engenhos, que, em seguida, faliram. Foram sucessivos empreendimentos erguidos sobre uma mesma fazenda, acumulando insucessos na produção

de algodão e madeira, no final do século XVIII, e de açúcar bruto, no final do século XIX. As benfeitorias dos jesuítas em São João de Cortes ficaram sob domínio dos indígenas desde 1760, abrigando também escravizados fugidos em um local destinado, principalmente, à produção de alimentos como a farinha em uma economia de subsistência familiar.

Os jesuítas pertencentes às ordens dos franciscanos, carmelitas e mercedários, mesmo não tendo sido alvo da expulsão promovida por Pombal, tiveram seus imóveis arruinados no século XIX. As fazendas da ordem dos Carmelitas Descalços, incluindo o convento, olaria e terras, foram à bancarrota em 1821.

As terras de Santa Tereza, em Itamatatiua, Alcântara, possuem inúmeros registros de quilombos desde meados do século XIX, os quais foram reprimidos em 1837, mas não destruídos. Em 1835, a Ordem dos Carmelitas de Alcântara doou seus bens ao governo provincial maranhense, quando não conseguia mais controlar suas terras. Os 160 escravizados passaram a produzir livremente nas terras, consideradas pouco produtivas pelo clero.

O convento da Ordem de Nossa Senhora das Mercês possuía duas fazendas, com posse de terras e gado, perdidos a partir do início do século XIX. Com o seu fechamento, em 1850, depois de falecido seu último administrador, tendo ficado a cargo do capitão João Vidal de Souza, os 84 escravizados das duas fazendas passaram a desenvolver uma agricultura familiar.

Almeida (2006) atesta a existência de referências a quilombos, em um parecer de 1862, com o termo “indisciplina”, indicando o reconhecimento de que a formação de quilombos era uma resistência às tentativas de docilização e inserção dos negros em atividades produtivas compulsórias. A pedido, feito por meio de ofício, os superiores da ordem concederam a incorporação dos escravizados que estavam no Convento das Mercês, em São Luís, às fazendas da Ordem do Carmo, em Alcântara, em 1870, uma forma de reutilização da força de trabalho ideal na manutenção do dispositivo colonial (NEVES, 2015).

Após entrevistar os quilombolas de Alcântara, Almeida (2006) constatou que as terras das antigas fazendas das ordens religiosas, ocupadas por ex-escravizados e quilombolas, são denominadas, atualmente, pelos que nelas vivem e pelos circundantes, como “terras de santo”, “terra santista”, “terras da santa”, “terras de santíssimo” e “terras de santíssima”, coexistindo com as denominações “terras de preto” e “terras de caboclo”. De acordo com esse autor,

antes mesmo de terem permanecido como patrimônios de ordens religiosas, elas constituem, portanto, terras que foram de fato ocupadas por escravos, alforriados, libertos pela lei de 1755 e escravos fugidos de fazendas, os quais, de maneira independente ou através de aforamentos simbólicos, como

afirma B. de Mattos (1861:34), aí construíram sua autonomia social e econômica em face do poder senhorial (ALMEIDA, 2006, p. 80).

São essas terras que constituem o território étnico ocupado pelos quilombolas, que reivindicam sua posse, em face da expansão do CLA, evidenciando um preenchimento estratégico do dispositivo (FOUCAULT, 2013d), na medida em que essas terras, não podendo mais produzir riquezas para manter o dispositivo colonial, são doadas ou ocupadas por quilombolas, que passam a produzir para a sua subsistência e, mais tarde, alvejadas por empreendimentos desenvolvimentistas que atualizam as funções desse dispositivo.

Apesar das diferentes trajetórias de constituição dessas terras, todas são caracterizadas pelo uso comum dos recursos naturais e isso passa por transformações em decorrência das relações estabelecidas entre os agentes sociais, suas comunidades, com as igrejas e o Estado (ALMEIDA, 2006). Essas trajetórias de formação passam pela desagregação dos empreendimentos das ordens religiosas, entre 1758 e 1821, das fazendas de algodão, entre 1778 e 1819, dos engenhos de açúcar, entre 1870-1882, bem como dos conflitos sociais que daí derivam, que foram constantes entre as comunidades e os chamados brancos e também decorreram dos remanejamentos de diferentes povoados para um mesmo território étnico.

Com a desagregação dessas fazendas, surgiu a pequena agricultura, com relações de subordinação entre escravizados e camponeses e um protocampesinato escravo. Com a desorganização da produção de algodão e o abandono das fazendas pelos senhores, estes venderam telhas das casas grandes destruídas, desmontaram meios de trabalho e benfeitorias, restando apenas ruínas. Isso resultou no surgimento de pequenos produtores agrícolas com autonomia produtiva, desenvolvendo práticas de uso comum dos recursos naturais, relativamente livres da dominação senhorial.

Essa camada de pequenos agricultores era formada por escravizados, índios desaldeados, ex-escravizados e alforriados e escravizados fugidos. Intensificam-se as articulações entre quilombolas e escravizados das fazendas arruinadas. As repressões aos quilombos se reestabeleceram, mas logo foram concentradas no combate aos quilombos dos Vales do Itapecuru e do Parnaíba, com a guerra da Balaiada.

Nas primeiras décadas do século XX a forma desigual de povoamento do Maranhão, da qual falamos no início desse capítulo, foi encarada como um entrave para o seu desenvolvimento: havia pouca população e uma estrutura viária precária que isolava os núcleos urbanos. A economia era baseada na exportação principalmente do algodão. O

transporte fluvial dificultava a ocupação de terras virgens, com fertilidade já reduzida devido à forma de derrubada e queimada para plantio de lavouras nas terras vizinhas aos rios.

Em termos de economia, ao norte do estado havia a monocultura de exportação e ao centro-sul as fazendas de gado. Já a oeste, havia a presença indígena na orla da Floresta Amazônica, que o governo desconsiderava, tomando os espaços por eles ocupados como vazios e que precisava ser ocupado para gerar economia (ARAÚJO, 2015).

Nessa época, o Maranhão tinha uma participação mínima no comércio exterior brasileiro, se considerado o expressivo desenvolvimento cafeeiro do Centro-Sul do país. O desenvolvimento industrial e o comando do poder político ficaram nas mãos dessa burguesia industrial cafeeira. Desse modo, a industrialização do campo se fazia necessária para inserir o Maranhão no processo de consolidação do capitalismo.

As questões Agrárias permearam esse processo de modernização, que esbarrava nas estruturas agrárias que legitimavam o poder oligárquico. A colonização era uma forma de enfrentar essas barreiras sem travar embates com a classe produtora, mantendo os velhos latifúndios. Esse processo se inicia durante o período ditatorial conhecido como Estado Novo (1937-1946), promovendo transformações econômicas no Maranhão.

Nesse estado, a política de colonização implantou a Colônia Agrícola Nacional de Barra do Corda, no município homônimo, situado na região do Alto Mearim (ver figura 3), que foi classificada como uma área pouco povoada, apesar da presença de populações indígenas, que frequentemente entravam em conflito com a colonização branca (idem).

O município de Barra do Corda possuía um histórico de tensões entre as populações indígenas e os criadores de gado, que culminaram com o “massacre de Alto Alegre” e o “massacre da Aldeia Canela”. Com a diminuição do território indígena, havia menos espaço para a caça, o que os levava a abater o gado, resultando em tensões com os criadores.

Havia uma ação anti-indigenista por parte do estado, que objetivava consolidar uma economia capitalista. As aldeias indígenas foram expropriadas ou transferidas para outros locais. Os criadores de gado, temendo perder sua terra com a demarcação das terras indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ameaçavam agentes desse órgão e enviavam telegramas ao presidente da República solicitando providências para barrar a demarcação.

A criação da Colônia Agrícola era mais uma forma de consolidar segmentos sociais não indígenas frente ao processo demarcatório, interrompido em 1941 e só retomando em 1950. Isso revela, também, a intervenção dos criadores de gado junto ao poder político.

Em 1930, Getúlio Vargas destacou a necessidade de reformular a estrutura agrária do país, mas, quando ocupou a presidência, teve cautela em fazer isso. O máximo que fez foi

promulgar o Decreto-lei nº 6.569 de 1944, que exigia comprovação de título de propriedade por parte dos fazendeiros. Tal projeto foi rejeitado pela Sociedade Rural Brasileira e arquivado no Ministério da Justiça (ARAÚJO, 2015).

Isso mostra que o Estado continuava submetido aos interesses da classe produtora rural. Com isso, em lugar de combater o latifúndio, houve um incentivo à ocupação de áreas tidas como vazias por meio de projetos de colonização, cujo objetivo era transferir das áreas urbanas para as áreas interioranas grandes massas demográficas, formadas por sujeitos desajustados economicamente, desempregados emigrantes das secas. Além disso, objetivava ampliar o número de proprietários e expandir a produção para alimentar o mercado interno.

Nesse período, o ideal de industrialização fazia frente ao caráter agroexportador do Brasil, numa tentativa de promover a formação de um estado capitalista que resultou em grandes desigualdades decorrentes, dentre outras coisas, da dominação latifundiária (idem). A intenção governamental de promover a interiorização do processo de modernização encontrava obstáculo na estrutura agrária que perpetuava poderes oligárquicos regionais, desconsiderava a presença indígena em localidades que foram tidas como vazias, além de não levar em conta o direito de posse de comunidades tradicionais e famílias ocupantes de imóveis rurais, ocasionando conflitos agrários.

A industrialização econômica era a principal pauta governamental no período em questão, e a economia do Brasil era exportadora de matérias-primas, a administração política do Estado controlada por produtores rurais, o que justificava o discurso desenvolvimentista nesse cenário. Além dos proprietários agrários que se perpetuavam na cena política, havia a entrada em cena de uma burguesia industrial, camadas médias urbanas e proletariados.

O dilema entre levar o progresso até o campo ou manter os latifúndios para garantir apoio político dos produtores rurais, em uma estrutura fundiária marcada pela concentração, pelo patrimonialismo e pelo abandono do homem do campo era um entrave ao processo de modernização, marcando o surgimento da Questão Agrária no Brasil.

Almeida (2006) registra que, entre 1975 e 1976, houve a tentativa pelo governo estadual de estabelecer essas políticas de colonização em Alcântara, com o desmembramento das terras e considerá-las como devolutas. Já entre 1978 e 1979, houve tentativa de grilagem das terras de Santa Teresa. Na ocasião, os moradores dos povoados destruíram as cercas de arame farpado ilegalmente construídas.

No começo dos anos 80, período de ditadura militar no Brasil, Alcântara foi escolhida pelo Ministério da Aeronáutica para sediar a base de lançamento de foguetes, com previsão

para operar em 1989. Após isso, é determinada, arbitrariamente, a retirada dos habitantes dos seus territórios para a implantação do CLA, com objetivo científico, tecnológico e militar.

Os discursos acerca da cidade, produzidos pela escrita midiográfica (MENESES, 2014) de O Estado do Maranhão, giravam em torno de seu passado histórico, que a fez ser considerada como Patrimônio Histórico Nacional, em 1948, da luta das comunidades remanescentes dos quilombos por direito territorial e pela autodeterminação étnico-racial e da modernização de Alcântara, trazida pela base espacial, como discutiremos a seguir, pela análise da segunda série enunciativa (FOUCAULT, 2008a) dessa pesquisa.

5.2 “Das ruínas à modernização”: as estratégias de discursivização dos conflitos entre os quilombolas de Alcântara e o CLA

O conceito de estratégia aparece nos textos de Foucault com pelo menos dois sentidos. Primeiro, como uma das quatro regras de formação no conjunto das quais se exerce a função enunciativa (formação das estratégias), constituindo-se em temas ou teorias formadas pelo agrupamento de objetos e tipos de enunciados (idem). Já a segunda acepção tem a ver com o conceito de poder, o seu modo de exercício, que constitui um modo de ação de alguns sobre outros. Para Foucault (2009), as relações de poder ocorrem em antagonismo de estratégias.

Estamos compreendendo aqui estratégia discursiva como a utilização de técnicas de sistemas de signo e técnicas de poder, pois objetivam a significação como forma de agir sobre a conduta do outro, e também de técnicas de si, já que é por essas técnicas que se age sobre si mesmo, sob a ação do outro (idem, 2004d).

O sujeito que enuncia no jornal utiliza essas técnicas para dominar os sujeitos com os quais se relaciona (o leitor, a sociedade mais ampla) pelo agenciamento de signos com os quais realiza diversos procedimentos discursivos, como explicar, para agir sobre o outro. O funcionamento das estratégias discursivas no dispositivo midiático atua como uma forma de objetivação e subjetivação para a construção de identidades para o sujeito quilombola.

Assim, o discurso, como estratégia, é uma arma no campo de batalha que são as relações entre parceiros (idem, 2002). O que está em jogo nessa luta é o privilégio de produzir sentidos e verdades, já que a ordem do discurso (idem, 2007) permite que poucos falem.

Embora tentássemos reagrupar essa série enunciativa (idem, 2008a) em torno das diferenças que existem no interior da regularidade temática maior que a caracteriza, que é o tema dos conflitos entre os quilombolas e o CLA, percebemos que haveria um prejuízo para a nossa discussão, pois há temas que perpassam todos os enunciados, mais de um tema

presentes em um mesmo enunciado, além de temas que aparecem em um enunciado e demoram muito tempo para reaparecer, o que dificultaria a inserção dos enunciados em um ou outro tópico. Mesmo assim, cabe dizer quais são os temas presentes nos diversos enunciados.

Trata-se de quatro temas, com predominância de alguns nos enunciados entre parênteses: a) vantagens da implantação do CLA (42, 48, 59, 60, 61, 73); b) mobilização dos quilombolas pela permanência nas terras (43, 44, 46, 47, 48, 49, 53, 54, 55, 56, 57); c) restauração do patrimônio arquitetônico de Alcântara (44, 45, 58, 60, 61, 62); d) prejuízos financeiros com a não implantação/ampliação do CLA (49, 50, 51, 59, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73). Compreendemos que o tema “b” é transversal a todos os enunciados, ainda que seja como enunciação interdita, em um espaço preenchido por outros enunciados.

Assim, diferente da análise da série enunciativa (FOUCAULT, 2008a) anterior, aqui, nossas discussões serão orientadas pela sucessão dos conflitos entre o CLA e os quilombolas ao longo do tempo. Nesse sentido, ao colocar em visibilidade a implantação do Centro de Lançamento de Foguetes de Alcântara, no dia 21 de novembro de 1982, o dispositivo midiático alinha-se àqueles que desejam o desenvolvimento científico e tecnológico, apagando das curvas de visibilidade e dizibilidade (DELEUZE, 1996) a existência desses sujeitos no espaço que passará a ser alvo de disputas territoriais.

Figura 41 - Alcântara e a tecnologia brasileira



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 21 de novembro de 1982, nº 4113, p. 7

O anúncio da construção do Centro de Lançamento em Alcântara ocorreu em uma palestra do Coronel Armando Monteiro, diretor executivo do grupo de implantação do centro, sujeito autorizado a enunciar e que explicou para um grupo de economistas, na UFMA, as razões da escolha do Maranhão como sede da base, em um contexto em que o Brasil tinha como *slogan* “missão espacial completa”, que traduzia o primeiro programa espacial do país, iniciado nos anos 1970, que incluía a implantação do Centro Espacial de Alcântara (CEA)¹⁵, conduzida pelo Departamento de Pesquisa e Desenvolvimento Aeronáutico (DEPED), por intermédio do Grupo de Implantação do Centro Espacial de Alcântara (GICEA).

Essas razões para escolha do Maranhão para sediar o CLA são vistas, nesse espaço discursivo, como vantagens e serão intensamente (re)citadas (COURTINE, 2006) em outros enunciados, como um jogo estratégico (FOUCAULT, 2009) para justificar a necessidade de implantação e expansão do CLA, quais sejam: a proximidade com a Linha do Equador, que daria uma economia de combustível de até 25%, a delimitação com o mar ao norte, permitindo lançamentos na órbita polar inabitada, o clima com regime de chuvas bem definido, entretenimento e cultura, escolas, infraestrutura básica e apoio logístico.

Ao elencar essas características como forma de defender a implantação e a posterior ampliação do CLA, o sujeito que enuncia nesse jornal, ou o grupo familiar-político-empresarial que por ele responde, defende a importância da base para Alcântara, o Maranhão e o Brasil, contribuindo para a produção de um regime de verdade (idem, 2013g) que contraria os direitos das populações quilombolas.

No âmbito do jornal O Estado, esse enunciado inaugura um modo de enunciar no qual a base espacial representa o desenvolvimento do país no campo da ciência e da tecnologia, desconsiderando os impactos desse projeto para os sujeitos quilombolas que habitam a região escolhida para sediar o CLA, que sempre foram considerados como pertencentes a uma sociedade isolada e atrasada para o sistema colonial e suas formas atualizadas, que concorrem para a consolidação do sistema capitalista.

No enunciado, não há qualquer referência à existência de quilombolas nessa região. Por outro lado, o Coronel Monteiro, sujeito que tem *status* para enunciar nesse domínio midiático, classifica Alcântara como “porta espacial brasileira”, um local para abrigar um parque industrial que poderá alimentar as indústrias em órbita espacial no futuro. É dessa forma que o jornal se posiciona em favor da implantação da base, ao eleger quem merece falar

¹⁵ Depois transformado em Centro de Lançamento de Alcântara por decreto do presidente da República.

e quem deve ser interdito do direito de enunciar, permitindo que o Coronel diga que a base não teria por função lançar mísseis, como estaria sendo dito por “setores desinformados”¹⁶.

Ao destacar os aspectos científicos desse projeto, o jornal O Estado expõe que o que está em jogo nesse processo de implantação do CLA é uma busca de desenvolvimento por intermédio da ciência e da tecnologia, que significaria não ser mais dependente da tecnologia de outro país e a saída da condição de país exportador de matéria-prima para esse setor.

Assim, as noções de independência, autonomia e soberania se fazem presentes na fala de Monteiro, acionando argumentos em que se opõem países desenvolvidos e subdesenvolvidos; países do bloco dominador da tecnologia e países do bloco dominado. O Brasil estaria lutando para sair desse segundo bloco com a ação do Ministério da Aeronáutica de promover o desenvolvimento do país nas atividades aeronáuticas e espaciais, com a criação do Instituto de Tecnologia Aeronáutica (ITA) para formar “massas de cientistas”, de institutos de pesquisas, como o Instituto de Aeronáutica e Espaço (IAE), o Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento (IPD), e o Instituto de Engenharia Aeronáutica (IEA), da Empresa Brasileira de Serviços Aeroportuários (EMBRAER) e com pesquisas no campo espacial.

Além de ter *status* para enunciar no interior desse veículo midiático, o Coronel Monteiro é também colocado em visibilidade nas duas imagens do enunciado, nas quais conversa sobre a implantação do CLA com os economistas interessados nesse projeto desenvolvimentista e com outras autoridades, na UFMA. Essas imagens, na sua aparente transparência, mostram-nos que são esses os sujeitos que tomam as decisões que afetam a vida daqueles que são excluídos da enunciabilidade e da visibilidade no aparelho de comunicação. Trata-se de uma estratégia do produtor desse enunciado de construir uma história de desenvolvimento para o estado do Maranhão, apagando dela os quilombolas, que só aparecerão aí quando o conflito já estiver consolidado e como problema a ser resolvido.

Dessa maneira, esse enunciado possui um efeito de raridade (FOUCAULT, 2008a), pois se produz em um jogo entre quem pode e quem não pode enunciar e ser visto no domínio discursivo da mídia de O Estado do Maranhão, autorizando determinados sujeitos e excluindo os quilombolas. É possível que esse sujeito tenha sido autorizado a enunciar em outros veículos, mas nesses enunciados que nos interessam em particular, não é o que ocorre.

Nesse mesmo ano de 1982 foi firmado um Protocolo de Cooperação entre o Ministério da Aeronáutica, o estado do Maranhão e o município de Alcântara. Por esse acordo, coube ao Maranhão a responsabilidade pelo deslocamento das populações da área que sediará o CLA,

¹⁶ Essa questão levará o Jornal O Estado do Maranhão a produzir outro enunciado, em 03 de maio de 1983 explicando que o Centro de Alcântara não teria objetivo bélico.

que resultou em um decreto desapropriatório e nas tensões constantes entre quilombolas e CLA, visto que a existência de quilombolas na região representava um entrave para a consecução do projeto desenvolvimentista. Esse aspecto foi apagado do enunciado anterior, e só emerge em um enunciado do mês de abril de 1983, no qual o sujeito que enuncia no Jornal O Estado fala do remanejamento de 500 famílias como uma possibilidade.

Figura 42 - Cerca de 500 famílias podem ser remanejadas em Alcântara



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 24 de abril de 1983, nº 4.121, p. 2

Nesse momento, o GICEA estava desenvolvendo estudos, com apoio do Estado, para implantar as agrovilas e remanejar as famílias que estavam na área desapropriada para a implantação do campo espacial. O então governador do Maranhão, Luiz Rocha (1983-1987), deu total apoio ao projeto, firmando um acordo de cooperação com o Ministério da Aeronáutica e a Prefeitura de Alcântara. A desapropriação das áreas ocorreu no governo de João Castelo (1979-1982) e ambos os governadores pertenceram ao partido Arena, na época da ditadura militar, alinhados aos objetivos de desenvolvimento das forças armadas.

As agrovilas estavam previstas para serem concluídas em 1984, mas, até aquele momento, não tinham sido definidos os locais para a sua implantação, pois deveriam ser feitos estudos para esse fim. Já haviam sido feitos o cadastramento das áreas e a pesquisa sócio-

econômica, pela Companhia de Colonização do Nordeste (COLONE), um órgão governamental que atuou na implantação de projetos de colonização no Maranhão, faltando a análise do solo, da posição geográfica, determinação das áreas a serem implantadas, etc.

Para retirar as famílias de suas áreas, foi prometida indenização àquelas localizadas ao norte de Alcântara pelas benfeitorias feitas nas terras que estavam ocupando, concessão de novos lotes e casas de alvenaria, além de assistência social, melhoria na infra-estrutura, educação e instrução sobre técnicas agropecuárias, questão que não atendeu a todos de modo satisfatório e desencadeou conflitos que duram até o presente.

Assim, o remanejamento compulsório das populações quilombolas para as agrovilas é a retirada desses sujeitos de um espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001) que surge de uma utopia de viver em um lugar de liberdade, para serem postos em uma heterotopia de exclusão. As agrovilas funcionam como um lugar de inserção de sujeitos que não produzem lucros para o sistema capitalista, para que a área por eles habitada, em função de suas condições geográficas, dê retornos econômicos que, com a sua presença, não daria. Esse modo de funcionamento das agrovilas é semelhante à política de colonização, na qual sujeitos desajustados social e economicamente passam a ocupar um local onde podem produzir livremente, sem depender da assistência do estado.

No enunciado, a imagem de Monteiro reunido “com seus auxiliares” evoca a figura de um líder, prestes a tomar uma decisão, ao mesmo tempo em que faz ecoar a figura do herói salvador, prestes a uma possível tomada de posição em favor dos quilombolas, que possa resolver o conflito e impedir o remanejamento. Esse conflito começa a ganhar terreno quando os quilombolas de Alcântara entregam um abaixo-assinado ao Ministério da Aeronáutica, tentando impedir a desapropriação das áreas em que vivem, como mostra outro enunciado.

Figura 43 - Alcantarenses fazem apelo à Aeronáutica



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 14 de julho de 1983, nº 4188, p1

Após mostrar que os moradores pediram terra adequada para poder trabalhar na região para onde seriam remanejados, o sujeito que enuncia destaca que o Secretário de Cultura, Joaquim Itapary, falou sobre a garantia de recursos da ordem de 3 milhões de cruzeiros para a recuperação da Igreja do Carmo, em Alcântara, mobilizando uma estratégia discursiva de pôr em jogo três situações vividas nesse município: a implantação do CLA, o seu impacto para as comunidades quilombolas e a revitalização do seu patrimônio arquitetônico, símbolo do seu passado de opulência e do dispositivo colonial (NEVES, 2015), que colocou em visibilidade edificações destinadas a produzir novas subjetividades no território de domínio português.

Dessa forma, a restauração do patrimônio é uma estratégia de modernização e atualização do dispositivo colonial, munindo-se das suas linhas de atualização/criatividade (DELEUZE, 1996), que, juntamente com a implantação da base, emergem no espaço da mídia como estratégia para minimizar o remanejamento das famílias quilombolas.

No enunciado do interior do jornal, para o qual o enunciado anterior serve de chamada de capa, destacam-se os pedidos feitos pelos quilombolas:

Figura 44 - Alcantarenses fazem apelo às autoridades



Além do direito à terra para trabalhar, esses sujeitos desejavam água, praia para pescar, lugar para pasto do gado e o título de propriedade definitiva das terras por eles ocupadas, após receberem ordem para sair delas até 1984, com a assinatura de um decreto de desapropriação pelo então governador do estado, João Castelo, publicado no Diário Oficial do Maranhão em 27 de outubro de 1980, declarando utilidade pública.

Esse enunciado nos dá a dimensão do conflito entre as formas de existência dos quilombolas e as decisões governamentais em âmbito estadual e federal, desencadeando o processo de organização político dos habitantes das áreas ameaçadas pelo remanejamento. Nesse sentido, foi prometida a construção de agrovilas para remanejar as 1.700 famílias que residiam na área de instalação do Centro Espacial de Alcântara e essas elaboraram um abaixo assinado, reproduzido no enunciado, no qual se mostram temerosos em relação à vida nas agrovilas, por terem tido conhecimento de situações semelhantes na Bahia e de que promessas por lá não foram cumpridas.

Esse documento apresenta dados históricos para a compreensão da situação por eles vivida. Primeiro, os moradores só tomaram conhecimento do decreto de desapropriação em maio de 1981, ao receberem, por acaso, um recorte no Sindicato de Trabalhadores Rurais. A área desapropriada pelo decreto foi de 520 milhões de m², de um total de 1.114 milhão de m², ou seja, metade do município. O decreto também previa a possibilidade de o Ministério da Aeronáutica invocar caráter de emergência para realizar a desapropriação.

A partir da notificação da desapropriação, foi realizado, pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alcântara e a CPT, um levantamento da população e da área atingida por essa ação. Esse território foi dividido em duas áreas: uma de onde as famílias seriam removidas e outra onde a população foi autorizada a ficar.

Membros da Aeronáutica reuniram os quilombolas nas comunidades de Pepital, Cajueiro e Murudá em abril de 1983 para comunicar a desapropriação até 1984. Essa foi a motivação para a assinatura do abaixo-assinado por 241 pessoas representando 146 famílias. Houve 7 famílias que não assinaram por estarem ausentes e 11 optaram por não assinar, possivelmente por medo, insegurança ou por terem recebido alguma promessa.

Sob coordenação do STR de Alcântara, as famílias quilombolas reivindicavam direitos ao Ministério da Aeronáutica, que teria assinado um acordo se comprometendo a atendê-las, mas não teria cumprido. Os moradores, então, pediram ajuda ao poder legislativo federal e estadual, a autoridades eclesiais e a jornalistas para enfrentarem a situação.

No abaixo-assinado, eles se mostram resignados a saírem da terra “em nome do progresso” e expressam o seu desejo de participar das tomadas de decisões para que esse processo seja conduzido de forma a atender às suas expectativas em relação à nova sede onde iriam morar. Isso também expressa a forma como o jornal se posicionou frente ao conflito, discursivizando os quilombolas como resignados e apagando as responsabilidades do CLA.

Além disso, esse mesmo enunciado noticia que uma igreja de Alcântara seria recuperada, reiterando-se a estratégia de discursivização do passado histórico desse município como forma de atenuar o impacto da implantação da base espacial para a população quilombola. A restauração da arquitetura colonial, retratada na imagem do enunciado, reacende o desejo de retornar ao passado de opulência desse município, interrompido pela derrocada das bases que sustentavam o sistema colonial, ao mesmo tempo em que expressa uma reatualização dos elementos visíveis (FOUCAULT, 2013d) do dispositivo colonial.

Após a divulgação desse abaixo-assinado, outro enunciado destacou a realização de um acordo entre a Aeronáutica e a população que seria remanejada.

Figura 45 - Aeronáutica faz acordo com a população de Alcântara



Fonte: Jornal O estado do Maranhão, 04 de agosto de 1983, nº 4.206, p. 2

O sujeito que é autorizado a enunciar é o padre Helder, da Comissão Pastoral da Terra, que relata, após reunião com representantes do Ministério da Aeronáutica, das Secretarias de Saúde, Agricultura, Trabalho e Ação Social, Prefeitura de Alcântara e das comunidades quilombolas a serem realocadas, que o acordo atenderia aos anseios de todos, mas que seria necessário acompanhar o cumprimento dos compromissos firmados.

Além do apagamento das enunciações dos quilombolas, o enunciado mostra os trâmites legais que a ata do encontro percorreu, para ser registrada em cartório, trazendo inclusive a imagem das autoridades presentes na reunião a caminho do cartório, e depois o documento seria entregue aos participantes, como prova de boa-fé do Ministério da Aeronáutica em solucionar o conflito com os quilombolas. Dessa forma, os quilombolas, são colocados na posição de sujeitos representados por outros, sejam os líderes eleitos por eles, ou representantes dos Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alcântara, por intermédio do advogado Fernando Mendonça, ou ainda da CPT, na pessoa do Padre Helder.

Nesse processo de negociações das reivindicações das comunidades com o Coronel Armando Monteiro, diretor-executivo do GICLA, o sujeito que enuncia no jornal O Estado reafirma o posicionamento em favor da implantação do CLA, fazendo o leitor acreditar que houve um interesse por parte do grupo responsável pelo empreendimento em atender os pedidos dos quilombolas, declarando que “Monteiro, sensível às reivindicações apresentadas, determinou a realização do encontro, em articulação com as secretarias de Estado envolvidas no projeto com a Prefeitura daquele município” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1983, p. 2).

Assim, em vez de ressaltar as lutas travadas pelas comunidades pela permanência na terra, o enunciado põe em relevo o papel benevolente do Coronel Monteiro, que teria se compadecido dos quilombolas e atendido de imediato suas reivindicações, movendo esforços para reunir várias autoridades nessa causa, apagando o papel ativo dos quilombolas na luta fundiária e interditando a sua fala.

Para quem viu o conflito apenas nas páginas desse jornal, consta que apenas o item referente a energia elétrica não foi atendido, sendo todas as outras integralmente aceitas, que as negociações ocorreram em clima de cordialidade, que a relocação das populações seria acompanhada pela CPT e pelo Sindicato e que o Padre Helder foi visitar as instalações do CLA. No entanto, outros enunciados mostram que esse conflito tinha dimensões maiores.

Dessa forma, esse conflito continua a ser narrado pelas autoridades, com quase total apagamento das enunciações dos quilombolas acerca da situação que viviam. O INCRA entra nesse processo de remanejamento das famílias quilombolas afetadas pela implantação do CLA em agosto de 1984, quando os técnicos desse órgão foram visitar povoados do município de Alcântara para elaborar um projeto de assentamento que atendesse a todas as famílias, vestidos de um discurso de garantir progresso econômico e social.

Figura 46 - INCRA fará assentamento em Alcântara



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 07 de agosto de 1984, nº 4.510, p. 7

O coordenador do INCRA para a região Meio-Norte (Maranhão e Piauí) à época era o engenheiro José Reinaldo Vieira da Silva. O instituto manteve contatos com o Ministério da Aeronáutica, com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alcântara e com as famílias dos povoados que seriam realocados. Para tanto, foram estabelecidos critérios para que houvesse um remanejamento racional, segundo o qual, na primeira fase, seriam realocadas 150 famílias das 500 presentes na área em disputa.

Dessa forma, ao destacar a intenção do INCRA de promover o remanejamento das famílias quilombolas de forma racional e progressista, o sujeito que enuncia e a instituição na qual ele se situa mobilizam como estratégia discursiva o apagamento das posições dos sujeitos quilombolas diante da existência do conflito na região onde seria implantado o CLA. Nesse mesmo sentido, em outro enunciado são exaltadas as vantagens desse projeto para a cidade de Alcântara, classificando-a como “a cidade espacial do Maranhão”, como segue:

Figura 47 - Alcântara é a cidade espacial do Maranhão



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 04 de novembro de 1984, nº 4585, p 2

O ideal de modernização científica e expansão tecnológica, presente na proposta das Forças Armadas para construção do Centro de Lançamento de foguetes espaciais em Alcântara, é apresentado no enunciado como um fator positivo para colocar o país na corrida espacial. Nesse enunciado, há uma (re)citação (COURTINE, 2006) dos fatores que fizeram com que a cidade fosse escolhida para sediar o CLA, com destaque para sua localização geográfica, que favorece o lançamento, e uma ênfase no fator segurança.

Essa estratégia discursiva é combinada com o apagamento da presença de diversas comunidades quilombolas naquela região e do prejuízo que esse projeto representaria a elas, questão que provocará reação do Ministério Público muito tempo depois da implantação da base e diante das tentativas de sua ampliação, já com a vigência de um discurso de preservação ambiental e de defesa dos direitos humanos, presente na Constituição de 1988.

Junto dessa estratégia, mobiliza-se o discurso de que Alcântara foi considerada por lei federal, em 1948, como Cidade Monumento Nacional, devido ao seu patrimônio arquitetônico, erigido para fazer funcionar o dispositivo colonial (NEVES, 2015), e que estava em ruínas em função da destruição do sistema no interior do qual emergiu, mas que seria modernizada com a implantação da base de lançamento de foguetes.

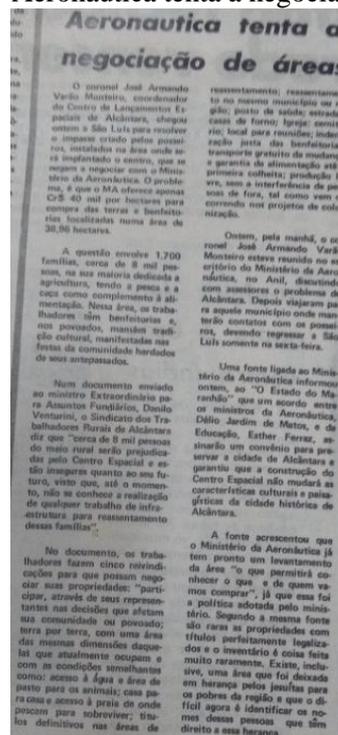
O processo de transformação de Alcântara em cidade espacial fez parte do projeto do estado-maior das Forças Armadas e havia um esforço para convencer as pessoas de que ele possuía um caráter puramente científico, já que o país estava no final de um regime militar e o

mundo vivia um período marcado pela Guerra Fria, que significou a bipolarização das relações internacionais em torno dos Estados Unidos (capitalista) e da União Soviética (socialista), após a II Guerra Mundial, e pela divisão entre o Leste e Oeste do muro de Berlim. Com isso, as pessoas temiam que houvesse qualquer objetivo bélico nesse projeto, iniciado em 1965, com ensaios de lançamentos no Campo de Lançamento de Foguetes da Barreira do Inferno, Rio Grande do Norte (RN), cidade classificada como a Capital Espacial do Brasil.

Nesse enunciado, o sujeito quilombola continua a ser interdito do exercício da função enunciativa (FOUCAULT, 2008a) já que a grande mídia se configura como um espaço em defesa dos interesses das classes econômicas privilegiadas, sobretudo porque se trata de um espaço que representa pessoas que ocupam cargos públicos e têm compromisso com o desenvolvimento econômico, sem levar em conta as consequências disso para todos os sujeitos. Com isso, o jornal representa aqueles que serão beneficiados com tal projeto, por ser um espaço a serviço dos representantes políticos do Brasil e do Maranhão, visto que seu proprietário era presidente na República à época.

A estratégia adotada pela mídia passa a ser atribuir a responsabilidade pelo conflito aos quilombolas, pois o modo de enunciar faz parecer que há um empenho por parte das autoridades para resolver a situação de deslocamento da população quilombola e nenhuma vontade da parte deles em acabar com o conflito.

Figura 48 - Aeronáutica tenta a negociação de áreas



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 22 de novembro de 1984, nº 4599, p. 2

Esse enunciado culpabiliza os quilombolas pela permanência do impasse entre eles e o CLA, fazendo-os ocupar, negativamente, uma posição de sujeitos (FOUCAULT, 2008a) insubordinados e que representam um problema aos projetos desenvolvimentistas que garantem os objetivos de ordem e progresso das forças armadas nesse período. Nele, destaca-se o papel de agente da Aeronáutica na tentativa de solucionar os problemas envolvendo a construção do CLA e o conseqüente remanejamento das famílias quilombolas.

Os quilombolas apresentaram as mesmas reivindicações à Aeronáutica, como se durante um ano nenhuma delas tivessem sido atendidas, que eram: participar das decisões que afetam suas comunidades, terra com dimensões proporcionais às que ocupavam, acesso a água e pasto para animais, casa, acesso à praia para pescar, título de propriedade da área de reassentamento, posto de saúde, estradas, casas de farinha, igreja, cemitério, local para reuniões, indenização por benfeitorias, transporte gratuito da mudança, produção livre de intervenção de pessoas externas e garantia de alimentação até a colheita.

O sujeito que enuncia deixa ver seu posicionamento em defesa da implantação do CLA quando afirma que o Coronel Monteiro foi a São Luís “para resolver o impasse criado pelos posseiros instalados na área onde será implantado o centro, que se negam a negociar com o Ministério da Aeronáutica”, ratificando que o jornal estava alinhado à Aeronáutica.

Nesse processo de negociação, o estado teria oferecido 45 mil cruzeiros por hectares, numa área de 38,96 hectares, que não atendia às necessidades dos quilombolas, nomeados como “posseiros”, em uma operação que liga esses sujeitos à identidade de trabalhadores. A saída do território é mais do que um simples deslocamento para esses sujeitos, já que eles mantêm na área que ocupam uma tradição cultural herdada de seus antepassados e esse local serve como fator de identificação de um processo histórico de luta por liberdade.

Nesse enunciado também se mobilizam estratégias para minimizar os prejuízos trazidos pela expansão tecnológica que é falar da preservação do patrimônio arquitetônico de Alcântara, feito por um convênio entre os ministérios da Aeronáutica e da Educação.

O sujeito que produz esse enunciado diz que uma fonte anônima ligada ao Ministério da Aeronáutica teria informado sobre a realização de um levantamento das propriedades de imóveis, o que fez constatar registros de doações de terras por herança pelos jesuítas aos pobres da região, que configura a formação das “terras de herança”, no conjunto dos territórios quilombolas de Alcântara (ALMEIDA, 2008b). A ausência desses estudos para subsidiar o remanejamento levou à posterior intervenção do Ministério Público (MP).

Em outro enunciado, o sujeito que enuncia no jornal lamenta o fato de a situação de conflito não ter sido resolvida e, mais uma vez, atribui aos quilombolas, bem como ao Sindicato de Trabalhadores Rurais de Alcântara, a responsabilidade pela não solução do conflito, por se opor aos critérios de indenização adotados pela Aeronáutica.

Figura 49 - Base da Alcântara pode sofrer atraso



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 20 de agosto de 1985, nº 8430, p. 7

Até esse momento, os atingidos pelo remanejamento eram quantificados em 8.000 pessoas, distribuídas em 1.700 famílias, pertencentes a 20 povoados, na versão apresentada no enunciado, e que não aceitavam a proposta do Ministério da Aeronáutica de dar 40 mil cruzeiros por hectares por considerarem que representava um prejuízo. Os moradores desejavam que a troca fosse justa e tinham receio de que as agrovilas não fossem vantajosas. A demanda era de 30 mil hectares por família, mas a oferta era de 1,6 mil.

O Coronel Monteiro considerou as reivindicações dos moradores exageradas no que diz respeito à quantidade de hectares pedida, pois, segundo ele, eles não estavam realizando uma reforma agrária, e sim tentando fixar os quilombolas em uma situação que, no seu entendimento, seria melhor, mas que, para esses sujeitos, era a única alternativa que restava e representava um deslocamento de um espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001) no qual puderam concretizar o desejo de liberdade em relação aos mecanismos disciplinares que garantiram a implantação e funcionamento do dispositivo colonial (NEVES, 2015) no Brasil.

Além das instituições que representavam os quilombolas, nesse momento, entram em cena os intelectuais como oposição ao projeto espacial, defendendo a preservação do patrimônio arquitetônico da cidade histórica, datado dos séculos XVII e XVIII e símbolo do colonialismo que se implantou nesse município.

Nesse mesmo ano de 1985, a Coordenadoria de Conflitos Agrários do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário – MIRAD-INCRA interveio no conflito, após interdição da rodovia de acesso ao CLA pelas famílias, impedindo a passagem de ministros de Estado que visitavam a área. A coordenadoria teria realizado um levantamento com foco na caracterização sociológica das “terras de preto” e dos problemas agrários da região. Esses resultados também teriam sido ignorados pelo Ministério da Aeronáutica.

Também nesse ano, foi anunciado o remanejamento de 90 famílias dos povoados Pepital, Cajueiro, Só Assim, Boa Vista, Curuçá, Jabaguara e Fé em Deus. Na ocasião, foi apresentada aos quilombolas uma maquete com as características do local, mas no enunciado não consta a aceitação ou não por parte deles da proposta que lhes foi apresentada.

Figura 50 - GICLA remanejará 90 famílias de povoados



GICLA remanejará 90 famílias de povoados

A Comissão de Relocação e Assentamento dos povoados do Centro de Lançamento de Alcântara, que tem em sua direção o Major Idelfonso, da Aeronáutica, já iniciou os contatos com as famílias dos povoados de Pepital, Cajueiro, Só Assim, Boa Vista, Curuçá, Jabaguara e Fé em Deus.

Na oportunidade, a comissão, composta de técnicos agrícolas, assistentes sociais, engenheiros, arquiteto e médico veterinário, expôs, em cada um desses povoados, as características que irão nortear a relocação.

Avisados com antecedência, as famílias que serão atingidas - cerca de noventa - reuniram-se com a comissão, quando puderem ver as maquetes das casas e

dos terrenos que irão receber.

Após a exibição das maquetes todos os habitantes dos locais visitados foram convidados, pelo Major Idelfonso, a emitirem suas opiniões sobre as maquetes, discutindo-se a posição da casa e demais instalações no terreno.

Cada um dos povoados será dotado de praça, o artesiano terá uma área reservada para a prática do futebol, e os dois maiores, Pepital e Cajueiro, serão dotados de escola e posto de saúde.

Nos próximos dias, a comissão fará um novo contato com os povoados para saber como cada povoado decide dividir a terra onde passará a residir, a exemplo do que já foi feito com o novo local, que foi escolhido pelos próprios moradores.

Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 08 de outubro de 1985, nº 8472, p2

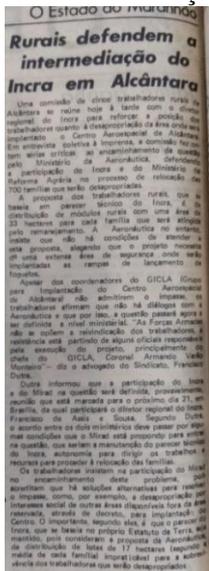
A comissão responsável pela realocação e assentamento dos moradores dos povoados afetados pela construção do CLA foi composta de técnicos agrícolas, assistentes sociais, engenheiros, um arquiteto e um médico veterinário, que conversaram com os moradores sobre as características do remanejamento. Essa ação foi conduzida pelo Grupo responsável pela

implantação do CLA (GICLA), que emerge como o agente responsável por esse processo de redirecionamento dos lugares de habitação dessa população. Assim, o sujeito que enuncia em O Estado faz parecer que esse processo ocorreu de forma pacífica, sem resistência da parte dos quilombolas, já que privilegia construir essa história de conflito pelo viés das autoridades interessadas no projeto de desenvolvimento científico.

Esse enunciado é um dos poucos em que há a presença dos quilombolas nas imagens, em que eles são colocados em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) no interior do dispositivo midiático, ocupando as áreas que abrigariam a base de lançamento. Dessa maneira, colocados nessa posição de observadores, os sujeitos são discursivizados como um problema a ser resolvido para dar prosseguimento ao projeto desenvolvimentista. A realocação dos habitantes dos povoados para outro lugar (as agrovilas) aparece aqui como algo benéfico para esses sujeitos, devido às promessas de construções de casas com matéria prima distinta das deles, escolas, entre outras instalações, que disciplinam o corpo, colocando-o em espaços repartidos, em que serão esquadrihados no tempo e no espaço.

Há, assim, nesse enunciado, uma forma de discursivizar o quilombola que o faz ocupar a posição de sujeito (FOUCAULT, 2008a) que é um entrave ao crescimento tecnológico do país. Para minimizar os efeitos negativos desse processo, o enunciador do jornal destaca que as autoridades “fizeram contato” com os quilombolas e deram a eles a possibilidade de decidir sobre as condições da realocação, que, na verdade, foi-lhes imposta. Os quilombolas desejavam a entrada do INCRA no impasse com o CLA, como mostra outro enunciado.

Figura 51 - Rurais defendem a intermediação do INCRA em Alcântara



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 18 de outubro de 1985, nº 8.481, p. 2

Os habitantes das comunidades quilombolas atingidas pela implantação do CLA emergem nesse enunciado como “trabalhadores rurais”, da mesma maneira como são constantemente clicados nas lentes dos fotógrafos que registraram e inscreveram uma história desses sujeitos e registrados por viajantes que estiveram no Brasil desde o período colonial. Assim, o enunciado se constrói por uma economia discursiva, em que há preenchimentos de certas categorias identitárias no modo de se referir ao sujeito ou de expor sua imagem.

O pedido de intervenção de órgãos agrários no processo de relocação das famílias, agora quantificadas em 700, era uma tentativa de garantir a concessão de um módulo rural de 33 hectares para cada família atingida, proposta recusada pela Aeronáutico, que desejava uma extensa área de segurança para a implantação de rampas de lançamento de foguetes.

Os coordenadores do GICLA não admitiam que o impasse estava ocorrendo, mas os moradores das áreas afetadas afirmavam que seus pedidos não estavam sendo atendidos, contrariando o que era dito em outras versões do próprio jornal. Essa falta de diálogo estava sendo ocasionada da parte do coronel Monteiro.

Com isso, Domingos Dutra, advogado do STR de Alcântara, pedia a participação do MIRAD e INCRA. Os moradores recorriam ao MIRAD por acreditarem na possibilidade de desapropriação de outra área com decretação de interesse social para implantação do centro. Já o advogado, queria o cumprimento do Estatuto da Terra, pois acreditava que a distribuição de módulos de 17 hectares de terra era impossível à sobrevivência das famílias, dado que esses sujeitos possuem uma dependência em relação à natureza para a realização de atividades produtivas para a subsistência e a implantação de um empreendimento dessa magnitude traria impactos em suas vidas.

Mesmo com a existência de um impasse nessa situação, o jornal noticiou uma “vitória” dos moradores das comunidades quilombolas, com a concessão de um módulo de 300 (acreditamos que tenha havido um erro na datilografia e que o valor seja 30) hectares de terra para cada família a ser remanejada, notícia que teria chegado via telex enviado ao STR pelo Ministro de Estado Maior das Forças Armadas, José Maria do Amaral Oliveira, após uma assembleia entre 1000 moradores de 55 povoados que ocorreu no povoado Cajueiro, reunindo também representantes da Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras do Estado do Maranhão (FETAEMA), Central Única dos Trabalhadores (CUT), PT, CPT, OAB, dentre outras entidades, que deram um ultimato até 5 de fevereiro desse ano para a solução definitiva do impasse.

Figura 52 - Alcântara: vitória no campo



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 22 de janeiro de 1986, nº 8559, p5

Essa “vitória” foi fruto de um acordo estabelecido em julho de 1983, mas é noticiada após seis anos da emissão do decreto de desapropriação e quatro anos da tomada de conhecimento pelos quilombolas de que seriam despejados.

Eles continuavam insistindo que a ação de realocação fosse coordenada pelo MIRAD e pelo INCRA e que houvesse a inclusão de Alcântara no Projeto Especial de Colonização, o que, certamente, se configuraria em uma política de reforma agrária que incluiria os quilombolas de Alcântara, diferente de outras experiências de colonização que utilizava seus territórios para receber migrantes de outras regiões. Os quilombolas recusavam a proposta da Aeronáutica de realizar um projeto paralelo de assentamento, pois isso iria dificultar as ações dos órgãos fundiários competentes (MIRAD/INCRA).

No ano de 1986 foi lançada uma reforma agrária pelo então presidente da República José Sarney. Com isso, os temas da terra e da reforma agrária emergem em vários enunciados, tendo sido também tema da campanha da Fraternidade da Igreja Católica nesse mesmo ano. Essa Igreja foi aliada dos quilombolas em diversos momentos, por intermédio da Pastoral da Terra, e, por ser uma instituição com *status* para enunciar e com recursos financeiros para intervir nas situações de conflito, conseguiu estabelecer contatos com advogados e outros órgãos e autoridades que auxiliaram muitas comunidades quilombolas do Maranhão nos conflitos que viviam, como vimos em relação a Jamary.

Em vista da permanência dos conflitos, os moradores das áreas quilombolas atingidas pelo CLA continuaram cobrando providência do governo, como vemos em outro anunciado.

Figura 53 - Alcântara quer mais do governo

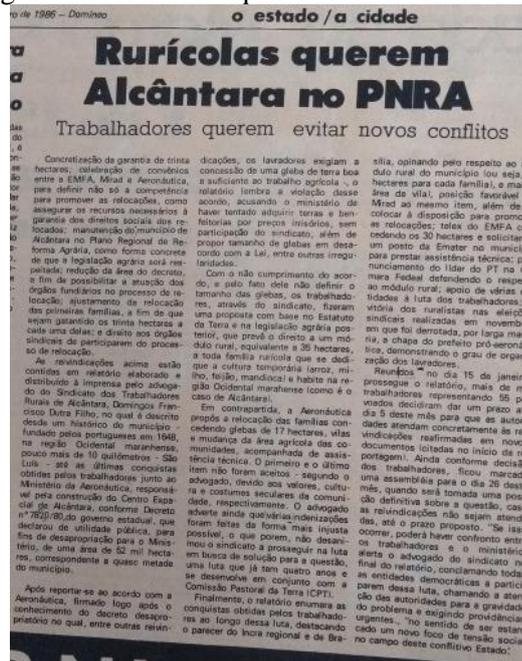


Fonte: Jornal O Estado d Maranhão, 02 de fevereiro de 1986, nº 5.869 (8.569?) p. 1

Esses sujeitos, identificados como “trabalhadores rurais” queriam a definição das áreas que iriam ocupar após o remanejamento e a inclusão do município de Alcântara no Plano Regional de Reforma Agrária. Os pedidos dos moradores eram os mesmos expostos no enunciado anterior, o que significa que o processo de negociações não estava avançando: 33 hectares de terras por famílias, articulação do INCRA com o MIRAD para intervir na situação de conflito. Para tanto, eles estavam com apoio do STR e da CPT.

O enunciado do interior do Jornal apresenta um relatório elaborado por Domingos Dutra, advogado do STR de Alcântara, com a reivindicação dos moradores de inclusão do município no Plano Regional de Reforma Agrária. Esse relatório foi divulgado para a imprensa por Dutra para denunciar o descumprimento do acordo por parte da Aeronáutica. Com ele, a questão litigiosa entra na esfera do poder judiciário, com apoio de várias entidades.

Figura 54 - Rurícolas querem Alcântara no PNRA



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 02 de fevereiro de 1986 nº 5869 (8570?), p. 1

A elaboração do relatório ocorreu devido ao não cumprimento do acordo firmado e também pela inobservância da lei agrária em vigor à época. Com isso, os quilombolas elaboraram sua proposta de reivindicar 30 hectares por família, com base no Estatuto da Terra e na legislação agrária posterior, que previa a concessão de um módulo de 35 hectares por família que se dedicasse à cultura temporária e habitasse a região ocidental maranhense, contrariando os 17 hectares oferecidos pela Aeronáutica.

Nesse mesmo ano de 1986, com o Decreto presidencial nº 72.571, a área rural de Alcântara foi reduzida de 35 para 15 hectares na área da base. De qualquer modo, esse valor de hectares sofreu um aumento com as diversas expansões, o que significou novos remanejamentos ao longo de mais de 30 anos.

Cabe destacar que, nesse enunciado, o termo escolhido para se referir aos sujeitos quilombolas foi “rurícolas”, denominação que não coincide com nenhuma das categorias de auto-atribuição e não identifica a territorialidade nem a etnia dos sujeitos quilombolas, servindo apenas como forma de identificá-los como trabalhadores rurais, igualando a outras categorias identitárias com percursos históricos distintos.

Nessa disputa territorial, que se traduzia em quantidades de hectares concedidas aos quilombolas, que na verdade já eram seus tradicionais ocupantes, ou desapropriadas em favor do CLA, Alcântara foi beneficiada com a concessão de 55 mil hectares para assentar as famílias atingidas pelo projeto espacial.

Figura 55 - Alcântara é beneficiada



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 11 de abril de 1986, nº 8.624, p. 5

Para isso, o diretor regional do INCRÁ formou uma comissão com técnicos do Departamento de Rodagens (DR-MA) para proceder a realização de estudos de relocação das famílias e com técnicos da Secretaria de Planejamentos (SEPLAN), em Brasília, para tratar do assentamento de pessoas atingidas por um outro projeto: a Ferrovia Carajás.

O enunciado coloca em visibilidade a arquitetura colonial de Alcântara, levando o leitor a crer que serão esses prédios os beneficiados com uma obra de restauração, ou então que esse local será a nova morada dos quilombolas. Entretanto, esses sujeitos continuam a ser empurrados para fora da área urbana desse município, evitando-se, inclusive, que famílias quilombolas que não se ajustem nas agrovilas vagassem pelas ruas do centro histórico de Alcântara, que passou a ser um atrativo turístico, e a presença dos quilombolas nas procissões do Divino Espírito Santo, festejo do catolicismo popular realizado nesse município, integrou-se às coisas típicas da cultura local que atraem turistas e pesquisadores.

Esse mesmo conjunto arquitetônico foi objeto de restauração pela Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), que se responsabilizou pela salvaguarda do patrimônio material de Alcântara. De acordo com Carvalho e Cutrim (2015, p. 165), o patrimônio abrange questões ligadas à identidade. O homem, sabendo que a vida é marcada por mudanças, elege símbolos que caracterizam a sua identidade, como forma de legitimar a

memória dos fatos marcantes. Assim, “esse movimento vai promover escolhas do que deve ser eleito como patrimônio e se faz em meio a um jogo de representações de elementos associados à elite. Os prédios tombados são os de famílias ricas, igrejas (bens religiosos), fortes (representativos do poder militar) etc.”. Essa restauração emerge como estratégia de minimizar os efeitos negativos do remanejamento para a população quilombola.

Figura 56 - Alcântara, das ruínas à base espacial



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 18 de janeiro de 1987, nº 8875, p12

Quem produziu esse enunciado, exalta a implantação da base espacial de Alcântara e o lançamento do primeiro satélite de fabricação nacional, a partir de janeiro de 1989, e ressalta a preservação que seria feita no centro histórico do município pela SPHAN em parceria com a Aeronáutica, as forças armadas, o governo do estado e a prefeitura municipal, interditando das curvas de enunciação (DELEUZE, 1996) os conflitos que envolviam os quilombolas.

Esses dois processos são apresentados com otimismo pelo sujeito que tem *status* para enunciar no jornal, que destaca que a base de lançamento é considerada área de segurança e por isso a população que vive no entorno seria realocada. Essa terceira situação é apresentada

em tom de lamento, pois as pessoas iriam sair de “recantos belos e férteis” para “terras não tão férteis e não tão belas”. Ocorre que o remanejamento foi nocivo para a população quilombola e para o meio ambiente por razões além da “beleza”, já que esses sujeitos tiveram que se adaptar a um espaço e a um modo de vida bem distinto do seu.

O Coronel Monteiro, que é autorizado a enunciar, reconhece a existência de um conflito mas tenta minimizar esse problema com a realocação da população para uma área que considerava melhor, conforme as exigências dos quilombolas e com acompanhamento de uma equipe formada por engenheiros, arquitetos, assistentes sociais e psicólogos.

Esse enunciado tem um diferencial em relação aos demais de trazer a fala de alguns moradores das comunidades quilombolas de Alcântara. Uma dessas pessoas é um morador da comunidade Peru, identificado como Ribeiro da Silva, de 45 anos, que expressa incerteza sobre o futuro nas agrovilas e resignação diante do inevitável deslocamento, pois o impacto do deslocamento é sobre a própria identificação desses sujeitos com o território.

Ainda que possibilite aos quilombolas o exercício da modalidade enunciativa (FOUCAULT, 2008a), o enunciado do jornal apresenta um conjunto de imagens das comunidades quilombolas e dos prédios históricos de Alcântara que seriam restaurados de maneira desigual. Na primeira imagem, uma moradora caminha pelas ruas de umas das comunidades quilombolas que seriam desapropriadas, não identificada, e a legenda diz que a maioria dos moradores se queixa por deixar as terras férteis ocupadas há anos para outras piores, como se estivéssemos lendo uma ironia, afinal, quem enuncia está ao lado do grupo que considera que esse processo de remanejamento será melhor para todos. Na outra imagem, de um prédio em ruínas, a legenda é “ruínas do passado, foguetes do futuro”, expressando o ideal de modernização vigente nessa época. Em outra, vemos os quilombolas sentados em frente a uma casa, “esperando a vez de serem removidos”, como se se tratasse de um benefício que esses sujeitos estivessem recebendo. Já na última imagem, vemos as instalações da base já prontas, com a legenda explicando que seria para receber os quilombolas, mas, na verdade, é das áreas de onde eles estão sendo deslocados.

Dessa forma, o enunciador inclui as comunidades quilombolas entre as paisagens do passado e que representam o atraso, cuja modernização, tanto para os patrimônios como para o modo de vida dos quilombolas, está no CLA. Assim, esse enunciado faz funcionar um tipo de discurso que hierarquiza as culturas, próprio ao dispositivo colonial (NEVES, 2015).

Nesse ano de 1987, famílias de 23 povoados foram compulsoriamente deslocadas e agrupadas em sete agrovilas. Indenizações prometidas não foram pagas, direito de posse desrespeitados, agrovilas foram criadas com lotes inferiores aos critérios definidores dos

módulos rurais para a região. O que estava em jogo nesse processo de remoção era, principalmente, a solução do conflito para possibilitar a instalação do CLA, em uma troca desigual, na qual os quilombolas viram destruídas as bases do seu sistema comunitário.

Em outro enunciado, a estratégia para justificar os remanejamentos das famílias passa a ser destacar o valor que o projeto do CLA teve: esse custo foi avaliado em US\$ 100 mi.

Figura 57 - País põe US\$ 100 milhões na corrida espacial



Fonte: Jornal O estado do Maranhão, 20 de janeiro de 1987, nº 8.877, p. 5

O valor do investimento do Brasil na corrida espacial é destacado no título do enunciado como forma de defender sua relevância para o país, aliando-se às estratégias de destacar os fatores geográficos e a economia que se faria com a implantação desse centro no Maranhão, além da restauração do patrimônio arquitetônico de Alcântara.

O enunciado é construído de modo que se põe em contraste o passado, caracterizado como parado, o presente, caracterizado como o momento de construção do CLA, e o futuro, com a programação da operação desse centro para o ano de 1989. O conjunto arquitetônico que representa esse passado é colocado em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) no

interior do dispositivo midiático, em que vemos a Igreja Matriz e um prédio em ruínas que virou cartão postal de Alcântara. Esse prédio foi um dos palácios construídos pelo partido conservador para receber o Imperador Dom Pedro II, em uma visita que ele não fez à cidade.

Esse enunciado também (re)cita (COURTINE, 2006) outros discursos, como o de que o CLA insere o país na corrida espacial, que as características da localização geográfica representam uma vantagem em termos de economia de combustível. A realocação das famílias que habitavam as áreas onde a base foi implantada é considerada uma etapa vencida e um obstáculo superado. Para isso, foi concedido um lote com 15 hectares para cada família.

As três situações vividas em Alcântara e que vinham sendo discursivizadas na mídia nessa época são apresentadas em outro enunciado.

Figura 58 - Alcântara: Cidade histórica vive agora três realidades



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 02 de julho de 1987 n° 8735, p24

Por um lado, os seus moradores viviam com as lembranças de seu passado opulento, tentavam preservá-lo e temiam o contato com novos elementos culturais. Por outro, o Ministério da Aeronáutica implantava o centro de lançamento como forma de desenvolvimento do Brasil no setor espacial e o patrimônio arquitetônico desse município era restaurado. No interior dessa enunciação sobre os conflitos entre quilombolas e o CLA, esses

discursos tentam minimizar o fato de que as famílias seriam realocadas, com condições consideradas dignas pelas autoridades, mas que, para elas, não atendia às suas necessidades.

O sujeito que enuncia mostra que GICLA pretendia realocar 512 famílias para as agrovilas. Desse total, 112 já haviam sido remanejadas em 1986. Em 1987, a expectativa era de realocar mais 200 famílias, as quais pertenciam a 28 povoados, e cada uma teria recebido um lote de 15 hectares. Assim, vemos que nesses números há muitas flutuações. Além disso, essa etapa de realocação estava prevista para ocorrer até 1989. Já em 1995 começaria a fase experimental de lançamento de foguetes, completando a Missão Espacial Completa Brasileira (MECB), cujo objetivo era igualar o país aos Estados Unidos, Alemanha e França nesse setor.

Novamente, o jornal destaca o papel da SPHAN na restauração do patrimônio histórico, como forma de preservar a cultura material da população, que passou a conviver com a tecnologia. Porém, esse patrimônio não estava situado nas áreas quilombolas, e sim no centro histórico do município, representando as ruínas de um passado de colonização e escravidão, contra o qual esses sujeitos lutaram, e que seria restaurado não para beneficiá-los.

Nesse mesmo sentido, em um outro enunciado o contraste entre passado, de um lado, e presente e futuro, de outro, é novamente estabelecido, materializando-se nas imagens, em que vemos a Igreja matriz desenhada com detalhes para sua estrutura antiga e a base espacial em processo de construção, vista de cima, como o lugar do novo, do moderno.

Figura 59 - Alcântara adapta-se aos novos tempos e aguarda base espacial



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 23 de outubro de 1987, nº 8.746, p. 7

A base espacial representaria uma forma de uma cidade atrasada adaptar-se aos novos tempos. Nesse enunciado, são situadas as datas de 1948, como do tombamento do Patrimônio arquitetônico pelo SPHAN, de 1989, como do lançamento de satélites, e de 2005, como do lançamento de ônibus espacial genuinamente brasileiro, que se desejava que se tornasse outro atrativo para o turismo em Alcântara com os lançamentos de foguetes. Esse município já estava recebendo turistas para a festa do Divino Espírito Santo, na qual a população leva às ruas as manifestações da cultura popular, construída ao longo de um processo de resistência ao sistema colonial e sincretismos da cultura negra com a do colonizador.

A corrida espacial se iniciou no final dos anos de 1970, pela Comissão Brasileira de Atividades Espaciais (COBAE), com proposta enviada ao Governo Federal, que aprovou a realização da Missão Espacial Completa Brasileira. Dessa forma, nesse enunciado também são destacadas as vantagens geográficas de Alcântara, de maneira a contrastar o CLA com os do RN e da Guiana Francesa, atualizando as estratégias discursivas em favor da implantação desse empreendimento, manifestas, sobretudo, quando define as “adversidades” enfrentadas pelo Ministério da Aeronáutica para a realização das obras do CLA: a desapropriação da área ocupada pelas famílias quilombolas e a relocação dessas mesmas famílias.

O sujeito que enuncia diz que “não tem sido fácil para a Aeronáutica o assentamento destas famílias, uma vez que por exigência da implantação do CLA 25 mil hectares são considerados de segurança máxima” (sic) (O ESTADO DO MARANHÃO, 1987, p. 7). A Aeronáutica estaria fazendo o possível para minimizar os impactos da mudança, concedendo casa e terreno, mas, ainda assim, alguns lavradores estavam insatisfeitos.

O coronel Pedro de Sousa, outra autoridade que tem *status* para enunciar nesse espaço midiático, teria afirmado que a Aeronáutica “já foi paternalista até demais”. Com isso, o enunciado apresenta o depoimento de um morador do povoado Cajueiro, voz também autorizada a enunciar, mas apenas na medida em que mostre que a insatisfação seria um simples choque com a nova realidade, uma falta de costume com a vida urbana.

No dia 11 de setembro de 1988, o CLA foi visitado pelo então presidente da República José Sarney e sua comitiva, que aparecem nas imagens do enunciado que segue.

Figura 60 - Alcântara: o futuro do presente



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 11 de setembro de 1988, nº 9064, p4 (PH revista 11 a 17 de setembro de 1988, ano IX, nº 405)

Esse enunciado faz parte da coluna social do jornalista Pergentino Holanda, que colocou nas curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) do dispositivo midiático uma visão aérea da base em construção, cercada pela vegetação que antes era pertencente ao território quilombola e depois se tornou área de segurança. Na última imagem, outra fotografia do CLA, visto por outro ângulo, mostra-nos que esse empreendimento fica localizado bem próximo do mar, área também destinada à sobrevivência das comunidades quilombolas, que dele dependem para a atividade de pesca.

Em outras duas imagens, vemos a comitiva do presidente, junto com sua esposa, desembarcando do avião da Força Aérea Brasileira (FAB), sendo recebidos pelo Ministro da Aeronáutica, Brigadeiro Moreira Lima, e outros militares. O então governador do Maranhão, Epitácio Cafeteira (1987-1990), também estava na comitiva e aparece nas imagens, juntamente com o comandante do GICLA, Coronel Pedro de Araújo Souza. Nesse sentido, o

enunciado coloca as autoridades em foco e exclui a tensão com os quilombolas, pois a entrada do CLA em operação é o que deveria preencher esse espaço nessa economia discursiva.

O enunciado é construído com uma (re)citação (COURTINE, 2006) do passado de opulência de Alcântara e sua derrocada econômica no século XIX, como vimos a partir de Almeida (2008a). Para isso, são feitas referências aos poetas maranhenses Túlio Beleza, Agostinho Reis, Gonçalves Dias, Odylo Costa Filho e Sousândrade, até chegar ao escritor e então presidente da República José Sarney, alguém que vislumbra o renascimento da cidade, tal como os demais poetas supracitados o registraram.

Nesse enunciado, assim como nos demais¹⁷ dedicados a falar de Alcântara nesse ano, já não se trata mais da situação das famílias realocadas, apenas se exalta o futuro com a corrida espacial, evidenciando um otimismo e uma possibilidade de recuperação da situação econômica do município, cuja falência fora concretizada no século XIX, além de exaltar a restauração do patrimônio arquitetônico.

Nesse mesmo ano, o CCN estava desenvolvendo o PVN, juntamente com a SMDDH, para pesquisar as comunidades quilombolas do estado e intervir nas situações de conflitos agrários, como mencionamos anteriormente. Com a entrada em operação do CLA em 1989, a atenção sobre as comunidades desse município é deslocada para outras de diversos municípios maranhenses, sobretudo a comunidade de Frechal, no município de Mirinzal, e, posteriormente, Jamary dos Pretos, como também mostraremos e discutiremos mais adiante.

Após atraso nas obras do CLA, atribuído à falta de recursos e às atividades meteorológicas, no dia 22 de fevereiro de 1990 o então Presidente da República José Sarney inaugurou a base de lançamento de Alcântara. Na ocasião, foi lançado o foguete Sonda II, o que marcaria, para Sarney, a entrada do Brasil no seleto clube dos países lançadores de satélite. A tecnologia espacial representava também o momento em que o país se tornava plenamente desenvolvido, na visão dos responsáveis por esse empreendimento.

No entanto, as comunidades quilombolas de Alcântara continuaram a enfrentar os velhos problemas, mas são excluídas das linhas de enunciação e de visibilidade (DELEUZE, 1996) do dispositivo midiático por um longo tempo, pois falou-se apenas sobre o CLA.

Em 1991 um decreto presidencial ampliou a área da base, passando a 62.000 hectares. Já em 1997 foram anunciados pela Empresa Brasileira de Infraestrutura Aeroportuária (INFRAERO) novos deslocamentos de famílias, sem a realização de avaliação dos resultados

¹⁷ Eis o porquê de não trazermos todos os enunciados que tratam dessa temática aqui, visto que redundaríamos na mesma análise. Trata-se de 14 enunciados sobre a implantação do CLA, sua previsão de entrada em operação, atraso das obras, sem mencionar os quilombolas. Assim, há outros enunciados sobre essa temática, mas não traremos todos.

do Plano de Reassentamento e sem licenciamento ambiental, tal como previsto no artigo 225 da Constituição Federal de 1988. Nesse ano, através da Lei municipal nº 224, foi sancionado pelo prefeito o Plano de Preservação da Cidade de Alcântara, com o IPHAN, definindo usos e ocupações do perímetro urbano, delimitando zonas de preservação rigorosa frente à expansão da ocupação provocada pela migração dos povoados para a sede de Alcântara, gerando tensões com o IPHAN.

Também nesse ano a FCP autorizou os levantamentos iniciais para verificação das comunidades remanescentes de quilombo existentes, os quais foram divulgados em 1998 pelo Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas (MPP) da UFMA, assinalando que havia 26 povoados compreendidos por essas comunidades e alertando para a existência de outros povoados em situações similares.

Foram realizadas, em 1999, na Câmara Municipal de Alcântara, discussões públicas alertando para os riscos dos deslocamentos compulsórios e seus impactos sociais. Esse momento é apontado como a retomada da mobilização dos agentes sociais afetados, dessa vez não apenas como trabalhadores rurais, como vimos ao longo dos enunciados até aqui analisados, mas também como remanescentes de quilombo que ocupam efetivamente as terras correspondentes a territorialidades específicas, já que o acontecimento da aprovação do artigo 68 do ADCT, em 1988, promoveu deslocamentos nessa identidade, tornando públicos os elementos da identidade étnica. Como resultado dessa nova forma de mobilização, houve a recusa dos moradores em receber equipes técnicas do CLA responsáveis pela transferência e assentamento, formada por dois veterinários, uma pedagoga e dois técnicos agrícolas, com competência considerada inadequada para essa ação (ALMEIDA, 2006).

No mesmo ano de 1999 teria sido contratada uma empresa de consultoria para realizar, a pedido da INFRAERO, um Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) do CLA, o qual foi contestado por várias entidades e associações porque considerou a área como praticamente vazia de pessoas. Essa atitude repete a estratégia empregada no processo de povoamento do interior do estado, desconsiderando a presença indígena, e na criação de colônias agrícolas no século XX, que se realizou a despeito da presença de povos tradicionais de diversas etnias.

Também nesse ano foi instaurado inquérito de Ação Civil Pública (ACP), pela Portaria nº 007 do Ministério Público Federal (MPF), para apurar possíveis irregularidades na implantação do CLA. A portaria considerou que as ações de remanejamento afetaram as comunidades negras rurais remanescentes de quilombo e pedia providências para verificar existência de estudos sobre tais comunidades que se encontram nessa área, estudo realizado por Almeida (idem).

De acordo com Almeida (2006, p. 56-57), “o Ministério Público Estadual, o Iphan e o MPP-UFMA assinalaram, entretanto, inconsistências no EIA/Rima¹⁸, sobretudo aquelas relativas às relações antrópicas e à recusa em incorporar os fatores étnicos”. Após terem sido agendadas várias audiências públicas, ter sido ajuizada Ação Civil Pública pela Procuradoria Geral da República (PGR) e ter sido expedida liminar suspendendo tais audiências públicas, a INFRAERO marcou reunião com os responsáveis pelos povoados atingidos pelo CLA, concluindo pela realização de novas pesquisas caracterizando as comunidades quilombolas.

Em 2001 foi encaminhada, pelo Centro de Justiça Global, à comissão Interamericana de Direitos Humanos, em Washington Distrito de Colúmbia, nos Estados Unidos, denúncia de desestruturação sociocultural e violação ao direito de propriedade e ao direito à terra das comunidades quilombolas, atribuindo responsabilidade ao Estado brasileiro e norte-americano, signatários do Acordo de Salvaguarda Tecnológica (AST), prevendo uso do CLA.

A Procuradoria Geral da República, por meio do Despacho de 12 de abril de 2002, do Procurador da República no Maranhão, Dr. Nicolao Dino de Castro e Costa Neto, em consonância com a Portaria nº 007, de 07 de julho de 1999, do Ministério Público Federal no Maranhão, determinou a realização de um laudo técnico sobre os impactos da base de lançamento de foguetes de Alcântara para os quilombolas desse município, para apurar possíveis irregularidades na implantação do CLA e subsidiar ação civil pública ambiental e étnica em prol do reconhecimento dos direitos das comunidades de Alcântara.

A perícia foi realizada por Almeida (*idem*), cuja pesquisa ocorreu entre abril e julho de 2002, e foi encaminhada à PGR em setembro do mesmo ano. Já as questões ambientais da expansão do CLA foram investigadas pela ação civil pública do Ministério Público Federal nº 1999.37.00.007382-0, tramitada na 3ª Vara da Seção Judiciária do Maranhão.

De acordo com Almeida (*idem*), até o ano de 2002 tinham sido desocupados 8.700 hectares de áreas para a instalação da base, correspondendo à primeira fase do Programa Nacional de Atividades Espaciais, desencadeando o processo de luta das comunidades negras de Alcântara pelo direito agrário, ligando-se às lutas de minorias e movimentos sociais, que ganharam destaque a partir do fortalecimento do Estado Democrático de Direito, com a Constituição Federal de 1988. Após as intensas lutas travadas nos anos 1980 pelo direito ao território, que passou a ser assegurado pelo artigo 68 do ADCT, as comunidades são reconhecidas como remanescentes dos antigos quilombos e passam a lutar pelo título de posse das terras tradicionalmente ocupadas. Assim, de acordo com Almeida (*idem*, p. 7):

¹⁸ Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto Ambiental (RIMA).

Nos anos 90, e em especial com a chegada do século XXI, o caso de Alcântara ganha novos matizes. Além da acolhida de suas reivindicações pelo Ministério Público Federal, obtendo seu reconhecimento étnico-racial e, apesar de faltar ainda a regularização fundiária do seu território, essas comunidades apelaram para a Corte Interamericana de Direitos Humanos, em 2003, contra o Estado Brasileiro, por crime de genocídio étnico-racial.

Desse modo, essa contradição entre o desenvolvimento científico e tecnológico e as comunidades tradicionais de Alcântara se estende pelos governos de Luís Inácio Lula da Silva¹⁹, quando se passa a adotar um discurso de desenvolvimento sustentável, mas não se resolveu, pois Lula não assinou os títulos das comunidades. Assim, o Programa Nacional de Atividades Espaciais, que traz em seu bojo o desenvolvimento tecnológico e a segurança nacional (este último objetivo militar sempre presente na história das nações), passa a conviver com a defesa dos direitos humanos e a inclusão social e com as políticas públicas de reconhecimento dos direitos das comunidades tradicionais, dos quais trataremos adiante.

Dentre as respostas dadas pelo Governo Federal para os problemas envolvendo as comunidades quilombolas de Alcântara, em 27 de agosto de 2004 foi instituído o Grupo Executivo Interministerial para o Desenvolvimento Sustentável de Alcântara, objetivando

articular, viabilizar, propor, acompanhar ações para o desenvolvimento sustentável de Alcântara, visando eficiente condução do programa nacional de atividades espaciais e o desenvolvimento das comunidades locais, respeitando suas particularidades étnicas e socioculturais, em especial, a questão quilombola (*apud* ALMEIDA, 2006, p. 8).

Desse grupo participam os seguintes órgãos: Ministério do Meio Ambiente (MMA), Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e o Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA). Suas ações são voltadas “ao desenvolvimento sustentável, à segurança alimentar e nutricional, à regularização fundiária, ao empoderamento das comunidades quilombolas e à valorização dos seus conhecimentos” (*idem*).

Essas ações sinalizam para a entrada em cena de estratégias biopolíticas (FOUCAULT, 1999a) para a gestão da vida das populações quilombolas e merecerão atenção

¹⁹ Esse período se refere à primeira gestão do presidente Lula, do PT, de 2003 a 2006, que teve um segundo mandato, de 2007 a 2010, sendo sucedido por Dilma Rousseff, também do mesmo partido, nas gestões de 2011 a 2014 e de 2015 a 2016, quando sofreu processo de *impeachment*, sendo substituída na gestão pelo seu vice, Michel Temer (2016-2018), do PMDB. Essa mudança de chefia do executivo nacional trouxe consequências para as questões que dizem respeito às comunidades quilombolas, como exporemos adiante.

nas análises que faremos dos enunciados agrupados na terceira série enunciativa, visto que configuram um conjunto de temas a partir dos quais o sujeito quilombola emerge como um cidadão de direito, pautado nos direitos sociais assegurados na Constituição de 1988.

Cabe também destacar aqui que, em 2005, foi instituído o subgrupo Executivo de Trabalho de Regularização Fundiária e Ambiental, com participação do Ministério do Meio Ambiente e Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA). Vai ser apenas no ano de 2007 que se instituirá a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, pelo Decreto 6.040, e em 2013 foi publicado o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que perpassa a igualdade racial, o desenvolvimento social, combate à fome, preservação ambiental, cultura, educação, saúde e direitos humanos.

No ano de 2006, após um período de silêncio de O Estado do Maranhão em relação aos conflitos entre a população quilombola de Alcântara e o CLA, esse tema voltou a ser objeto de discurso na escrita midiográfica (MENESES, 2014):

Figura 61 - Ministério apoiará consulta pública para regularizar terras em Alcântara



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 29 de dezembro de 2006, nº 16707, p. 4 (Estado)

Com a vista aérea da comunidade, que o sujeito que enuncia coloca em visibilidade, percebemos que se trata do espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001) de uma das comunidades quilombolas de Alcântara, e não de um dos assentamentos para onde os quilombolas foram remanejados. Esse espaço está ocupado por pessoas, que circulam nas ruas, entre as casas de taipa que formam essa comunidade. Desse modo, os quilombolas têm garantido o direito de permanecer nesse espaço, sob a égide de órgãos governamentais.

Foi realizada uma consulta pública com as associações de moradores das comunidades quilombolas de Alcântara, apoiada pelo Ministério do Meio Ambiente, para a concessão de titulação das terras dessas comunidades e para que fosse definido o instrumento jurídico-institucional que nortearia o processo de titulação definitiva das áreas quilombolas.

O remanejamento compulsório dos quilombolas não foi precedido de estudos sobre as comunidades, apenas objeto de inúmeras negociações e atos compensatórios. No primeiro momento, a área desapropriada para a implantação do CLA, em 1980, foi de 52.000 hectares, alegando utilidade pública. Depois, houve a ampliação para 62.000 hectares, correspondendo a mais da metade da área de Alcântara, tendo em vista que a área total do município, de acordo com a Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, produzida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) em 1959, é de 1.114 quilômetros quadrados (IBGE, 1959, p. 31), e de 1.201 quilômetros quadrados, de acordo com dados do IPEI (1972, p. 4).

Essa transferência foi alvo de inúmeros processos, dentre eles, um interposto pela Comissão Internacional de Direitos Humanos, do Sistema Organização dos Estados Americanos (OEA), em 2001. Em 2003 a FCP respondeu a uma Ação Civil Pública étnica, subsidiada pelo laudo do Antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, dando início aos primeiros procedimentos para regularização fundiária. Já em 2004 foi formado o Grupo Interministerial Alcântara (GEI-Alcântara) para articular, viabilizar e acompanhar ações necessárias ao desenvolvimento sustentável do município. Esse mesmo grupo representaria a adequação do Programa Nacional de Atividades Espaciais ao desenvolvimento das comunidades locais e respeito às suas particularidades étnicas e socioculturais.

Algumas ações de gestão ambiental, apoio a projetos extrativistas, capacitação para ecoturismo e enfrentamento aos riscos com a implantação do CLA, como o risco de derramamento de óleo na Baía de São Marcos foram tomadas para tentar minimizar os impactos desse projeto para o meio ambiente após a sua implantação.

Esse enunciado é construído com um posicionamento de defesa da implantação da base de lançamento de Alcântara, destacando as vantagens do município, dentre as quais está a existência das comunidades quilombolas, que sempre foram consideradas como um entrave à expansão das ações espaciais, mas emergem no domínio discursivo dos interessados na base como um fator positivo para ela. O CLA também é classificado como de excelência em relação aos demais centros de lançamento mundiais pela localização geográfica do município.

Dessa forma, mesmo depois de algumas décadas sem tratar desse conflito o enunciador que tem *status* para falar em O Estado do Maranhão continua mobilizando as mesmas estratégias discursivas em favor da expansão do CLA. Há um aparente deslocamento na estratégia discursiva de considerar os sujeitos quilombolas um problema para a implantação da base, discursivizando-os como uma vantagem a mais, somando-se àquelas largamente (re)citadas (COURTINE, 2006) em outros enunciados, mas como um jogo estratégico (FOUCAULT, 2009), buscando convencer da importância da expansão do CLA.

Ocorre que essa aparente harmonia nas relações entre CLA e quilombolas não teve vida longa. Em 2008 ocorreu um processo de deslocamento inverso ao esperado: é a empresa responsável pela ampliação do CLA que sai do território quilombola.

Figura 62 - Cyclone Space sai de área quilombola



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 20 de agosto de 2008, nº 16808, p. 7 (Geral)

No enunciado, consta que a empresa Alcântara *Cyclone Space* (ACS) “decidiu retirar-se de área quilombola”, construindo uma nova base de lançamento em territórios do próprio CLA, com o objetivo de não atrasar o voo de foguete. Esse enunciado também é construído em defesa dos interesses do CLA, pois faz parecer que o território dos quilombolas não está nos mesmos limites do que chama de “território do CLA” e que essa “retirada” foi pacífica.

Antes, esse deslocamento foi resultado de uma ação do Ministério Público Federal, por ver ameaça às comunidades com a expansão da área do CLA, que poderia resultar em novos remanejamentos. Com a ação, o MPF paralisou as obras até que se concluísse a titulação das terras quilombolas pelo INCRA, processo que requer muitas etapas até ser concluído.

A posse dessas áreas estava *sub judice* desde 2003, quando o MPF entrou com ACP para obrigar a titulação das terras em favor dos quilombolas, algo que o INCRA deveria realizar em 180 dias, mas se arrastou por, pelo menos, 5 anos, se levamos em conta apenas essa data do embargo das obras e a de circulação desse enunciado.

A *Cyclone Space* já estava realizando, sem liberação do INCRA, prospecção do terreno nas comunidades quilombolas para avaliar as condições de solo para a expansão, além de abrir estradas, fazer obras de pré-engenharia sem licitação da administração ambiental, impactando negativamente na vida dos quilombolas.

Em 2003 ocorreu uma explosão, com destruição de um Veículo de Lançamento de Satélite (VLS) no Centro de Lançamento de Alcântara. Com isso, foi previsto o planejamento e lançamento de foguetes para 2010, em uma parceria entre Brasil (Agência Espacial Brasileira) e a empresa Ucraniana Alcântara *Cyclone Space*, com obras da Fundação *Atech*, a qual já havia recebido multa do IBAMA por crime ambiental.

Na imagem do enunciado, em sua natureza semiológica (COURTINE, 2011a), vemos uma foto do CLA, na qual aparece uma rua, um prédio e um foguete, em espaços antes habitados pelos quilombolas. Na legenda é explicado que a mudança de área é fruto de acordo da empresa com o MPF. Essa imagem, ao ser posta em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) no interior do dispositivo midiático preenche o espaço de uma formulação autorizada a ser dita/vista e interdita os quilombolas da construção de uma história sobre os conflitos com o CLA, pois não é a versão deles sobre esse deslocamento que emerge. Assim, nesse enunciado, o MPF insere-se no conjunto de instituições que respondem pelas ações que levam à garantia do território pelas vias legais, apagando as ações de resistência dos quilombolas.

Em outro enunciado do mesmo ano de 2008 é noticiado que as obras de expansão do CLA foram suspensas pelo Ministério Público Federal, fazendo-nos perceber que a saída da empresa não foi uma simples decisão sua, como expresso no enunciado anterior.

Figura 63 - Suspensas as obras de expansão do CLA



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 16 de setembro de 2008, nº 16855, p 9

A decisão do MPF de suspender as obras afetou as áreas onde seriam implantados sítios de lançamentos de foguetes pela *Cyclone Space* e *Atech*. Foi dado um prazo de dez dias para a retirada dos equipamentos de realização das obras do local, cabendo, ainda, recurso da decisão por parte da Empresa Aérea Brasileira (EAB), responsável pelo projeto.

O sujeito que enuncia no jornal destaca que a decisão não afetou o projeto de lançamento do foguete *Cyclone-4*, previsto para 2010, que seria desenvolvido no espaço interno do CLA, onde foi colocada a maior base de lançamento. Essa posição é ratificada pelo presidente da parte brasileira da Alcântara *Cyclone Space*, Roberto Amaral, defensor do processo de expansão do CLA, que expressa posição contrária à existência dos quilombolas nas áreas por eles tradicionalmente ocupadas, que beira a apologia ao genocídio.

A paralisação dessas obras pelo Ministério Público Federal, por meio do Termo de Embargo e Interdição nº 415840-C, teve motivação ambiental e de defesa dos direitos humanos. Ela repousa em decisões do IBAMA e do INCRA, a partir de denúncias dos quilombolas, a quem o enunciador atribui a vitória nesse caso.

Nesse enunciado, há uma modificação na forma de identificar os locais (comunidades quilombolas) e os sujeitos (quilombolas) que os habitam, com denominações que estão em consonância com as categorias adotadas nos documentos legais que regulam o acesso à terra.

Por outro lado, há a continuação com a visão negativa em relação à sua permanência no local tradicionalmente ocupado, pois isso conflita com os interesses expansionistas do CLA.

Nas áreas em disputas pela expansão do CLA, o título oficial de propriedade das terras foi concedido aos quilombolas no final de 2008, como mostra o enunciado que segue, no qual o sujeito quilombola é discursivizado a partir da intervenção de instituições ambientais, agrárias e jurídicas na disputa territorial que o envolve.

Figura 64 - Áreas quilombolas de Alcântara comemoram reconhecimento oficial



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 25 de novembro de 2008, nº 16905, p. 4 (Cidades)

Os quilombolas obtiveram o reconhecimento da propriedade da terra que ocupavam após a descoberta (ou encontro) de um testamento redigido em 1879, comprovando que as terras teriam sido doadas por João Gabriel de Araújo e Silva à sua escrava Tomasa, em agradecimento aos serviços prestados, constituindo-se na modalidade de “terra de herança” (ALMEIDA, 2006). Ele a impediu de alienar o bem, podendo apenas deixar para seus descendentes. A área foi deixada para a nova herdeira, Laurência (conhecida como Felicidade).

O documento foi encontrado em levantamento cartorial feito em 2007, pelo INCRA, em um processo de organização de registros imobiliários nos territórios dos remanescentes de quilombos de Alcântara. Após o reconhecimento, a expectativa era o recebimento de

benefícios, como a construção de casas de alvenaria. A própria prefeita do município à época reconheceu a dificuldade em investir nas áreas quilombolas pela falta de titulação das terras.

À parte as discussões em torno da benevolência dos senhores de escravos em doar terras a seus criados ou essa doação ser fruto da sua falência, esse caso verificado em comunidades quilombolas de Alcântara também se verificou em comunidades de outros municípios, inclusive Jamary dos Pretos e Santa Rosa dos Pretos, que tiveram a posse das terras garantidas pela localização de documentos em cartórios.

Em suas pesquisas por documentos de posse de terras em Alcântara, Almeida (2006) afirma que não foram verificados registro de aquisições de terras por escravizados alforriados nos cartórios. Isso ocorre, segundo o autor, porque, pelos critérios oficiais, a posse da terra não se centrava nas pessoas de posição subordinada, como escravizados, já que não havia condições de ser escravizado e proprietário de terras.

Nos registros documentais do período colonial as terras eram denominadas de “datas” e “sesmarias”. As terras doadas são referidas nos cartórios como “terras de pobreza”. Nos registros das paróquias as terras de irmandade são denominadas de “terras de irmandades religiosas” ou de uma divindade específica. As terras transferidas e registradas em cartórios são denominadas de “terras de herdeiros”. Já as terras devolutas do município são denominadas “terras da Câmara”. Também existe a “terra de índios”, como uma modalidade coletiva de posse original dos indígenas, “terra comum”, expressando a forma de uso dos recursos renováveis, e as “taperas de branco”, expressando as ruínas do que teriam sido moradias dos denominados brancos, ou seja, os colonizadores e seus descendentes.

Essa multiplicidade de formas de apropriação e de relação com o território contrasta com a homogeneização oficial realizada pelo estado, como as denominações “imóvel rural”, utilizada pelo INCRA, ou “estabelecimento”, utilizada pelo IBGE no censo agropecuário. Como resultado, elide-se o fator étnico e matem-se os sujeitos na invisibilidade.

Na atualidade, o acesso livre à terra nas comunidades quilombolas é garantido por critérios de ancianidade, fatores genealógicos e de patronagem, que asseguram doações, aquisições, heranças, autorizações informais de livre uso, aforamento e ocupações de terras, contrastando com o sistema oficial de transmissão pelo fato de os documentos cartoriais serem centrados em uma individualidade e não na terra em si.

No caso da genealogia, em algumas ocasiões ela independe de relações de consanguinidade e de parentesco, sendo estabelecida por critérios político-organizativos da comunidade. Já a patronagem refere-se a uma relação contratual, informal e assimétrica entre pessoas de *status* diferentes, que trocam bens e serviços distintos.

Essa doação de terras a escravizados e ex-escravizados, constante no enunciado e que a historiografia regional considera como um ato de benevolência, é relativizada nas narrativas dos quilombolas. Em vez de considerar um “ato benevolente do senhor bondoso e indulgente” (ALMEIDA, 2006, p. 70), a motivação para muitas doações seriam os endividamentos dos senhores, levando-os a abandonar as fazendas, fato que pode ter concorrido para a doação da terra relatada no enunciado.

No que diz respeito às terras dos quilombolas em disputa, o enunciado destaca que o INCRA publicou um Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) no Diário Oficial da União (DOU) reconhecendo a área como remanescente de quilombo. Esse processo oficializa o pertencimento das terras à coletividade que forma a comunidade quilombola, como veremos na discussão da terceira série enunciativa.

Após o reconhecimento oficial da propriedade das áreas em favor dos quilombolas, os anunciados de O Estado do Maranhão sobre a base de lançamento de Alcântara e os quilombolas passam a mobilizar como estratégia discursiva a declaração de que o município poderia perder a expansão do programa espacial, atribuindo essa perda à “resistência quilombola”, além de ressaltar os prejuízos econômicos que isso acarretaria.

Figura 65 - Alcântara pode perder expansão do programa espacial



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 16 de janeiro de 2009, nº 16.957, p. 1

A chamada de capa destaca que “O projeto, uma parceria do Brasil com a Ucrânia, está sendo inviabilizado devido à resistência imposta por comunidades quilombolas que impedem a conclusão de estudos nas áreas circunvizinhas ao Centro de Lançamento de Alcântara (CLA).”

Alcântara (CLA)” (O ESTADO DO MARANHÃO, 2009, p. 1). Esse posicionamento de culpabilização dos quilombolas é ressaltado no enunciado do interior do jornal.

Figura 66 - Alcântara pode perder projeto espacial



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 16 de janeiro de 2009, n16957, p. 5 (Geral)

Essa manchete mostra o posicionamento do jornal em favor do CLA, configurando-se como um espaço de eclosão da voz dos representantes dessa instituição. O subtítulo do enunciado confirma isso, ao se reportar a fala do Diretor da parte brasileira da empresa Alcântara Cyclone Space, Roberto Amaral, segundo o qual “entaves podem inviabilizar projeto no Maranhão” (idem).

A empresa é um empreendimento binacional (do Brasil com a Ucrânia) e representa a expansão do Projeto Espacial Brasileiro, acordado com esse país após não celebrar parceria com os EUA. A continuação desse projeto estaria sendo ameaçada pelas dificuldades de conclusão dos estudos da fauna e da flora nas áreas próximas do CLA, o qual teria sido imposto pelas comunidades quilombolas que não autorizaram a entrada da empresa nas áreas de algumas delas, que já estavam com processo de titulação em tramitação no INCRA.

Trata-se de estudos ambientais que a empresa deveria ter realizado antes de sua entrada nas áreas das comunidades, para que fossem medidos os impactos da sua implantação para as espécies animais, vegetais e com os humanos, mas que teriam sido realizadas apenas nas áreas do próprio CLA.

Os consultores da empresa já estariam a par dos trabalhos a serem realizados, por determinação do INCRA e do MPF. O projeto seria reavaliado pela própria ACS, que levanta,

no enunciado, a possibilidade de desistência do município de Alcântara como local de implantação de tal projeto, como consta na fala do diretor da ACS presente no enunciado:

Se a situação continuar como está, possivelmente o estado perderá o investimento. Os nossos problemas começaram em fevereiro do ano passado. Se continuarem, não temos como manter o projeto no Maranhão, pois a nossa função não é administrar uma polêmica com quilombolas. Estamos lutando com um atraso desnecessário (O ESTADO DO MARANHÃO, 2009, p. 5).

Dessa maneira, na concepção do diretor da empresa, todas as questões envolvendo impactos ambientais e humanos constituem um problema recente (com iniciado em fevereiro de 2008), um risco ao investimento financeiro, e uma polêmica com quilombolas insustentável da parte da ACS, que provoca um atraso desnecessário. Para as comunidades quilombolas, esse problema data dos anos de 1980.

O Jornal O Estado do Maranhão se coloca como porta-voz dos insatisfeitos (o CLA e a ACS), sobretudo por perceber os impactos financeiros que isso pode trazer para o estado, por tanto tempo governado²⁰ pela mesma família que controla esse órgão de imprensa, e, certamente, beneficiária da existência desse empreendimento no estado.

Nesse enunciado, a possível data de operação da empresa seria até julho de 2010, com lançamento do foguete *Cyclone-4*, com possibilidade de não cumprimento do prazo se não fossem concluídos os estudos ambientais a tempo, reiterando o posicionamento de Roberto Amaral de que a paralisação das obras prejudica o Brasil em quase um ano, de modo que, para ele, a meta de lançar de três a seis foguetes anualmente não seria cumprida, mesmo que a operação do empreendimento iniciasse em 2010.

Ao ter *status* para enunciar nesse espaço discursivo, ele destaca o valor de cada foguete (US\$ 50 milhões) como estratégia discursiva para demonstrar o que o país está perdendo com o atraso e também afirma que o Brasil terá que se explicar internacionalmente, já que a parceria binacional foi feita em acordo internacional. Essas estratégias discursivas justificam a ampliação do empreendimento e a retirada dos quilombolas da área em litígio.

Ainda em sua fala no mesmo enunciado, o diretor da ACS diz que:

Nossa missão é lançar foguetes e não ficar administrando outras questões, seja com quilombolas ou com o Ministério Público. Já restringimos nossa

²⁰ Em 2009, o Maranhão estava sob o mandato de Roseana Sarney, após um processo de *impeachment* do governador Jackson Lago (2007-2009), eleito em 2006, sendo o primeiro governador a derrotar o grupo Sarney.

área a praticamente um terço que previa o projeto original e não temos como ficar envolvidos nessas polêmicas. Caso a situação continue dessa forma, o Brasil terá que se explicar (O ESTADO DO MARANHÃO, 2009, p. 5).

O sujeito que enuncia no jornal atribui essa fala ao diretor da ACS, Roberto Amaral, e reitera que essa polêmica teria se iniciado de forma concreta no dia 18 de fevereiro de 2008, quando as comunidades teriam entrado com Ação Civil Pública no MPF, “para garantir a permanência em povoados, inviabilizando a expansão do Programa Espacial Brasileiro” (idem). Assim, os enunciados do jornal são uma extensão daquilo que o diretor da ACS pensa e fala, de modo que não sabemos se ele está apenas reportando ou corroborando sua fala.

Diante da determinação da paralisação das atividades de prospecção nas áreas quilombolas, o Ministro da Defesa Nelson Jobim autorizou a construção dos sítios para o projeto na área já ocupada pelo CLA. A empresa recorreu à Justiça Federal contra a Ação Civil Pública, tentando retomar as obras, recurso que foi negado. Ocorre que as comunidades estariam se recusando a participar de atividades de implementação socioambientais conduzidas pela ACS. A empresa estaria, então, buscando, a todo custo, destravar a expedição da licença ambiental prévia para retomar as obras de expansão do CLA.

Nesse enunciado, vemos a fotografia do Diretor da ACS, nas dependências do CLA. Ele aparece de perfil, falando. Ao fundo, duas bandeiras: uma do Maranhão e outra de Alcântara. Em cima da mesa, réplicas de foguetes em miniatura. Na legenda a frase “Amaral diz que as questões envolvendo quilombolas e Ministério Público atrasam o programa”.

Essa imagem de Amaral faz ecoar em nossa memória das imagens (COURTINE, 2011a) as fotografias de chefes do poder executivo, geralmente presentes em órgãos públicos, bem como com as imagens desses chefes de órgãos executivos fazendo pronunciamentos oficiais em veículos de comunicação. Além disso, faz ecoar os sentidos históricos depositados em nossa memória pelas pinturas de líderes de missões militares responsáveis pelos processos de pacificação, como a de Menezes Dória, vista anteriormente. Dessa maneira, essa imagem é a própria materialização de que a retirada das comunidades das áreas a serem ocupadas pelo CLA é um desejo de um órgão oficial do estado, o Ministério da Defesa.

Em outro enunciado, o jornal (re)cita (idem, 2006) que o MPF foi contrário à expansão do CLA e da realização de estudos de prospecção do solo em áreas quilombolas. O parecer do MPF contrariou o pedido de proteção judicial feito pela ACS para a realização de estudos ambientais nas comunidades quilombolas de Alcântara. O objetivo era garantir a realização dos estudos ambientais que o IBAMA cobrava. O pedido da ACS foi feito na justiça e o embargo do MPF representaria perda do empreendimento no setor de tecnologia espacial para

essa empresa, cujo ponto de vista sobre o conflito é o que emerge nesse espaço midiático, no qual o diretor da ACS é autorizado a ser posto em curvas de enunciação e de visibilidade (DELEUZE, 1996) na mesma fotografia do enunciado anterior.

Figura 67 - MPF dá parecer contra expansão do CLA



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 24 de janeiro de 2009, nº 16965, p. 5 (Geral)

A empresa estava buscando proteção judicial para obter respaldo jurídico para a realização de estudos ambientais que possibilitariam a realização das obras de expansão nos territórios quilombolas. No parecer do Ministério Público que barrou a expansão, o procurador afirma que o ingresso de pesquisadores em espaços onde residem comunidades tradicionais, como as comunidades quilombolas, deve ser autorizado por eles após diálogos.

O enunciado reitera o a estratégia discursiva de apresentar o valor da obra “para colocar o país dentro do círculo dos países que dominam a tecnologia espacial” (idem) como forma de validação dessa ação, além de dizer que a polêmica teria começado quando os moradores das comunidades impediram os técnicos de ter acesso à área para realização de coleta de material biótico e levantamento socioeconômico, por meio de entrevista com eles, fazendo um apagamento das situações conflitantes enfrentadas pelos quilombolas nos anos de 1980, que acarretou o remanejamento das famílias para as agrovilas, além de responsabilizar os quilombolas por prejuízos que decorressem do embargo da expansão.

Outra estratégia discursiva apresentada pelo jornal para defender a expansão da base é enfatizar os prejuízos causados com essa “polêmica”, como o atraso do cronograma estipulado pela ACS para o lançamento de foguetes. Dessa forma, esses enunciados

constroem o sujeito quilombola como um problema para a expansão do projeto que garantiria o desenvolvimento científico e tecnológico do país no setor espacial.

Foi realizado um “encontro” entre representantes da ACS, IBAMA, SEPIR e MPF, para discutir uma solução para o impasse entre as comunidades quilombolas e o CLA, visando a implantação da ACS, e não a preservação das comunidades quilombolas ou do meio ambiente, ameaçados por esse projeto.

Figura 68 - Encontro discute CLA e quilombolas



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 27 de janeiro de 2009, nº 16968, p. 5 (Geral)

O enunciado expressa a disponibilidade dos representantes da empresa para a realização de reuniões ao longo de uma semana para que medidas fossem tomadas e o projeto retomado, destacando que, se isso não ocorresse, acarretaria prejuízos para a empresa, e que ela precisaria funcionar até 2010.

O gerente de comunicação da ACS, autoridade cuja enunciação é selecionada para ser reportada pelo dispositivo midiático, apagando as formulações dos quilombolas, destaca que haveriam benefícios para o município de Alcântara e para as comunidades quilombolas com a implantação do projeto da empresa, esforçando-se por destacar que as atividades precisavam cumprir um cronograma, que se não cumprido poderia haver prejuízos, pois investimentos financeiros já haviam sido feitos e não poderia haver atrasos.

Mesmo com o Ministério Público decidindo em favor das comunidades quilombolas, o promotor de justiça tentou realizar diálogos para que os quilombolas entrassem em acordo com a empresa, deixando claro que o MPF não era contrário à expansão do CLA, mas estaria apenas cumprindo o seu dever legal.

Nesse sentido, o fato de essa polêmica estar sendo acompanhada por diversas pessoas, nesse momento da história, pode ter contribuído para que os direitos dessas comunidades fossem resguardados por órgãos de estado, diferente do que ocorreu nos anos de ditadura militar, quando o próprio estado decretou a desapropriação das áreas tradicionalmente ocupadas por famílias quilombolas em favor da construção de um projeto que envolveu o Ministério da Aeronáutica, ligado às forças armadas que comandavam o país nessa época.

Na imagem do enunciado, vemos os representantes das entidades e órgãos de estado que participaram da reunião, em que o objetivo era exatamente tentar uma conciliação entre essas populações quilombolas e o CLA, mas nela não estiveram presentes pessoas representantes das comunidades atingidas pelo projeto desenvolvimentista, estando eles excluídos das tomadas de decisão.

Essa questão envolvendo os quilombolas e o CLA voltou a ser discutida em fevereiro de 2009, quando houve uma nova reunião do procurador da república que cuidava do caso com representantes da SMDDH, da Igreja Católica e das comunidades quilombolas de Alcântara para avaliar a relação com técnicos da ACS.

Figura 69 - Impasse entre quilombolas e CLA volta a ser discutido



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 07 de fevereiro de 2009, nº 16979, p. 6 (Geral)

A instalação da empresa em Alcântara até 2010 é dada como um fato certo no enunciado, mas as obras ainda não tinham sido iniciadas devido ao impasse com os

quilombolas. Assim, o Jornal preludia que a situação seria resolvida em favor da empresa binacional e repete a estratégia de culpar os quilombolas pelo atraso nas obras.

A reunião serviria para esclarecer aos quilombolas a possibilidade de reabertura do processo de titulação das terras a pedido do Ministro da Aeronáutica, Nelson Jobim, que reivindicava a região norte do CLA, alegando conflitos de interesses entre a titulação das terras para os quilombolas e a área de segurança que a Aeronáutica queria manter para o CLA.

O sujeito que enuncia considera que os quilombolas temiam novos remanejamentos, “ainda que a empresa já tenha admitido que o projeto não deve ultrapassar a área demarcada para as comunidades”. Mesmo assim, a empresa já estava instalada em território que pertencia a essa população quilombola e era natural que eles não se sentissem confiantes.

O advogado da SMDDH, ao ter *status* de enunciador no interior desse veículo midiático, expressa o temor dos quilombolas, ao mesmo tempo em que o jornal tenta minimizar os impactos ambientais da ACS sobre as áreas das comunidades, dando a atender que isso foi uma constatação apenas dos quilombolas, que teriam impedido os técnicos contratados pela empresa de fazer estudos de impactos ambientais.

Compreendendo que o principal problema entre a ACS e os quilombolas seria a falta de diálogo, o enunciador vê o MPF como um articulador para que esse diálogo ocorresse e a situação fosse resolvida em favor das empresas interessadas na expansão do CLA. Assim, tanto o jornal O Estado como o MPF estavam favoráveis a um diálogo que resultasse em vitória para a ACS.

No conjunto dos enunciados que selecionamos para compor o *corpus* dessa pesquisa (entre 1975 e 2012), o último que trata desse impasse apresenta, na manchete, a posição do Ministro Nelson Jobim de que a área do CLA deveria ficar sem a presença dos quilombolas. Para isso, seria necessária a retirada de comunidades para possibilitar a ampliação do CLA, alegando estratégia de defesa nacional, e não mais o discurso de utilidade pública para a entrada do Brasil na corrida espacial, como feito nos anos de 1980. Trata-se, portanto, de uma mudança na estratégia discursiva, visando garantir a expansão do projeto espacial.

Figura 70 - Jobim quer área do CLA sem quilombolas

Jobim quer área do CLA sem quilombolas

Ministro defende a retirada de comunidades para possibilitar a ampliação do Centro de Lançamento de Alcântara, vinculado à estratégia de defesa nacional

BRASILIA - O ministro da Defesa, Nelson Jobim, defendeu ontem a ampliação do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) em direção às áreas destinadas a comunidades quilombolas. Segundo ele, Alcântara está seriamente vinculada à estratégia de defesa nacional. As declarações do ministro foram feitas durante audiência pública na Comissão de Relações Exteriores e Defesa Nacional do Senado.

"Esta é uma questão internacional e não podemos ser ingênuos. Há outros países interessados em não deixar que o Brasil seja incluído no fechado círculo dos países lançadores de foguetes", disse o ministro. "Como está, o CLA tem apenas três bases de lançamento. Mas, se nossa proposta prevalecer, poderemos aumentar esse número para 15", completou.

A base de Alcântara, destacou Jobim, tem uma série de vantagens em relação aos principais centros mundiais de lançamento. "É o mais amplo cone de lançamento do planeta. Não há, no mundo, nenhum centro de lançamento com tamanho ângulo de abrangência, e isso implicará, para o país, em um baixíssimo custo para lançamento de foguetes".

O ministro lembrou que a área destinada ao CLA era, em 1983, de 62 mil hectares e que, desde 1991, após a apresentação de um relatório antropológico sobre a comunidade quilombola da região, essa área baixou para 8,713 hectares.

"Vamos propor que o CLA aumente em 11,287 hectares, e que os dois mil habitantes da região sejam transferidos para uma área próxima, de 96,713 hectares, onde já existem 1,8 mil habitantes quilombolas. Isso é a proposta que tenho defendido junto ao presidente Lula", disse. "Não podemos perder esse espaço (para 15 bases de lançamento)", enfatizou.

Para convencer os senadores de que a mudança resultará em benefícios para as comunidades, o ministro apresentou algumas estruturas de assentamento já destinadas a outros quilombolas.

"É uma questão de responsabilidade. O que foi feito pelas Forças Armadas junto a essas comunidades resultou em melhoria de suas condições de vida. A questão, então, é saber qual é o custo benefício. Poderemos ter 15 bases no melhor ponto do mundo para lançamento de foguetes", afirmou.

Incorporação - O Ministério da Defesa, segundo informou o ministro, está propondo ao presidente Luiz Inácio Lula da Silva a incorporação de outros 11,287 hectares ao centro de lançamento, detendo 96,713 hectares para 1800 quilombolas. Com isso, poderiam ser instaladas no centro até 15 bases de lançamento em lugar das três a serem erguidas caso a área permaneça restrita aos atuais 8,713 hectares.

O risco de redução das atividades da base de Alcântara foi um dos temas que levaram os senadores Eduardo Braga (PSDB-MG), Augusto Botelho (PT-RR) e Moacirildo Cavalcanti (PTB-RR) a apresentarem requerimento de realização de audiência pública. Os dois últimos são representantes de Roraima, onde recentemente foi constituída pelo Supremo Tribunal Federal uma grande reserva indígena próxima à fronteira, os dois manifestaram preocupação de que a base tenha de deixar o local, como produtores de arroz foram levados a sair da reserva indígena.

"Sem perder de vista os direitos dos quilombolas, o projeto de lei está acima das etícas", afirmou Moacirildo.

O senador Eduardo Suplicy (PT-SP) disse reportagem recentemente publicada pela revista Rolling Stone, a respeito da região de Alcântara, ao defender a busca de uma solução negociada com os quilombolas, que trouxe destaque de verificar no governo em virtude do não cumprimento de promessas feitas e referiu ao início do processo de implantação da base. O ministro discordou com a reportagem de se focar uma solução negociada.

“ Não podemos perder a oportunidade de expansão, pois estaríamos jogando pela janela o melhor ponto do mundo para lançamento de foguetes”

Nelson Jobim, Ministro da Defesa

Jobim fala no Senado sobre a uma série de vantagens do CLA

Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 2 de julho de 2009, nº 17124, p. 5 (O país)

Nelson Jobim é, portanto, um sujeito autorizado a enunciar no interior do dispositivo midiático porque possui um *status* institucional que lhe permite expressar a posição dos órgãos que defendem a expansão de um projeto que é a verdadeira recusa do modo de vida das comunidades quilombolas, visto que a permanência deles nessa área, qualificada como “o melhor ponto do mundo para lançamento de foguetes” (idem) não traz nenhum lucro para o estado, ao contrário do projeto espacial, no qual diferentes países colocaram investimentos.

Nesse sentido, dentro de um jogo estratégico (FOULCAULT, 2009) são repetidas as estratégias discursivas formuladas por outros defensores do projeto espacial, de que a ampliação do CLA se tornou uma questão internacional por envolver uma disputa entre países que podem e aqueles que não podem fazer parte de um “fechado círculo de países lançadores de foguetes”, além de destacar que a base de Alcântara tem muitas vantagens em relação aos principais centros de lançamento do mundo, que agora não é mais o grande investimento, mas a economia que o país teria com o lançamento de foguete, dadas as condições geográficas do município, conforme é destacado nos primeiros enunciados analisados neste capítulo.

Seria necessário, segundo ele, aumentar de três para quinze o número de bases de lançamento. A proposta dele seria aumentar a área do CLA e realizar um novo remanejamento das famílias para uma área onde já existem quilombolas, o que acarretaria a desarticulação das tradições que essas comunidades mantêm em termos de laços de parentesco, organização comunitária por lideranças, etc., que, para Jobim, seria benéfico para as comunidades, já que os outros casos de remanejamento seriam exemplos positivos a serem reproduzidos.

Além de ser posto em curvas de enunciação, a imagem de Jobim no Senado falando aos senadores sobre “uma série de vantagens do CLA” (O ESTADO DO MARANHÃO, 2009, p. 5) é colocada em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996). Na ocasião, o senador Mazarildo Cavalcanti, do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) de Roraima, afirmou que “o projeto de nação está acima das etnias” (idem), defendendo a ampliação da base e mostrando-se alheio ao genocídio étnico e da cultura afro-brasileira que esse projeto vem acarretando, afinal, ele destruiu um modo de viver desses sujeitos e reconstruiu outro, ao qual tiveram que se readaptar para continuar resistindo às formas atualizadas do dispositivo colonial (NEVES, 2015).

Embora finalizemos as análises da segunda série enunciativa, as tensões agrárias envolvendo os quilombolas de Alcântara não chegaram ao fim. As pretensões expansionistas ainda são frequentes e as ameaças de desapropriação também. Acontecimentos na história recente do Brasil, como a eleição de Jair Messias Bolsonaro como presidente da República, reacenderam as preocupações dos quilombolas. Na campanha eleitoral de 2018 circularam vídeos na internet com falas polêmicas do atual presidente relacionadas a indígenas e quilombolas, nas quais ele se mostra contrário à posse de terras por essas populações, alegando que nelas há riquezas e que mantê-las na posse dessas comunidades prejudica a economia. Em um desses vídeos²¹, a fala feita no clube Hebraica, na zona sul do Rio de Janeiro, expõe a sua visão sobre esses sujeitos como “os outros”, ou seja, como não pertencentes à nação e para os quais se entregou riquezas que são do Brasil. Esse modo de enunciar o quilombola alinha-se à visão do Coronel Monteiro, de Nelson Jobim, ao pensamento eugenista evolucionista e racista do século XIX (SCHWARCZ, 1993) e muitos outros, que retomam os discursos hierarquizantes do dispositivo colonial, inferiorizando negros e indígenas.

Nesse mesmo sentido, em março de 2019 foi assinado um Acordo de Salvaguardas Tecnológicas, entre o Brasil e os EUA para utilização do CLA, pelo qual poderão ser lançados

²¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ks0dgE8jpkw>. Acesso em: 19 nov. 2019.

foguetes, satélites e espaçonaves americanas a partir do CLA com pagamento. Com isso, o jornal O Estado do Maranhão noticia²² esse acontecimento retomando as mesmas estratégias mobilizadas ao longo de quase 40 anos. Entretanto, essa nova cooperação técnica poderá resultar em novos deslocamentos das populações quilombolas de Alcântara, em uma estimativa de cerca de 2 mil pessoas, conforme dados da Coalização negra por Direitos, formada por entidades do movimento negro do Brasil.

Um AST já havia sido assinado em 2000, pelo então presidente, Fernando Henrique Cardoso, mas foi recusado no Congresso Nacional, sob alegação de ferir a soberania nacional. O Brasil estabeleceu um acordo com a Ucrânia em 2003, que não deu certo pela explosão ocorrida nesse mesmo ano no CLA e pelos conflitos fundiários daí decorrentes. Em 2015, esse acordo foi cancelado, após um gasto aproximado de R\$ 1 bilhão.

Por hora, façamos algumas considerações acerca desse capítulo. Pelas discussões empreendidas, verificamos que o sujeito quilombola é discursivizado nas páginas do Jornal O Estado do Maranhão como uma presença indesejada no território que ocupa, um entrave ao desenvolvimento científico, tecnológico e econômico do país, visto que o jornal se configura como um espaço de defesa dos interesses das classes favorecidas com tal projeto.

Observamos que as formas de se referenciar aos sujeitos nos primeiros enunciados analisadas são: “habitantes”, “moradores”, “famílias”, “trabalhadores rurais”, “posseiros”, “rurícolas”, etc. Já a denominação “quilombola” foi introduzida na mídia, e mesmo entre alguns habitantes de comunidades quilombolas, por intermédio de pesquisadores que se dirigiam a esses locais, intervindo em conflitos agrários, levando essa discussão para o espaço midiático. A denominação quilombo/quilombola é a categoria oficial adotada pelo INCRA na concessão dos títulos de propriedades e outros direitos a essas populações.

Almeida (2006) destaca que, para os quilombolas de Alcântara por ele entrevistados, a categoria “lavradores” é um termo sinônimo de brancos. Quanto às denominações “trabalhadores rurais” e “quilombolas”, o autor registra o seguinte:

a categoria de representação trabalhadores rurais, que desde 1980 sintetiza o elenco de situações representadas, sinaliza para outras categorias circunstancialmente mais amplas e de mobilização mais imediata, como seria o caso dos “atingidos pela base da Aeronáutica” – que agrupa indistintamente todos os grupos sociais afetados pelos impactos derivados da implantação do CLA – e de quilombola, que expressa os fatores étnicos. O advento de uma categoria organizativa como quilombola designa, inclusive,

²² Disponível em: <https://imirante.com/oestadoma/noticias/2019/10/22/ast-deve-ser-aprovado-hoje-na-camara-dos-deputados/>. Acesso em: 19 nov. 2019.

uma entidade de representação articulada regional (Aconeruq) e nacionalmente (CNPACNRQ) em torno do pleito de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo. A emergência dessas categorias de mobilização não é excludente, tanto que, a despeito de seu advento, o STTR de Alcântara mantém a condução da pauta reivindicatória e dos atos de afirmação étnica (ALMEIDA, 2006, p. 95, grifos do autor).

As peculiaridades das características culturais tornaram-se mais evidentes com a implantação do CLA, cujas medidas limitaram a sobrevivência física e a reprodução social das comunidades por terem destruído seu território, deslocando ou ameaçando deslocar os povoados compulsoriamente, de modo a impactar nas percepções dos sujeitos sobre si mesmos em vista dos dispositivos legais que asseguravam o direito de permanência nas terras.

Nesse momento, “a consciência quilombola emergiu no decorrer desse conflito, quando a categoria trabalhadores rurais dava mostras de esgotamento e a velocidade das pressões sobre sua cultura e estilo de vida aumentaram intensamente” (idem, p. 176), fazendo as comunidades se organizarem em torno da sobrevivência étnica.

Quanto às denominações “quilombolas” e “trabalhadores rurais”, Almeida (idem) afirma o que segue:

Até 1988/89, a mobilização não levava em conta a identidade étnica, tampouco os agentes sociais se autodefiniam como quilombolas e nem podiam fazê-lo, com o risco de, na sua relação com os poderes constituídos, se definirem à margem dos dispositivos legais. Autodefiniam-se como trabalhadores rurais, assim eram tratados nas suas manifestações diante dos aparatos do Estado e mantinham-se seguros na condição legítima de “herdeiros” de doações, aquisições e direitos de sucessão de seus antepassados, ou simplesmente na condição também legítima de posseiros e ocupantes. Sua posição legal atinha-se ao componente fundiário. Ainda que assim se autodefinissem, vale asseverar que jamais deixaram de existir as identidades correspondentes às territorialidades específicas, que os singularizavam em face de poderes políticos e dos demais segmentos sociais com os quais secularmente vêm interagindo, seja nos mercados rurais, seja na prestação de serviços.

O não reconhecimento formal das categorias territoriais auto-atribuídas também ocorre no Censo Agropecuário do IBGE, que reconhece apenas algumas formas de apropriação da terra e menospreza aquelas próprias dos subordinados ou escravizados. Essa identidade étnica baseada na coletividade é evidenciada nos momentos de tensão, porque encontra condições de possibilidade para emergir para os demais sujeitos que não aqueles em conflito.

Essas denominações são mais do que simples modos de referência, são formas de percepção do sujeito de si mesmo, do seu estar no mundo, que nem sempre é autorizado a

emergir na mídia. Historicamente, os negros foram despossuídos de sua identidade de diversas maneiras. As atribuições genéricas eram realizadas pelos Europeus desde antes da escravização. As populações do continente africano, assim como o território, eram denominadas genericamente, como “etíopes” e “guinés”. O termo “escravo” serviu para despersonalizar a procedência étnica desses sujeitos, que, ao chegar ao território que hoje é o Brasil, eram misturados para dificultar a comunicação. Tal termo provém de “eslavo”, gentílico utilizado para referir-se ao povo das regiões do Mar Báltico, que também foi submetido à escravidão, antes de se tornar uma prática associada majoritariamente aos negros. Os termos “mocambeiros” e “quilombola” eram uma designação igualmente genérica e atribuída do exterior. Já os habitantes das comunidades quilombolas de Alcântara são identificados no Jornal dos anos de 1980 como “atingidos pela base”. Aos se organizarem em torno do STR desse município passam a ser discursivizados pela identidade de “trabalhadores rurais” e, posteriormente, com a aprovação do artigo 68 do ADCT, esses sujeitos são identificados como “quilombolas”, agora uma categoria jurídica.

A identidade de “atingidos pela base” ainda aparece na fala de um dos moradores das agrovilas que entrevistamos, identificado aqui como IFSD, de 59 anos, residente na Agrovila Espera, há quase 30 anos, e procedente da comunidade Marudá, Alcântara. Ele vivenciou o processo de remanejamento nos anos de 1980, atuando na linha de frente, e foi integrante do Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara, por se opor à maneira como o projeto espacial foi traçado para o município. Ao ser questionado se a implantação do CLA trouxe alguma vantagem, ele diz o que segue:

Nada a dizer em relação ao projeto espacial, mas o projeto social tem muito a ser discutido, tem muito a ser melhorado, e coisas que, com o passar do tempo, a gente já não acredita que isso venha a acontecer. Então, o resumo desse projeto, pra mim, ainda é um resumo... em nada. Até no momen..., no presente momento, não significa nada pro município de Alcântara. É um desperdício, é o gasto de dinheiro público, onde, mesmo pros moldes, mas o Centro de Lançamento tá num patamar econômico muito grande em seus residentes e embo..., ai, junto deles, a comunidade de Alcântara, principalmente os diretamente transferidos, atingidos, continuam numa escala de pobreza sem fim (IFSD, morador da Agrovila Espera).

Para esse quilombola residente na agrovila, a percepção da identidade difere daquela traçada nas letras de música de Jamary, nas quais essa identidade está mais ligada à realidade jurídica pós Constituição de 1989, ou seja, de quilombola. Para ele, as agrovilas não estão plenamente estabelecidas, constituindo-se em um espaço de passagem. É o que ele diz ao

comparar a situação das agrovilas e das comunidades que não foram remanejadas, considerando que essas últimas:

continuam preservando os seus laços culturais, os seus laços de inter-relações e o grau de parentesco ainda continua muito bem conservado, e nas agrovilas não, por que? Porque ainda a agrovila continua em transe [trânsito]. As famílias das agrovilas continuam em transe [trânsito]. Na medida que aqui as coisas não dão certo, vai pro centro, pra qualquer lado em busca de melhora. Então, o grande processo das agrovilas é continuar em transe [trânsito] (...). As agrovilas continuam sendo, pra mim, no meu parecer, sendo as mais pobres (IFSD, morador da Agrovila Espera).

Nas comunidades que não foram remanejadas os quilombolas conseguem realizar atividades que complementam a renda, diferente das agrovilas, nas quais a única fonte financeira são as políticas de transferência de renda, sem uma assistência técnica para a produção. A estrutura das casas das agrovilas é a mesma de quando foram entregues: precária, sem um bom acabamento e hoje considerada ultrapassada, pois não houve reformas.

Nos enunciados que analisamos aqui, essa visão não emerge, pois o conflito entre quilombolas e CLA é contado da perspectiva dos sujeitos interessados nesse empreendimento. As áreas onde foi implantado o CLA eram ocupadas por 32 comunidades, as quais foram remanejadas para sete agrovilas, alterando sobremaneira as suas dinâmicas sociais, produtivas e ambientais: provocou mudança nas relações entre as comunidades realocadas, que tiveram que conviver entre si, além de muitos quilombolas terem migrado para áreas urbanas.

Nas palavras de Almeida (idem, p. 33):

Apropriando-se de grande extensão de terra, deslocando compulsoriamente povoados inteiros para agrovilas, comprimindo-os em áreas tradicionalmente ocupadas por outros povoados e restringindo o estoque de recursos naturais ao alcance das demais famílias, a implantação da base militar provocou uma migração forçada e uma catástrofe natural. Ao localizar as agrovilas junto às nascentes dos cursos d'água, os responsáveis pela implantação da base comprometeram rios e igarapés. O exemplo mais flagrante concerne ao rio do Pepital, que abastece a sede municipal, cuja redução do volume d'água mostra-se drástica. Quanto à migração forçada, foi registrada no trabalho de campo a célere ocupação de áreas da periferia da sede municipal por famílias procedentes de povoados com sua reprodução física comprometida. No perímetro urbano de Alcântara, acentuam-se tensões sociais, envolvendo centenas de famílias das comunidades remanescentes de quilombos e as delimitações preconizadas pelo zoneamento definido pela Lei Municipal nº 224, de 10 de outubro de 1997. Essas tensões envolvem também o Iphan. Foi possível constatar, inclusive, uma interpenetração entre as ruínas do casario assobradado e terrenos de plantio de mandioca e fruteiras, reatualizando no

perímetro urbano relações de trabalho e de uso comum de terrenos vagos características dos povoados.

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. Sobre isso, IFSD considera que:

Aí teve uma quebra, né? Uma quebra por conta de que.. é... a gente mantinha relações, é..., apesar de você viver numa área, na mesma área, é..., mais próxima do litoral, mas a gente tinha uma... a gente tinha uma ligação muito forte por conta dos laços de parentesco. E que um... uma coisa que acontecia numa das comunidades aconteceria na próxima, na mesma, nas outras, na verdade, porque a gente tinha esses laços de... de conhecimento, de relação. A gente costuma dizer assim: que, na época, antes da transferência, o que seria bom pra Mani... Jabaquara, Fé em Deus, São Raimundo, seria bom pra todos. Então eu acho que, nessa..., nesse quesito, já com a transferência, houve um... uma que..., um corte muito significativo, porque aí, depen..., quando aconteceu as discussões de transferência, ali nas reuniões já foi definido, por a gente ter um laço bem definido com as comunidades mais próximas, a gente queria que isso fosse também mantido no... na... quando fosse transferido. (...) Apesar de todas essas discussões, ainda teve um aglomerado de 17 comunidades numa... em duas agrovilas: Peru e Marudá (IFSD, morador da Agrovila Espera).

Diante desses conflitos de interesse, os sujeitos quilombolas são discursivizados nos enunciados analisados como um fator negativo para a construção e expansão da base espacial de Alcântara, devendo, com isso, deslocar-se dos lugares onde guardam suas histórias, onde possuem suas propriedades e realizam suas atividades de agricultura, pesca, extrativismo, necessárias à subsistência, em uma relação comunitária e de coletivismo que, por não gerar lucros, não é interessante ao sistema capitalista que os empurra para a margem. Assim, na midiografia (MENESES, 2014) de O Estado do Maranhão os quilombolas de Alcântara são considerados um problema a ser resolvido pela Aeronáutica, distinto dos enunciados que analisaremos adiante, em que são considerados cidadãos com direitos assegurados por lei.

Além disso, podem-se sintetizar algumas estratégias mobilizadas para enunciar o sujeito quilombola em sua relação com o CLA, constituindo-se como um jogo estratégico (FOUCAULT, 2009) para agir sobre a ação da sociedade em geral, fazendo-a crer que a presença desse sujeito no território em disputa não é interessante.

Primeiramente, mobiliza-se uma estratégia discursiva de destacar as vantagens da implantação do CLA, entre as quais as características geográficas de Alcântara, que possibilitam uma economia de combustível. Em segundo lugar, há uma estratégia de

apagamento da presença dos quilombolas das áreas em disputa, visto que, em alguns enunciados, eles são interditados da enunciação e da visibilidade, no interior das estratégias de construção do enunciado, que obedece a um princípio de raridade (FOUCAULT, 2008a), segundo ao qual nem tudo pode ser dito e, igualmente, nem todos podem ser vistos.

A terceira estratégia empregada na discursivização do conflito territorial entre os quilombolas e o CLA é colocar em curvas de enunciação e em linhas de visibilidade (DELEUZE, 1996) a restauração do patrimônio arquitetônico de Alcântara, que estava em ruínas desde a derrocada da economia baseada na agricultura, que deu sustentação ao dispositivo colonial, no qual os quilombos emergiram como uma linha de subjetivação (idem). Por fim, a última estratégia empregada é destacar os prejuízos que poderiam ocorrer com o embargo das obras de expansão desse centro de lançamentos.

Cabe destacar que na maioria dos enunciados os sujeitos autorizados a falar em O Estado do Maranhão são as autoridades que desejam a construção e ampliação desse empreendimento e, embora os quilombolas estivessem mobilizados pela permanência nas terras, a sua enunciação e visibilidade são interdidadas, em um espaço preenchido por outra formulação. Agora, passaremos às análises da última série enunciativa (FOUCAULT, 2008a) dessa pesquisa, na qual os quilombolas emergem como cidadãos de direito.

6 LUTAS POR RECONHECIMENTO E CONQUISTAS DE DIREITOS SOCIAIS: A GOVERNAMENTALIZAÇÃO DOS SUJEITOS QUILOMBOLAS

Neste capítulo, analisaremos a série enunciativa (FOUCAULT, 2008a) que trata das lutas dos sujeitos quilombolas por reconhecimentos de direitos assegurados em lei, mormente o direito à posse da terra tradicionalmente ocupada (ALMEIDA, 2008b), e da relação desses sujeitos com os órgãos de governo responsáveis por promover as biopolíticas (FOUCAULT, 1999a; 1999b) para essa população, com entidades da sociedade civil e pesquisadores que desenvolvem projetos cujos objetivos são a valorização da cultura e despertar a auto-estima dos quilombolas, que coloca em jogo um poder pastoral (idem, 2009).

Nesse sentido, discutiremos como os sujeitos quilombolas são governamentalizados (idem, 2013f) pela ação de um biopoder (idem, 1999a; 1999b), o qual objetiva gerir a vida da população, ocupando-se de variados aspectos, tais como o modo de morar, produzir, alimentar-se, relacionar-se com o meio ambiente, etc., ao mesmo tempo em que são convidados a estabelecer uma série de modos de ação sobre si, que delineiam técnicas de si e o cuidado de si (idem, 1997a; 1997b; 2004d; 2005b).

Como vimos, as noções de biopoder, biopolítica e governamentalidade são formuladas por Foucault (1999a; 1999b; 2013f) para caracterizar um processo de estatização do aspecto biológico da população, que ocorre a partir do século XVIII. Nesse sentido, antes de analisarmos os enunciados que compõem este capítulo, discutiremos sobre a legislação concernente à regularização dos territórios quilombolas, visto que esse é um dos principais temas a partir dos quais o sujeito quilombola é discursivizado e uma etapa necessária para que ele seja alçado à condição de sujeito de direito, possibilitando, assim, a ação do estado na promoção de biopolíticas (idem, 1999a; 1999b) para a população quilombola.

6.1 O sujeito quilombola na instância da lei: a formação de conceitos na disposição legal

O processo de abertura política brasileira, que pôs fim a um período de 21 anos de regime militar no país, é acompanhado de discussões no âmbito do movimento negro sobre direitos sociais dessa população, tensões agrárias, organização de entidades representativas das comunidades quilombolas e por uma série de pesquisas conduzidas por antropólogos, sociólogos, advogados e demais militantes dessa causa, que contribuíram para dar visibilidade aos saberes dominados (idem, 2013b) de sujeitos por tanto tempo excluídos. Mesmo

restabelecida a democracia no Brasil os problemas econômicos, as desigualdades sociais, o desemprego, a qualidade da educação, saúde, saneamento e segurança pública permaneceram.

Nesse bojo, o acontecimento da elaboração de uma nova constituição resultou na atual carta magna, considerada como “a constituição mais liberal e democrática que o país já teve” (CARVALHO, 2002, p. 199), e por isso qualificada como a Constituição cidadã, por estabelecer direitos sociais básicos, individuais e coletivos que prefiguram a condição de cidadão de direito, estabelecendo, assim, uma identidade.

Refletindo sobre o problema da cidadania, seu significado, sua evolução histórica e suas perspectivas, Carvalho (idem, p. 8) considera que “o fenômeno da cidadania é complexo e historicamente definido”. Para esse autor, a cidadania se desenvolveu dentro do fenômeno do Estado-nação, que data da Revolução Francesa, de 1789. A construção da cidadania tem a ver com a relação das pessoas com o Estado e com a nação, visto que as pessoas se tornavam cidadãs ao se sentir parte de uma nação ou Estado.

Há várias dimensões de direitos que constituem a cidadania, que incluem os direitos sociais, políticos e civis. Alguns desses direitos podem estar presentes sem os outros, pois um não leva automaticamente ao outro. Para esse autor, uma cidadania plena significa a titularidade desses três direitos, e esse ideal é o parâmetro para julgar a qualidade da cidadania nos diversos países. Assim, os direitos civis são aqueles fundamentais à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei. Os direitos políticos são relativos à participação no governo da sociedade. Já os direitos sociais se referem aos direitos à educação, trabalho, salário justo, saúde, aposentadoria. Sua garantia possibilita reduzir desigualdades e garantir bem-estar a todos, com base na ideia de justiça social (idem).

Na concepção desse autor, a Constituição de 1988 ampliou os direitos sociais mais do que outras. No entanto, cabem algumas ressalvas e notas exploratórias quanto aos direitos das populações quilombolas, sobretudo o direito agrário, assegurado em lei, pois o acesso a certas políticas públicas precisou ser regulado por decretos, normas e emendas constitucionais posteriores à sua publicação.

No que concerne aos direitos relativos à população afro-brasileira, veja-se, por exemplo, o artigo 215 da Constituição Federal, no capítulo III, seção II, que dispõe sobre a garantia de exercício dos direitos culturais, o acesso às fontes culturais nacionais, apoio e incentivo à valorização e à difusão das manifestações culturais. Para isso, o parágrafo 1º prevê a proteção às manifestações das culturas dos grupos que participaram “do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 1988, p. 126), dentre as quais a cultura afro-brasileira, e o

parágrafo 2º “a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes seguimentos étnicos nacionais” (BRASIL, 1988, p. 126).

Nesse caso, as questões relativas à população afro-brasileira estão contidas no âmbito da cultura, que foi, por longos anos, o seu limite de visibilidade (ARRUTI, 2003). Novamente, veja-se também o artigo 216 da Constituição, que elenca os bens materiais constituintes do patrimônio cultural brasileiro, “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988, p. 126), dentre os quais se incluem “os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”, estabelecendo, também, desde aquele momento, o tombamento de “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (idem, p. 127).

Essa consideração dos quilombos como antigos sítios arqueológicos revela o desconhecimento da causa por parte daqueles que tiveram a responsabilidade de elaborar tal lei, ou, antes, revela uma consideração de que o único quilombo existente no país tenha sido o histórico Quilombo de Palmares, do qual restariam apenas reminiscências. Essa enunciação ocorre no contexto de comemoração dos 100 anos de abolição da escravização compulsória do negro no Brasil e se insere nos processos de rememoração e comemoração (LE GOFF, 1990) desse centenário. Nesse sentido, o quilombo adquire um sentido de patrimônio, pois se configura em um bem que deve ser preservado por conservar a identidade de uma nação, que fará esforços para codificar suas referências (CUTRIM, 2014).

Uma garantia mais consistente do direito agrário para a população quilombola aparece, de fato, na parte transitória da lei, no artigo nº 68 do ADCT, já citado aqui. Consoante essa lei, “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988, p. 127).

Esse artigo nasceu das pressões que a proximidade do centenário da abolição da escravidão trouxe, fazendo com que os deputados que não votassem pela sua aprovação se sentissem racistas (ARRUTI, 2003). Com isso, esse artigo teve um caráter de “lei improvisada”, atestado por uma fala do deputado federal José Carlos Sabóia, constituinte, integrante da Comissão de Índios, Negros e Minorias, que teria relatado que o artigo foi incluído na constituição sem muitos debates, mas somente depois de ser reformulado por pressão do movimento negro do Rio de Janeiro (idem).

As propostas de emendas constitucionais e os pareceres sobre elas, registrados no “Diário da Constituinte”, evidenciam que os constituintes desconheciam a realidade das

comunidades remanescentes de quilombo. Arruti (2003) nos mostra que há referências na proposta do deputado federal Caó a “comunidades negras remanescentes de quilombos”, o qual aparecia em duas das três emendas modificativas, que depois foi alterado para “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Essas denominações expressam a maneira de se compreender a identidade étnica das populações que habitam esses territórios em um momento específico, quando ainda não se levava em conta as formas de autodefinição.

As propostas de emenda dos deputados federais Alúzio Campos (PMDB/PB) e José Richa (PMDB/PR) ainda põem em evidência a discussão entre a “posse” ou a “propriedade” das terras, uma vez que a primeira estabelecia o tempo de uso mínimo de 100 anos para assegurar uma espécie de usucapião, ou seja, direito por ocupação. Essa data centenária é estabelecida em referência ao fim do regime escravista (1888), o que significaria que essa categoria identitária captaria apenas os sujeitos que habitavam as comunidades quilombolas antes do término desse regime, ao mesmo tempo em que põem em cheque a possibilidade de comprovação documental.

Outra proposta foi apresentada pelo deputado federal Eliel Rodrigues (PMDB/PA), que se referia aos “antigos quilombos”, tratando da historicidade da permanência na terra, o que o termo “remanescente” já faz, mas representava uma forma de não atribuição de direitos aos camponeses que poderiam recorrer à lei. Essa emenda também traz como proposta o tombamento das terras dos quilombos e de seus documentos, sem referência à titulação.

Para resolver a situação, a proposta do deputado foi desmembrada e a referência ao tombamento dos documentos sobre a história dos quilombos ficou na parte permanente da constituição, no capítulo referente à cultura, enquanto as questões sobre a terra ficaram na parte transitória, evidenciando que a questão do quilombo estava restrita ao âmbito cultural (ARRUTI, 2003), quando o assunto era torná-la reconhecida pública e politicamente.

Mesmo apresentando, de forma explícita, a garantia do direito à terra ocupada pelos quilombolas e o dever do estado de emitir esse título, a regulação do artigo 68 do ADCT passou por intensos processos de avanços e retrocessos e com uma quantidade ínfima²³ de comunidades que tiveram seus títulos emitidos.

²³ A Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) registra em seu site oficial que existem no Brasil 2847 comunidades Certificadas, das quais 1.724 estão no Nordeste e 734 no Maranhão. São 1533 processos abertos no INCRA e 154 terras quilombolas tituladas. No site do INCRA constam que foram abertos 1.715 processos para emissão de títulos às comunidades quilombolas do Brasil. Desse total, 977 foram no Nordeste, 399 no Maranhão. A comunidade de Jamary dos Pretos teve seu processo de titulação aberto em 2004 e ele ainda está tramitando na quarta etapa, de um total de seis, como mostraremos adiante. No país, foram emitidos 124 títulos, dos quais 3 foram no Maranhão (em caráter parcial). Dados disponíveis em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf>. Acesso em: 3 març. 2019.

Esse artigo, e os Decretos e Normas que o regulamentam, têm respaldo na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, de 7 de junho de 1989, aprovada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, do Congresso Nacional e promulgada pelo decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, que considera que o termo “terras” inclui o conceito de territórios, e este último “abrange a totalidade do *habitat* das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma” (1989, p. 4, grifos nossos). Assim, cabe um retorno à fala de APS (ver pág. 112) sobre as comunidades quilombolas que constituem o território de Santa Rosa, formado por 20 povoados utilizados de maneira coletiva para a subsistência das famílias que os habitam.

Essa convenção prevê para os povos indígenas e tribais “os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (idem) e a adoção de medidas para salvaguardar o direito de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles. Esse documento é posterior à Constituição de 1988 e ratifica a necessidade de o governo adotar medidas para garantir o direito de propriedade da terra ocupada por esses povos, além de instituir procedimentos jurídicos para assegurar essa garantia, distanciando-se, assim, de um procedimento de tombamento patrimonial.

Esse documento também ressalva os casos de translações de povos das terras que ocupam e reassentamento, considerados procedimentos excepcionais e só realizados com o consentimento dos mesmos ou de seus representantes, com a possibilidade de voltarem às suas terras quando possível, fato nunca ocorrido com os quilombolas de Alcântara.

Outro fato que merece destaque é a criação da FCP, instituída pela Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, “com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988, p. 1). Esse ato também está inserido no conjunto de procedimentos de rememoração e comemoração (LE GOFF, 1990) do centenário da abolição da escravidão negra no Brasil.

Com a Portaria nº 08, de 23 de abril de 1998, a FCP ganha a responsabilidade pela titulação das áreas remanescentes de quilombos. Essa portaria foi revogada pela Portaria nº 40, de 13 de julho de 2000, que estabeleceu normas para identificação, reconhecimento, delimitação e demarcação das autodenominadas “Terras de Pretos”, “Comunidades Negras”, “Mocambos”, “Quilombos”, dentre outras congêneres, de responsabilidade da FCP, delegada pela Portaria nº 447 de 02 de dezembro de 1999 do Ministério de Estado da Cultura.

As primeiras comunidades quilombolas certificadas receberam o reconhecimento oficial via decretos. Assim, em 1992 foi criada a Reserva Extrativista Frexal, pelo Decreto nº 536, de 20 de maio de 1992. Já o Projeto Especial Quilombola Jamarý foi criado pela Portaria

nº 45, de 19 de março de 1999. O último a ser reconhecido por esse mecanismo foi o Projeto de Assentamento Especial Quilombola Área das Cabeceiras, pela Portaria nº 24, de 25 de outubro de 2001. A Lei nº 7.668 foi alterada pela Medida Provisória nº 2.216-37, de 31 de agosto de 2001, que autorizou à FCP a realização de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o reconhecimento, a delimitação e a demarcação das terras por eles ocupadas, conferindo-lhes a correspondente titulação. A identidade quilombola passa a ser gerenciada por um processo burocrático e administrativo, no qual há instituições com a função de ligar o sujeito a uma identidade por meio de procedimentos de seleção e exclusão.

Esse processo foi regulamentado pelo Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001, revogado pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Pelo decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001, a competência para a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas era da FCP. Para tanto, era necessário que as terras estivessem ocupadas por quilombolas em 1888, ano de assinatura da Lei Áurea, e por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988, ano de comemoração do centenário da abolição da escravidão e data da publicação da Constituição em vigor, para ter o reconhecimento de propriedade, conforme dispõe o parágrafo único do artigo 1º dessa lei.

O artigo 2º dessa mesma lei estabelecia que o processo administrativo seria iniciado por requerimento da parte interessada dirigido ao presidente da FCP, ou por iniciativa desta última com autorização do Ministério de Estado da Cultura, o que fez com que a articulação com organizações da sociedade civil, como CCN, SMDDH, se tornasse necessária para a consecução desses interesses, visto que muitos dos habitantes dessas áreas não tinham condições para impetrar essas ações, seja por alguns serem analfabetos, seja pela natureza mesma do dispositivo jurídico, que se alinha ao dispositivo colonial ao se constituir por uma linguagem hermética impenetrável para a maioria dos sujeitos. Assim, o saber jurídico é uma forma de exclusão, ao mesmo tempo em que o nosso sistema jurídico é colonizado, se levarmos em conta o fato de ser caucado no sistema jurídico de outros países.

O INCRA, até esse momento, era um parceiro em potencial para a execução das ações necessárias à titulação das terras quilombolas. O 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 e revogou o Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001. A partir desse decreto, são consideradas formas de auto-atribuição da identidade quilombola. Nas formas da lei,

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003, p. 1).

Se a identidade quilombola é caracterizada pelas formas de autodefinição, as comunidades por eles ocupadas são caracterizadas no decreto como terras “utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (idem), evidenciando que a terra não tem valor comercial para esses sujeitos, tal como é vista por seus antagonistas interessados no desenvolvimento empresarial. Nesse processo de atribuição de identidades ao sujeito quilombola pelo acesso à terra, temos uma perspectiva social de terra, que adquire significados de uso comunitário e partilhado, o que esbarra nos interesses capitalistas e neoliberais que concebem a terra como uma propriedade econômica que deve produzir lucro por meio do trabalho humano, e esse emerge no domínio capitalista como força de trabalho.

A competência para identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras quilombolas passou a ser do Ministério do Desenvolvimento Agrário, por intermédio do INCRA, com respeito às competências dos órgãos fundiários dos Estados, municípios e Distrito Federal, com possibilidades de convênios entre entes federados, organizações não-governamentais e entidades privadas.

A FCP passou a ter função de registrar a autodefinição no Cadastro Geral e expedir uma certidão. A Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assume a tarefa de “assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos” (idem, p. 2).

A política de igualdade racial tem como marcos a criação, em novembro de 2003, do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR), pelo Decreto n.º 4.885, de 20 de novembro de 2003; a instituição da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), pelo Decreto n.º 4.886, de 20 de novembro de 2003; a aprovação do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR), com o Decreto n.º 6.872, de 4 de junho de 2009; e a instituição do seu Comitê de Articulação e Monitoramento. Já a lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010, instituiu o Estatuto da Igualdade Racial.

No conjunto de funções delegadas, o Ministério da Cultura exerce a sua competência por intermédio da Fundação Cultural Palmares, cabendo-lhe

Assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto (idem, p. 2).

Também têm competência para opinar sobre a matéria, podendo oferecer contestações ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, o IPHAN, o IBAMA, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, e a Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional. É esse conjunto de órgãos que delimita a identidade quilombola nas grades de especificação (FOUCAULT, 2008a) desse objeto.

Além de responder pela formação de um conceito (idem) sobre o quilombo e o sujeito quilombola, o decreto de 2003 estabelece, ainda, uma política agrícola para os remanescentes das comunidades quilombolas, os quais deverão receber dos órgãos competentes “tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura” (BRASIL, 2003, p. 2). Tais direitos sociais serão constantes nos enunciados que analisaremos aqui, e em alguns momentos evidenciam a tentativa de os órgãos do estado modificarem a maneira de o sujeito produzir, ou seja, tentar fazer com que produzam seguindo a lógica capitalista, do lucro, e não só para subsistência. Trata-se, portanto, de uma biopolítica (FOUCAULT, 1999a; 1999b) voltada para a população quilombola, que utiliza técnicas para torná-los produtivos e menos dependentes do estado.

A Portaria nº 6, de 1 de março de 2004, da Fundação Cultural Palmares, incluiu no Cadastro Geral de Remanescentes de Quilombo da FCP as autodenominadas “terras de Preto”, “Comunidades Negras”, “Mocambos”, “Quilombos”, dentre outras, para os efeitos do Decreto nº 4.887/2003, dando maior abrangência à efetivação desse direito, visto que, consoante Almeida (2008b), as formas de autodefinição estão em consonância com as diferentes modalidades de acesso à terra e nem sempre coadunam com as definições oficiais.

Consta, no decreto, que “a declaração de remanescência deverá ser feita por representante legal da respectiva Associação Comunitária ou, na falta desta, por pelo menos cinco membros da Comunidade declarante, e registrada por funcionário da Fundação Cultural Palmares” (BRASIL, 2004, p. 1).

Essa mesma portaria apresenta como conceito de remanescentes das comunidades de quilombos a mesma definição presente no decreto de 2003. Ela também prevê a realização de

estudos, pesquisas e projetos de apoio às comunidades remanescentes de quilombos para propiciar-lhes a sustentabilidade, visto que a questão ambiental, de competência do IBAMA, é um dos critérios para a titulação das terras e insere-se no conjunto de discursos a partir dos quais o quilombola emerge no domínio da mídia. O meio ambiente ecologicamente equilibrado é um direito assegurado no artigo 225, capítulo VI da Constituição e se inscreve no domínio do discurso do desenvolvimento sustentável que objetiva/subjectiva os sujeitos.

A Instrução Normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005, do INCRA, “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos” (idem, 2005, p. 78). A desintrusão, procedimento acrescido em relação à portaria de 2003, consiste na retirada de pessoas não quilombolas do território por eles ocupado, com a devida indenização. Com isso, instaura-se um procedimento de inclusão e exclusão de sujeitos.

Além de trazer, no artigo 3º, o conceito de remanescente de quilombo já apresentado nas disposições legais anteriormente mostradas, essa Instrução Normativa concebe, no artigo 4º, como terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas

toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos (BRASIL, 2005, p. 78).

Vemos, assim, que essa conceituação é mais abrangente, e se estende pelos âmbitos da economia (de subsistência), cultura, meio ambiente, religião, etc., de modo que caracterize os quilombolas pela prática de uso comum da terra e pelas tradições culturais legadas pelos seus ancestrais. Além disso, o espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001) dessas comunidades é abrangido em sua totalidade e heterogeneidade, ou seja, os espaços de moradia, os espaços de culto, os espaços onde se guardam múltiplas temporalidades, as heterocronias (idem), os espaços de lazer, os espaços de produção e reprodução.

Quanto ao procedimento administrativo elencado pela instrução normativa, para a titulação das terras, a primeira fase é a abertura do processo, iniciado por requerimento de qualquer interessado, das entidades ou associações representativas de quilombolas, ou de ofício, pelo INCRA. Em seguida, vem a certificação, com a auto-definição, demonstrada por declaração escrita e registrada pela FCP. A etapa de identificação e delimitação do território das comunidades remanescentes de quilombos, com participação da própria comunidade e de

membros da equipe técnica interdisciplinar do INCRA, inclui um relatório antropológico, que comporá o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação. O passo seguinte é a publicação de um resumo desse RTID pela Superintendência Regional do INCRA no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federativa, além de ser remetido aos órgãos e entidades com competência para contestá-lo. As etapas seguintes são a contestação e o julgamento do seu mérito. Essa etapa será sucedida pela análise da situação fundiária da área pleiteada, para verificação de conflito de interesse com órgãos ambientais, de defesa ou outros. A etapa seguinte é a demarcação do território e, por fim, a titulação, mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso, geralmente em nome da Associação de Moradores da comunidade.

Atualmente, o Brasil possui 278 comunidades quilombolas com processos na fase de publicação dos seus RTID, 86 na fase de publicação de processos desapropriatórios, 156 na fase de publicação de portarias e apenas 124 com títulos emitidos.

Em 2007, a Portaria nº 6, de 1 de março de 2004, da FCP, foi revogada pela Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007. Nessa última, os remanescentes das comunidades de quilombos são conceituados como consta no decreto de 2003. Quanto aos procedimentos para a emissão da certidão de auto-definição como remanescente dos quilombos, são descritos os seguintes no artigo III da portaria:

- I - A comunidade que não possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata de reunião convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria de seus moradores, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;
- II - A comunidade que possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata da assembléia convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria absoluta de seus membros, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;
- III- Remessa à FCP, caso a comunidade os possua, de dados, documentos ou informações, tais como fotos, reportagens, estudos realizados, entre outros, que atestem a história comum do grupo ou suas manifestações culturais;
- IV - Em qualquer caso, apresentação de relato sintético da trajetória comum do grupo (história da comunidade);
- V - Solicitação ao Presidente da FCP de emissão da certidão de autodefinição (BRASIL, 2007, p. 1).

Como vemos, a autodefinição é um processo elaborado coletivamente e que requer estudos com nível técnico por parte dos quilombolas, acarretando, assim, mais um obstáculo na consecução desse procedimento regulatório. Entretanto, as dificuldades para a realização dessa etapa não respondem pelo sucesso ou insucesso do processo no seu todo, pois muitos estão parados em fases que são de competência do INCRA.

Em 2008 foi publicada a Instrução Normativa nº 49, de 29 de setembro de 2008. Em relação à instrução normativa de 2005, esta traz a mesma conceituação de remanescente de quilombo, mas é mais sucinta na conceituação de terras ocupadas por eles, expressando que “consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (BRASIL, 2008, p. 83), não especificando, assim, as considerações sobre economia, cultura e meio ambiente que singularizam essas populações, deixando também de lado as características dos espaços heterotópicos (FOUCAULT, 2001) que as constituem.

Quanto às etapas do processo administrativo, essa nova instrução normativa detalha ainda mais a estrutura do RTID, que não iremos pormenorizar aqui. Cabe, ainda, destacar que, em 2019, a Medida Provisória nº 870/2019, do Governo Federal, transferiu para o Ministério da Agricultura a responsabilidade pela demarcação das terras quilombolas, o que evidencia um flagrante retrocesso na legislação, mormente em virtude do conflito de interesses entre o setor agropecuário, com viés lucrativo, e as comunidades quilombolas, que desenvolvem uma economia de subsistência e cujos hábitos de cultivo são criticados por seus antagonistas (incluindo o atual presidente), como vimos a partir de Almeida (2008b) e Araújo (2015). A ministra que responde por essa pasta, Tereza Cristina, faz parte da bancada ruralista da Câmara dos Deputados, defendendo uma política de uso comercial da terra para o agronegócio, em detrimento de ações de sustentabilidade para a preservação ambiental, o que significa um passo para traz em todas essas políticas até aqui vistas, que já possuíam fragilidades.

Feitas tais considerações, analisaremos os enunciados que tratam das lutas dos quilombolas por direitos sociais, sobretudo o direito à posse definitiva das terras por eles tradicionalmente ocupadas (ALMEIDA, 2008b), e da conquista desse e outros direitos, advindos do reconhecimento legal desses sujeitos como tais, pela promoção de biopolíticas (FOUCAULT, 1999a; 1999b) por parte do Estado, que os torna cidadãos de direito.

6.2 De agentes sociais a alvos da ação governamental: estratégias de discursivização do sujeito quilombola como cidadão de direito na escrita midiográfica

O tema da luta pelo direito agrário e do acesso a direitos sociais está presente em muitos enunciados, inclusive em alguns que não mencionam explicitamente que se trata de casos de disputa territorial em área quilombola. Com isso, optamos por apresentar apenas os enunciados que explicitam essa condição da territorialidade (por diversas denominações). Ao

mesmo tempo, foi necessário um recorte substancial de enunciados, selecionando uns e excluindo outros, para evitar excessos e repetições, equilibrando a quantidade nas séries enunciativas (FOUCAULT, 2008a), orientando-nos pelas regularidades (idem) temáticas entre os enunciados, para tratar, aqui, das técnicas que objetivam e subjetivam o sujeito quilombola como um cidadão de direito no interior do dispositivo midiático.

Assim, em nossas análises tentaremos identificar e discutir um conjunto de técnicas nas quais esses sujeitos são objetivados por mecanismos disciplinares e regulamentares, que constituem uma biopolítica (idem, 1999a; 1999b) para a população quilombola, instando-os ao cuidado de si (idem, 1997a; 1997b; 2004d; 2005b), ao mesmo tempo em que há um conjunto de práticas no interior das quais os quilombolas constituem uma experiência de si, ou seja, técnicas de subjetivação que conduzem à produção de uma verdade sobre si, de afirmação da sua liberdade e de experiência da sua existência (idem).

6.2.1 As estratégias de enfrentamento das disputas territoriais e práticas de si nos discursos sobre o quilombola nas páginas de O Estado do Maranhão

Dentre os enunciados que compõem este capítulo, analisaremos, inicialmente, aqueles que tratam dos conflitos que as comunidades quilombolas estavam enfrentando e também da organização dos quilombolas para o enfrentamento das disputas territoriais e para lutar por direitos sociais. Nesses enunciados, o sujeito que exerce a modalidade enunciativa (FOUCAULT, 2008a) discursiviza o quilombola a partir de um conjunto de técnicas de si, como os encontros de comunidades quilombolas, a ocupação de órgãos públicos, as manifestações em espaços abertos, como forma de buscar o acesso ao território tradicionalmente ocupado e a direitos assegurados em lei.

Compreendemos, assim, que os encontros, eventos, manifestações e ocupações de órgãos públicos são estratégias de luta nas relações de poder (idem, 2009) das quais esses sujeitos participam, o que implica a produção de uma verdade sobre si (idem, 2004d), ou seja, configuram-se como uma experiência de liberdade e de afirmação da identidade.

Nos anos de 1970 ocorreram intensos conflitos agrários no Maranhão, em virtude de terras devolutas do Estado, ocupadas por sujeitos que passaram a habitá-las por diversos processos históricos, estarem sendo disputadas por pretensos proprietários, que delas desejavam se fazer donos e expulsar os seus tradicionais ocupantes. Em alguns enunciados de O Estado do Maranhão desse período, nem sempre ficamos cientes de que esse conflito tenha

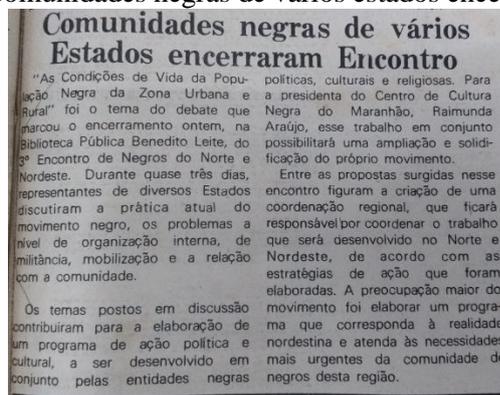
ocorrido em áreas quilombolas, já que nesse período esse termo não era uma designação corrente para os habitantes dessas comunidades, como atualmente.

Dessa maneira, podemos encontrar referências aos locais como “povoados” e a seus ocupantes como “lavradores”, “trabalhadores rurais”, “ocupantes das terras” e “posseiros”, que não apontam para sua trajetória histórica e identidade étnica. Algumas dessas terras foram tituladas em favor dos grileiros por usucapião e depois protestadas com o auxílio de membros da Igreja Católica e advogados, como ocorreu em Juary, conforme visto na primeira letra de música. No caso dessa comunidade, os conflitos com criadores de búfalos que entravam nas terras quilombolas ocorriam desde 1960 e se acirraram nos anos de 1980 e 1990, com ameaças de morte, registro de imóveis rurais em nome de diversos pretensos donos e tentativas de expulsão dos quilombolas de suas terras, o que desencadeou a intervenção do PVN, articulando diversos órgãos para buscar solução para as situações de conflito.

Em entrevista, APS, da comunidade Santa Rosa dos Pretos, nos contou que em 1986 a comunidade foi visitada por Glória Moura, que realizou pesquisa com colaboração de Mundinha Araujo, uma das fundadoras do CCN. Segundo ela, a 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 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”.

Figura 71 - Comunidades negras de vários estados encerram Encontro



Jornal O Estado do Maranhão, 05 de junho de 1983, nº 4157, p. 7 (segundo caderno)

Nesse evento, foram discutidas questões sobre o movimento negro, tais como organização interna, mobilização e militância. Dessas discussões, resultou um documento com programas de ações políticas e culturais a serem desenvolvidas com entidades negras, políticas, culturais e religiosas. A presidente do CCN, Raimunda Araújo (Mundinha), esteve nesse evento e no enunciado é um sujeito autorizado a falar sobre a importância desse trabalho para ampliar a consolidação do movimento negro no estado, em um contexto marcado pelas lutas pelo fim da ditadura militar no Brasil. Em 1983, o país estava sob esse regime e se faziam campanhas pelas eleições diretas, que só ocorreram em 1989.

A elaboração de um programa de ações para tratar da realidade do Nordeste e da comunidade de negros dessa região foi colocada como maior preocupação do movimento negro naquele momento, promovendo a inserção da questão quilombola em um âmbito de luta étnico-racial mais ampla, favorecida pelo contexto de redemocratização política.

Assim, esse evento se constitui em uma prática de produção de verdades e saberes sobre o negro, em especial o quilombola, que estabelecem descontinuidades (FOUCAULT, 2008a) com os discursos nos quais esse sujeito é marginalizado e discriminado, buscando inserir-se em espaços antes não alcançáveis e ter acesso a direitos historicamente negados.

Esses encontros diferem dos eventos acadêmicos e reuniões administrativas nos quais outros sujeitos falam sobre os quilombolas ou tomam decisões para eles. Constituem-se em uma prática de si (idem, 2004d), o que implica um jogo de verdades (idem, 1998), uma produção de verdades sobre si e uma experiência de sua identidade. Com eles, as comunidades se aproximaram e elaboraram propostas políticas para si mesmas.

A primeira edição maranhense de um encontro de comunidades negras rurais foi realizada em abril de 1988, em um conjunto de atos de comemoração/rememoração (LE GOFF, 1990) das lutas dos negros por liberdade e do centenário da abolição da escravidão.

Figura 72 - Negros encerram encontro



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 17 de abril de 1988, nº 8917, p. 2

Diferente dos enunciados que discursivizam atos que se restringem à lembrança ou comemoração (LE GOFF, 1990) dessas lutas pela liberdade, aqui, o que está em jogo é uma organização social mais consistente para traçar diretrizes para enfrentamento de diversos problemas que as comunidades quilombolas apresentavam naquele momento.

O primeiro Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão foi promovido pelo CCN, 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. Era um momento de reflexão e exposição de verdades sobre essas comunidades, que não se restringia à narração de histórias fictícias ou de atos heroicos, como em alguns enunciados de O Estado dessa época.

Nesse cenário de comemoração de 100 anos de abolição da escravidão, o problema da terra emerge como central. É nesse momento que a equipe do CCN passa a assessorar as populações em questões jurídicas e resgatar as manifestações culturais, das quais se destaca o tambor de crioula, com função política e estratégica no enfrentamento às disputas territoriais e na luta por direitos, pois implica uma afirmação da identidade étnica. O CCN assume uma função pastoral (FOUCAULT, 2009) na gestão da vida das populações quilombolas, instando esses sujeitos a uma experiência de si (idem, 2004d).

Deve-se ressaltar, no enunciado, a denominação “comunidades negras rurais”, presente no nome do encontro, que enfatiza a identidade étnica, recuperando uma série de estudos antropológicos sobre as “comunidades negras incrustadas” que vinham sendo realizados desde os fins dos anos de 1970. Tal denominação é uma recusa dos termos “isolados negros” e mesmo “quilombos”, considerados inadequados à época, visto que eram categorias atribuídas do exterior, às quais faziam frente outras denominações nascidas no interior do movimento negro ou mesmo das comunidades.

Em conversa com APS, da Comunidade Santa Rosa dos Pretos, ela nos explicou que a opção pela adjetivação “dos pretos”, em lugar de “do Barão”, na denominação da sua comunidade, ocorre como forma de afirmação da identidade na luta pela terra. Em suas palavras: “esse nome de Santa Rosa dos Pretos ele permanece bem por aí, né?, para o fortalecimento do resgate do território, mas também o respeito da nossa ancestralidade.”

A ressemantização desses termos também promove um afastamento da concepção culturalista, que tem como modelo Palmares, para tratar das situações mais amplas do

presente, recorre a fontes escritas e orais, além de incorporar uma abordagem antropológica ao estudo histórico, como os trabalhos de Alfredo Wagner Berno de Almeida, que assessorou o movimento de camponeses e os sindicatos de trabalhadores rurais nos estados do Maranhão e Pará, na década de 1980, e também o PVN, do CCN e da SMDDH, entre 1988 e 1991.

Dessa maneira, os encontros de comunidades negras constituem uma prática de si, e o si, para Foucault (2004d), é a própria identidade. Trata-se de uma experiência do sujeito que reside nessa área consigo, uma reflexão e discussão sobre os problemas que lhe atingem, buscando soluções no conjunto com outros sujeitos que enfrentam situações semelhantes.

Além da denominação “comunidades negras rurais”, nessa mesma época, e no contexto também de encontro entre comunidades quilombolas do Maranhão, em outro enunciado, a denominação utilizada é “terra de preto”, que enfatiza o uso comum, a etnicidade e a auto-atribuição (ALMEIDA, 2008b) para identificar a territorialidade e o próprio sujeito, diferente das denominações oficiais que são homogeneizantes.

Figura 73 - Problemas da zona rural discutidos por negros



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 07 de agosto de 1989, nº 9383, p. 2

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, visando contribuir para a construção da nova Constituição.

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.

A construção de um sistema escolar nas comunidades quilombolas, que funciona em sistema de pedagogia de alternância, de modo a adequar o calendário escolar às atividades agrícolas, data do começo do século XX, em diferentes momentos em cada comunidade. Já a inserção de conteúdo da história e cultura africana e afro-brasileira data de 2003, com a Lei nº 10.639/2003, e 2008, com a Lei nº 11.645/2008, que alteram a LDB nº 9.394/1996.

Mesmo com esses encontros ocorrendo, com todas as discussões e direitos que passaram a ser assegurados em lei, não se pode acreditar que os conflitos agrários tenham deixado de ocorrer, e, por isso, trazemos um conjunto desses enunciados que nos mostram que a luta pelo território não tinha acabado. Esse tema virá à tona novamente em 1992.

Figura 74 - Comunidade negra quer posse de terra



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 23 de maio de 1992, nº 10.346, p. 9

A comunidade negra em questão é Frechal, para a qual as atenções foram direcionadas, desviando-se da situação conflitante envolvendo as comunidades de Alcântara, das quais tratamos no capítulo anterior. Assim, todo o período de silêncio de O Estado do Maranhão em relação às comunidades quilombolas de Alcântara é acompanhado de intensas campanhas em prol do CLA e de um posicionamento em relação às lutas de outras comunidades quilombolas que não estavam litigando com projetos governamentais desenvolvimentistas, mas sim com grileiros, posseiros e empresários, que viam no uso das suas terras uma oportunidade lucrativa, pondo em risco a identidade étnica dos quilombolas.

Mesmo a comunidade tendo sido transformada em reserva extrativista, por um decreto governamental, a luta pela posse das terras não acabou. O advogado da SMDDH, Dimas Salustiano, que também atua como professor da UFMA, é um sujeito autorizado a enunciar nesse espaço discursivo e esclarece que esse reconhecimento foi um passo para assegurar o direito ambiental, como prevê a Constituição em seu artigo 225, sendo necessária a emissão de documento garantindo a posse do imóvel rural, sob competência do IBAMA. Essa propriedade passaria das mãos do latifundiário Tomaz de Melo Cruz²⁴, que reivindicou a posse da terra, para a União, para ser devolvida por esta aos moradores de Frechal.

Nesse ano, o Artigo 68 do ADCT já estava vigorando e o advogado da SMDDH reivindicava à Procuradoria Geral da República o seu cumprimento. Frechal também já tinha o reconhecimento oficial da FCP como uma “terra de preto”, uma comunidade remanescente de quilombo. Esse reconhecimento é atribuído por Dimas Salustiano ao PVN, o que significa que, para que esses sujeitos fossem considerados cidadãos de direitos para as instituições de estado, a sua identidade precisou ser reconhecida e validada por essas mesmas instituições.

Frechal foi a primeira área de quilombo do Brasil a ser reconhecida pelo poder público após a nova Constituição ser aprovada e possui como diferencial o uso comum, “que é o não reconhecimento da terra nua como um bem econômico”, como consta no enunciado, por ser um uso autossustentável e não com fins de lucratividade, como praticada por outros segmentos da sociedade. O uso comum da terra e demais recursos naturais, além de se constituir como uma prática que expressa as relações de solidariedade e coletividade entre os quilombolas (ALMEIDA, 2008b), também é fator utilizado pelos órgãos fundiários para reconhecimento da etnicidade e certificação da identidade aos sujeitos e ao território.

Nesse enunciado, Frechal é colocada em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) no interior do dispositivo midiático como uma comunidade que ainda vive com as mesmas características dos quilombos, tal como consta na legenda da foto de uma casa de taipa com instrumentos para o trabalho rural, que remete, por intericonicidade (COURTINE, 2011) à imagem de Rugendas vista anteriormente (ver figura 22).

A criação da reserva extrativista do Quilombo Frechal, os duzentos anos de resistência negra da comunidade e o fato de ter sido a primeira do Brasil a receber esse reconhecimento público foram comemorados em uma festa nos dias 26 e 27 de setembro de 1992. Mesmo com o reconhecimento, a disputa com o fazendeiro Tomaz de Melo Cruz persistia, o que levou a Associação de Moradores da comunidade a solicitar proteção da Secretaria de

²⁴ Diante da flutuação na grafia desse nome (também encontramos “Tomás de Melo Cruz” e “Thomaz Melo Cruz”), manteremos, ao longo do texto, a grafia “Tomaz de Melo Cruz”.

Segurança Pública do Estado. Também foi marcado um ato público para ocorrer durante as comemorações da comunidade, para que suas reivindicações fossem expressas.

Durante a festa, realizada pela Associação de Moradores da comunidade, pelo Fórum Estadual de Entidades Negras do Maranhão e pela SMDDH, ocorreu uma Romaria da Terra, saindo da sede de Mirinzal, município no qual a comunidade se insere, até Frechal, evidenciando o caráter não só comemorativo, mas, antes de tudo, de resistência política desse evento, que se constitui em uma prática de liberdade para os quilombolas e expressa o sincretismo cultural que tais sujeitos precisam manter no presente como forma de resistência.

Com isso, veio à tona a possibilidade de anulação do Decreto presidencial nº 536, de 20 de maio de 1992, que criou a reserva extrativista de Frechal, devido a contestação do empresário paulista Tomaz de Melo Cruz, que se declarava proprietário da área.

Figura 75 - Reserva Frechal é contestada



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 01 de abril de 1993, nº 10.610, p. 10

Tomaz alegava que o processo possuía erros primários e tentava reaver a posse do imóvel rural, alegando inconstitucional o desrespeito aos seus direitos de propriedade e a acusação de injúria, por ter sido considerado grileiro. O empresário contestava o fato de Frechal ser uma comunidade remanescente de quilombo, exibindo 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 Bullow, 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, dona do patrimônio, após 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 Melo classificou como uma fantasia. Com isso, ele contestou o fato de os herdeiros do “benfeitor” 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 a ampla defesa e contraditório.

Essa terra se enquadra na modalidade de terra de herança (ALMEIDA, 2006) e a dificuldade para a localização de documentos cartoriais que comprovassem a doação era uma das razões para que o processo de titulação demorasse a ocorrer e fosse marcado por tantos impasses. Nesse sentido, a recorrência à memória oral dos moradores, como procedimento de elaboração de um RTID era necessária, fazendo-se também necessário que as modalidades enunciativas (FOUCAULT, 2008a) dos quilombolas fossem registradas por um antropólogo, que validasse suas palavras cientificamente. Esse processo também é uma prática de si (idem, 2004d), de exposição de uma verdade sobre o processo histórico de construção das comunidades e da identidade de seus habitantes.

O enunciado é composto por uma imagem da Casa Grande da Fazenda Frechal, após reforma e ampliação por Tomaz, colocando em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) um tipo de imóvel que é símbolo da aristocracia rural brasileira e reinscrevendo no presente o domínio senhorial sobre os negros. Esse espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001), que é Frechal, é exposto a nosso olhar atravessado por múltiplas temporalidades, fazendo-se cruzar sentidos históricos sobre escravidão e liberdade que se atualizam.

No final de 1993, foi firmado um convênio entre a Associação Maranhense para a Conservação da Natureza (AMAVIDA) e o IBAMA para a realização de um laudo biológico na reserva extrativista de Frechal, para 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 integram 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, fazendo com que os quilombolas de Frechal protestassem em frente ao IBAMA, para reivindicar a

desapropriação das terras por eles ocupadas, em disputada com Tomaz de Melo Cruz. Os quilombolas protestavam contra a demora no processo desapropriatório da área pelo órgão.

Figura 76 - Comunidade de Frechal invade IBAMA



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 03 de maio de 1994, nº 10.990, p. 10

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, sujeito autorizado a enunciar nesse espaço discursivo, falou 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.

Os moradores queriam uma solução definitiva, em vista das proibições do fazendeiro em implantar melhorias no local, como escolas, energia elétrica. O presidente da Associação de Moradores da comunidade, que também tem *status* de enunciador (FOUCAULT, 2008a), destacou que eles estariam sendo ameaçados por jagunços e tratados como escravizados. Já o superintendente em exercício no IBAMA, que também tem *status* institucional (idem) para enunciar nesse veículo midiático, justificou aos quilombolas a demora na desapropriação pela ausência de verba para isso, visto que não fora aprovado o Orçamento da União.

Cabe destacar a utilização do termo “invasão” na manchete do enunciado, ao passo que no texto mobiliza-se o termo “ocupação” para se referir à ação dos moradores da

comunidade de Frechal. Essa seleção lexical não é aleatória e nem neutra (FERNANDES, 2007). Também não é por qualquer razão que Frechal é identificada no enunciado como “comunidade de negros”, “comunidade negra rural” e “remanescente de quilombo”, sendo considerada também uma das mais importantes comunidades quilombolas. Essas expressões são mais do que simples recursos linguísticos: são atravessadas por uma historicidade e reguladas por um regime de verdade (FOUCAULT, 2013g) que determina historicamente quem pode falar e como esse discurso vai circular.

Na imagem que compõe o enunciado, vemos os habitantes da comunidade reunidos em uma praça (que pela legenda parece ser a praça Deodoro, no centro de São Luís). No chão, há uma bandeira com a frase “liberdade para o povo negro foi o que Bob Marley pregou”. Essa faixa também expõe a chegada da música ou ritmo *reggae* da Jamaica a diversas áreas do Maranhão, difundido pelas festas de aparelhagens conhecidas no estado como “radiolas”, e outras mídias, desde os anos de 1970, fazendo com que São Luís se tornasse conhecida como “Jamaica Brasileira”, identidade que também tem valor econômico e lucrativo (CARVALHO, 2014). Já a ideia de liberdade se atualiza, ganhando sentido de cidadania, como expresso na letra de música em homenagem a Jamary.

Os moradores de Frechal permaneceram alguns dias na sede do IBAMA, enquanto uma comissão estava em Brasília buscando uma audiência no Ministério do Meio Ambiente para pedir a aceleração do processo de demarcação das terras. Na versão do presidente da Associação de Moradores da comunidade, o fazendeiro estaria impedindo a realização de melhorias no local. Com isso, as soluções cobradas pelos quilombolas foram a reedição do decreto presidencial que transformou Frechal em reserva extrativista ou destinação de verba para desapropriação do imóvel.

Eles desejavam a liberação de recursos para a demarcação das terras de Frechal, que estavam sendo disputadas, o que o Ministério do Meio Ambiente realizou no dia 19/05/1994, após um período de 17 dias de ocupação do IBAMA pelos quilombolas. Com isso, foi promovida ação judicial para que o juiz pudesse dar uma sentença e um prazo para a saída de Tomás de Melo Cruz da área, sem cabimento de ação judicial da parte do fazendeiro. A comunidade passaria para a posse do IBAMA, como unidade de conservação ambiental. Para os moradores terem o uso da terra, foi elaborado um plano de manejo pelo IBAMA, buscando o respeito à legislação ambiental.

Findada a ocupação do IBAMA, outro órgão público foi ocupado por moradores de Frechal, a saber: a Assembleia Legislativa do Maranhão. Dessa vez, foram os membros de 40 famílias que cobravam a garantia de permanência na região, visto que, com a transformação

da área em reserva extrativista por decreto do governo federal, as demais comunidades foram retiradas da área, iniciando-se um novo conflito.

Alguns deputados defenderam o uso coletivo da área não apenas por moradores de Frechal. Já os moradores das comunidades retiradas acusaram o PT, na pessoa de Domingos Dutra, de promover discórdia, apoiando os moradores de Frechal. Dutra, por sua vez, atribuiu a Tomas de Melo Cruz a responsabilidade pelos desentendimentos, como forma de vingança pela perda do território por ele grilado.

Dessa forma, mesmo diante das decisões legais tomadas em favor dos quilombolas e da vigência de artigos constitucionais que assegurassem a posse das terras, as disputas continuavam porque a estrutura agrária permanecia a mesma: as terras habitadas pelos quilombolas, que se consideravam seus legítimos donos e as ocupavam para uso comum, eram consideradas legalmente como terras devolutas do estado e muitos empresários acabavam forjando documentos para se constituírem em proprietários legais.

No interior dessas disputas agrárias, além de realizarem ocupações de órgãos públicos para chamar atenção para a fragilidade das garantias legais, os Encontros de Comunidades Negras Rurais Quilombolas eram realizados como um espaço de difusão de saberes sobre a história dos quilombolas e de seus direitos à terra tradicionalmente ocupada. Na edição de 1995 desse evento, houve a participação do Secretário Cesar Viana, visto na imagem. Esse evento foi realizado em alusão ou rememoração (LE GOFF, 1990) à figura de Zumbi dos Palmares, e, dessa vez, não ocorreu no mês de novembro, mas de abril, como vemos na chamada de capa do Jornal O Estado do Maranhão.

Figura 77 - Encontro de Comunidades Negras Rurais Quilombolas



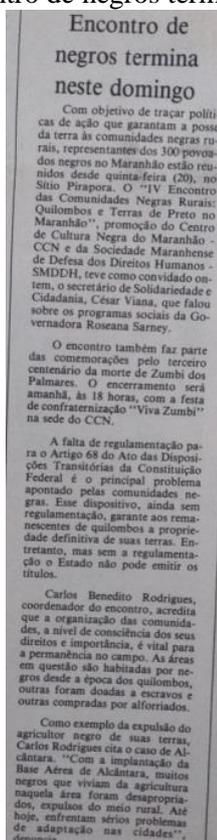
Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 22 de abril de 1995, nº 11.333, p. 1

Esse evento foi a quarta edição do “Encontro de Comunidades Negras Rurais no Maranhão” e o Secretário de Solidariedade e Cidadania palestrou sobre os programas sociais implantados pela então governadora do Maranhão, Roseana Sarney, para a população quilombola. Esse momento marca o acontecimento da entrada de uma estratégia biopolítica (FOUCAULT, 1999a) no interior das questões que dizem respeito aos quilombolas, pois, até essa época, não havia políticas públicas estaduais destinadas a essa população e também não circulavam enunciados de O Estado do Maranhão sobre isso.

A imagem do secretário diante dos quilombolas torna esse encontro um tipo de exercício de governo (idem, 2013f) de uns sobre os outros cujo objetivo é a gestão dos seres viventes. Esse evento, em lugar de ter sido um momento para a organização das comunidades entre si, tornou-se, assim, uma oportunidade para cobrar as autoridades sobre as políticas voltadas para os quilombolas.

O seu objetivo era traçar políticas de ação para garantir a posse de terras às comunidades negras rurais. Dele, participaram representantes de 300 comunidades quilombolas, as quais também são denominadas como povoados negros, como pode ser lido no enunciado do interior do jornal, para o qual o anterior é a chamada de capa.

Figura 78 - Encontro de negros termina neste domingo



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 22 de abril de 1995, nº 11.333, p. 10

O tema do evento foi “IV Encontro das Comunidades Negras Rurais: Quilombos e Terras de Preto no Maranhão”, realizado com iniciativa do CCN e da SMDDH, entidades responsáveis pela implantação do PVN nos anos de 1990, promovendo um mapeamento das situações dos moradores das comunidades quilombolas e organizando-os para lutarem pelos direitos fundiários e sociais. A realização desses encontros insere-se nesse processo de organização política e de conscientização desses sujeitos.

Além de ser um evento de teor comemorativo (LE GOFF, 1990) à figura de Zumbi, esse evento foi essencial para a discussão dos problemas surgidos da falta de regulamentação do artigo 68 do ADCT, uma demanda das próprias comunidades. O problema que surgia era que, mesmo com a garantia da posse das terras pelo artigo, a falta de regulamentação impedia o estado de emitir os títulos de propriedade das terras, porque era necessário definir o sentido de “remanescentes de quilombos” e as terras atingidas por essa lei, como discutiremos brevemente. O artigo 68 do ADCT reconhece a propriedade definitiva das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombo, cabendo ao estado a emissão de seus títulos. Esse reconhecimento significa nomear, fixar uma identidade, e não apenas reconhecer aquilo que já está lá, já que é por esse ato que esses sujeitos nascem para o aparelho burocrático e podem ter acesso a direitos sociais como cidadãos.

Concebendo o artigo 68 como um ato de reconhecimento jurídico e de criação social, Arruti (2003) afirma que, após a tomada de conhecimento de novos direitos, com a instituição desse artigo, ocorreu a produção de novos sujeitos políticos, identificados etnicamente pelo termo “quilombola”, que passa a ser cada vez mais utilizado nos enunciados de O Estado, o que significa que esses sujeitos passam a ser denominados por um termo que expressa o seu percurso histórico, e não por termos que apenas o ligam a uma profissão ou os veem como mão de obra, como “trabalhadores rurais”, sendo também uma categoria externa a eles.

Essa “captura da lei pelo movimento social” não foi planejada por parte dos criadores da lei para a formulação de tal artigo, fazendo com que dela resultassem efeitos inesperados. Assim, fruto de conhecimento limitado da realidade posta em discussão, no artigo, evoca-se constantemente o quilombo como um fenômeno apenas do passado.

A denominação “remanescente de quilombo” não se constituía em termo recorrente, “nascendo” como forma de referenciar-se ao sujeito juntamente com os direitos que lhes são atribuídos: fundiário e cultural. Assim, “o artigo 68 não apenas reconheceu o direito que as “comunidades remanescentes de quilombos” têm às terras que ocupam, como criou tal

categoria política e sociológica, por meio da reunião de dois termos aparentemente evidentes” (ARRUTI, 2003, p. 2, grifos do autor).

Depois do artigo aprovado em lei, resta sua regulamentação para efetivá-lo. Nesse sentido, seria necessário realizar uma revisão do termo quilombo. Para tanto, a FCP constitui comissões com a função de inventariar e propor o tombamento dos sítios arqueológicos de populações descendentes da cultura Afro-brasileira, que deveriam ser reconhecidas como comunidades remanescentes de quilombo.

Em uma definição apresentada por um pesquisador da Fundação Cultural Palmares em uma reportagem da Revista Isto É, de 20 de junho de 1990 (Isto É, 1990, p. 34 *apud* ARRUTI, 2003, p. 14), quilombo é definido como “os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais”.

Observa-se a predominância de uma visão histórica de quilombo, como um sítio arqueológico e patrimônio a ser preservado. Com isso, de acordo com Arruti (2003), ficou evidente, durante as visitas dos técnicos da FCP às comunidades, o descompasso entre essa definição e as demandas apresentadas por elas em seu presente. Esse viés interpretativo acabou por ser mobilizado por grupos contrários às comunidades como forma de tentar deslocá-las de seu território para construção de empreendimentos.

Durante o seminário “Conceito de Quilombo”, realizado pela FCP em 1994, Glória Moura apresenta a definição do que ela compreende como “quilombo contemporâneo”, para caracterizar as comunidades referidas pelo artigo 68. Tal definição foi retomada no mesmo evento por Joel Rufino, novo presidente da FCP. Assim, nessa definição, quilombos são

comunidades negras rurais que agrupam descendentes de escravos [que] vivem da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado ancestral. Esse vínculo com o passado foi reificado, foi escolhido pelos habitantes como forma de manter a identidade (MOURA, 1994, *apud* ARRUTI, 2003, p. 15).

Em outro texto, no qual amplia tal discussão, Moura aproxima a noção de comunidades negras rurais à de comunidades tradicionais, caracterizando-as pela coletividade e socialização. Trata-se de uma definição idealizada que se alia a outra que considera necessária a preservação do passado e da cultura para adequar-se ao presente.

Uma interpretação científica do termo quilombo foi apresentada no mesmo ano pelo GT sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA),

propondo a ressemantização do termo a partir das definições apresentadas pela literatura especializada, com referências a Clóvis Moura, Décio Freitas e Abdias Nascimento, e pela sociedade civil que atuava junto aos negros. Segundo Arruti (2003, p. 16, grifos do autor),

essa “ressemantização” definia os remanescentes de quilombos como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”.

Essa definição aponta para a constituição de grupos étnicos, com estabelecimento de relações de parentescos e sistemas de exclusão, e para o uso comum do território. A realização do IV Encontro das Comunidades Negras Rurais, com o tema “Quilombos e Terras de Preto no Maranhão”, em 1995, pelo PVN, possibilitou a reivindicação do alargamento da interpretação do artigo 68, como mostra o enunciado anterior.

A adoção das denominações “Terras de Índio”, “Terras de Santo”, “Terras de Preto”, etc., para referir-se às terras de uso comum, ocorreu porque os termos quilombo e mocambo, ao serem referenciados, acarretavam repressão, o que fez com que os habitantes das terras de preto negassem tal vinculação, que poderiam resultar na perda de suas posses, e adotassem as autodenominações que remetem ao “uso comum”. Assim, a ressemantização do quilombo constitui-se numa forma de negar o sistema escravocrata e os estigmas por ele criados.

No enunciado 82, as origens das comunidades também são postas nos seguintes termos: “as áreas em questão são habitadas por negros desde a época dos quilombos, outras foram doadas a escravos e outras compradas por alforriados” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1995, p. 10). Temos, assim, a ideia de que quilombo é uma comunidade só de negros, como posto em outros enunciados, como forma de assegurar a longevidade e remeter ao passado de escravidão do negro, o que contrasta com a estratégia de acionar a presença de brancos nas comunidades para legitimar o quilombo.

Outra questão presente no enunciado é o processo de remanejamento dos quilombolas de suas áreas para a implantação da base de Alcântara, tema do evento e questão que discutimos de forma mais detida no capítulo anterior.

A partir do ano de 1995 outras comunidades quilombolas começam a figurar nas páginas de O Estado do Maranhão, tirando o foco dos conflitos que ainda permaneciam em Alcântara e em Frechal. Nesses novos casos, em lugar de dar foco aos conflitos, privilegia-se falar da “conquista” de direitos, sobretudo o direito à terra. Mas essa “conquista” também é

noticiada de forma que se apague a luta e se dê ênfase à concessão do direito pelo poder público. Com isso, o sujeito quilombola é enunciado do lugar de alguém que depende da assistência do estado e que nada faz para conseguir isso, o que o mantém, nesse espaço discursivo, na condição de um sujeito que representa um obstáculo ao desenvolvimento do país. Esses sujeitos também são discursivizados como isolados, atrasados, mas não se denuncia o motivo desse isolamento, que é a falta de infraestrutura e de condições de mobilidade, e não a falta de vontade dos moradores em sair para conhecer outros locais.

As questões que dizem respeito aos quilombolas se consolidam como uma responsabilidade gerencial do Estado, ingressando em uma governamentalização (FOUCAULT, 2013f) das vidas desses sujeitos. Nesse sentido, houve discussões sobre um projeto do Governo do Maranhão com entidades representantes de comunidades negras rurais, visando a preservação da terra e da cultura. O projeto de recuperação fundiária e cultural do patrimônio realizado no Maranhão foi pioneiro no Brasil e seria financiado pelo “Programa Comunidade Viva”, com recurso do Banco Mundial.

Figura 79 - Terras e culturas preservadas



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 21 de maio de 1996, nº 11.732, p. 4 (política)

A entrada em cena de entidades supranacionais, como o Banco Mundial, também sinaliza para os objetivos estabelecidos em acordos internacionais para a promoção do bem-estar em países subdesenvolvidos. O encontro teve a participação da então governadora do Maranhão, Roseana Sarney, das lideranças das comunidades, do presidente do ITERMA,

Marcos Kowarick, do coordenador do CCN, Magno Cruz e do PVN, Ivan Costa, que entregaram um documento à governadora com um levantamento dos principais conflitos em andamento no estado, em 11 áreas, além de 4 com problemas agrários emergentes.

Os sujeitos que participaram dessa reunião são também as vozes autorizadas a falarem no interior desse veículo midiático, porque representam uma instituição. Assim, Magno Cruz relatou a existência de violência policial e discriminação racial envolvendo negros no local em que esses trabalham. Também foi destacado dentre as áreas que precisariam de maior atenção o Quilombo Jamary dos Pretos, onde viviam 500 famílias e 13 mil habitantes, enfrentando conflitos agrários já registrados por O Estado desde os anos de 1970.

A imagem do enunciado mostra o encontro da governadora e do presidente do ITERMA com as lideranças do CCN e PVN no Palácio Henrique de La Roque. Se por um lado essa foto é a marca de um momento específico da nossa história, com uma governadora que foi a primeira mulher eleita para ocupar esse cargo no Brasil, ladeada por homens, que continuam a ser a maioria na representação de diversas entidades, por outro lado essa reunião não tem o mesmo intuito dos encontros das comunidades negras entre si, pois é um espaço burocrático de tomadas de decisões por outros sujeitos.

Outra comunidade quilombola que enfrentava problema agrário nessa época era Damásio, localizada em Guimarães.

Figura 80 - Damásio amadurece luta comunitária



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 18 de agosto de 1996, nº 11.820, p. 10 (Estado)

Ao comemorar os 27 anos da resistência da comunidade na luta pelo que é denominado de “benefícios sociais”, essa comunidade foi posta nas curvas de visibilidade e dizibilidade (DELEUZE, 1996) da mídia, caracterizada a partir da luta contra o preconceito racial e pela manutenção das tradições culturais.

A estratégia de destacar a longevidade do lugar (Damásio existe há mais de 200 anos) e dizer que ela é resultante de doação de terras por um antigo senhor português (Manoel Martins da Silva doou as terras a Joaquina Creola, escrava que mais admirava) é utilizada para defender o direito de propriedade das terras pelos quilombolas.

É estabelecida uma relação entre resistência, de um lado, e conquista e progresso, de outro, pois, para que as comunidades quilombolas tenham acesso a direitos sociais, é necessário a comprovação de suas tradições culturais. Essa relação estaria materializada na criação da Comunidade Damasiense Progresso (COMDAP), por incentivo do padre italiano Vitor Asselin e da Missão Canadense. Além dos eventos, das manifestações em órgãos públicos e reuniões com representantes governamentais, a criação de entidades representativas das comunidades é outra estratégia na luta por direitos, como vimos na primeira letra de música de Jmary, a respeito da Associação de Moradores.

Paralela à comemoração do aniversário da COMDAP, em Guimarães, ocorria, em São Luís, a Reunião Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, evento de mobilização e articulação político-social dos sujeitos quilombolas, que contribuiu decisivamente para as lutas e conquistas sociais.

O sujeito que enuncia considera que a “comunidade negra conquista benefícios”, expondo um modo de enunciar que é a tônica nessa terceira série enunciativa: ressaltar que a disputa territorial, que representa a resistência na luta, é algo do passado e que o presente é de conquista social, de progresso, ou de ganho de benefícios.

As lideranças da comunidade de Guimarães, em virtude da organização política, estariam dando dor de cabeça aos governantes do município e do estado, uma vez que “a consciência que reina na comunidade sobre seus direitos e o desejo de correr atrás do tempo perdido em busca do progresso já levou a comunidade a conquistar benefícios que outras comunidades negras do Maranhão ainda sonham em ter” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1996, p. 10), dentre as quais estariam a Casa de Farinha, o Centro Comunitário, a eletrificação, o posto telefônico, o poço artesiano e a construção de estradas.

Esse modo de enunciar (FOUCAULT, 2008a) o sujeito quilombola, concebendo-o como aquele que luta pela conquista de direitos sociais básicos é um regime de enunciação que cruza os domínios da historiografia, da antropologia, da sociologia, como lugares de onde são retiradas as matérias primas para falar sobre ele, e o domínio da lei, visto que é a partir do seu reconhecimento como cidadão de direitos que o enunciado é construído.

Nesse enunciado, há duas imagens. Na primeira, vemos algumas crianças e um adulto, todos sem camisa, como são postas em visibilidade e várias fotos de comunidades quilombolas veiculadas por O Estado do Maranhão, brincando no espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001) da comunidade, em que se veem algumas construções e a vegetação que a cerca. A legenda expõe que a comunidade continua mantendo a sua tradição com 200 anos de existência. Na segunda imagem, aparecem jovens da comunidade que integram um grupo de dança, que, entre outros ritmos, se apresentam dançando *reggae*, ritmo jamaicano muito popular em diversos municípios maranhenses e que se integrou à identidade afro-maranhense como símbolo ao mesmo tempo cultural e mercadológico, conforme Carvalho (2014).

Trata-se, assim, da exposição ao olhar de um espaço habitado há mais de 200 anos por gerações de sujeitos que resistiram ao dispositivo colonial (NEVES, 2015) e que agora se organizam para serem reconhecidos como cidadãos de direito. Essa luta pelo acesso à terra também se inscreve no domínio dos “Direitos Humanos”, pois as comunidades negras lutam pela garantia de direitos essenciais que assegurem a sua dignidade como sujeitos.

Figura 81 - Comunidades negras lutam por terras



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 14 de dezembro de 1996, nº 11.938, p. 3 (política)

Nesse mesmo ano de 1996, foi criado o Programa Nacional dos Direitos Humanos, prevendo medidas para proteger esses direitos civis retardatários (CARVALHO, 2002). Esse enunciado não trata de uma comunidade quilombola específica, mas do papel do PVN nessa luta por direitos, a partir de sua criação em 1988, por iniciativa do CCN e SMDDH, para fazer levantamento das comunidades de negros existentes no Maranhão e traçar seu perfil social, cultural, histórico e econômico. A construção desse saber sobre os quilombolas, a partir de uma abordagem antropológica e etnográfica tornou conhecidas as comunidades, que passaram a ser habitadas por diferentes processos.

A quilombola APS avalia esse tipo de pesquisa como positiva, por dar visibilidade aos habitantes dessas comunidades. Segundo ela declarou em entrevista, “o quê que a gente vê hoje na realidade da pesquisa hoje, a partir do sentimento: ela tá uma pesquisa muito real, porque de fato está se conversando com quem tem o conhecimento”.

O PVN contou com 5 etapas. A primeira desenvolvida entre 1988 e 1989, com 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 PGR, em Brasília, seguindo para o INCRA e FCP.

Nesse processo, umas das dificuldades era recorrer a documentos em cartórios para comprovar a posse do território pelos quilombolas, devido à forma como eram guardados no chão, destruídos por traças, o que favoreceu a ação de fazendeiros que promoviam a grilagem para se apossar de mais terras. Nesse enunciado, as comunidades quilombolas existentes no Maranhão são quantificadas em mais de 300, e em outros são 400. No site do INCRA constam 399 com processos abertos, ao passo que a CONAQ quantifica serem 734 existentes.

A imagem que compõe o enunciado mostra moradores de Frechal trabalhando na colheita de arroz. Nela, é possível ver homens, mulheres e crianças nessa atividade. Essa mesma imagem aparece em outros enunciados, saturando-se por essa incessante repetição, inscrevendo nos espaços de enunciação o sentido de que esses sujeitos são apenas trabalhadores rurais, no momento em que eles começam a se organizar para pôr em evidência outros traços de sua identidade cultural nas lutas pelo acesso à terra, ao mesmo tempo em que remete, por intericonicidade, às imagens registradas por Debret (1989) (ver figura 33).

Em outro enunciado, noticia-se a entrega de títulos de propriedade de terras a comunidades quilombolas, apagando desse regime de dizibilidade (DELEUZE, 1996) o processo de luta que levou ao acesso a esses direitos.

Figura 82 - Quilombolas receberão títulos



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 15 de dezembro de 1996, nº 11.939, p. 11 (Estado)

Denominadas no enunciado de “Áreas de Comunidades Negras Rurais Tradicionais Remanescentes de Quilombos”, a titulação dessas terras possibilitou recebimento das políticas públicas governamentais. Esse projeto envolve estudo antropológico, ambiental e implantação de infraestrutura auto-sustentável, inscrevendo essas comunidades em uma estratégia biopolítica (FOUCAULT, 1999a; 1999b). Para isso, foi necessária a realização de um resgate histórico, das manifestações culturais, religiosas e da memória oral antes e depois da escravidão, para classificar e identificar os sujeitos e o território.

Também foram realizados estudos audiovisuais para retratar o cotidiano nas comunidades. Esse projeto foi realizado por uma série de entidades, como o PVN, do CCN e da SMDDH, e pela FETAEMA. Na imagem do enunciado, a legenda afirma que, com a legalização, será possível investir na educação e adquirir financiamento de créditos agrícolas. Isso nos mostra que, para ter acesso a esses direitos sociais, é preciso ser reconhecido pelas instituições oficiais como um sujeito de direito.

As comunidades são consideradas, nesse enunciado, como “patrimônio cultural”, sendo denominadas de “Quilombos”, “Mocambos”, “Comunidades Negras” e “Terras de

Preto”. Essas aparentes homogeneidades nas terminologias empregadas no enunciado guardam uma heterogeneidade de formas de territorialidades e de processos históricos de denominação do sujeito (ALMEIDA, 2008b).

Na concepção do sujeito enunciativo, tais denominações referir-se-iam a uma herança histórica remota há várias gerações. O pesquisador Ivan Costa, do CCN, é uma das vozes autorizadas a enunciar e considera que os negros que vivem nessas comunidades “têm medo do branco alienígena”, pois muitos acreditam que a escravidão ainda não chegou ao fim, e tratam os brancos de forma hostil, com malícia e desconfiança, reiterando um modo de enunciar (FOUCAULT, 2008a) o sujeito quilombola como aquele que vive em uma sociedade isolada, tal como se retrata o indígena em diversos enunciados que circulam entre nós.

Além disso, o enunciado destaca o fato de que as comunidades são negras e portadoras de uma identidade étnica que remonta à escravidão. Outro sujeito autorizado a enunciar nesse domínio discursivo é Alfredo Wagner Berno de Almeida, evocado para explicar que os quilombos são identificados por cinco características: fuga, quantidade mínima de fugidos definida com exatidão, localização caracterizada por isolamento relativo, moradia consolidada ou não, capacidade de consenso. Essa é uma definição jurídica clássica, e não antropológica, que não coaduna com aquelas presentes nos laudos antropológicos do próprio Almeida, o que nos leva a explicar a ocorrência de tal definição por um processo de controle do discurso realizada pelo jornal, feito por seleção, exclusões e enquadramentos.

As duas imagens capturam momentos do cotidiano desses sujeitos em que eles exercem atividades laborais de subsistência. No primeiro caso, estão fabricando farinha, em um processo artesanal, no qual utilizam a mandioca. Esse processo demanda a participação de algumas pessoas, para realizar as etapas necessárias até chegar à etapa que vemos na imagem. Os equipamentos utilizados, feitos manualmente, podem ser vistos no conjunto da imagem.

Já na segunda imagem, um homem realiza a atividade de pesca em um rio, comum nas áreas habitadas pelos quilombolas, situadas em zonas de matas atravessadas por rios. Diferentes de outras imagens em que os quilombolas aparecem sem camisa, nessa última o homem aparece vestido e com chapéu, para se proteger dos insetos e do sol. Dessa maneira, o quilombola tem sua identidade atrelada a essas atividades produtivas de subsistência que costumam ser feitas coletivamente, explorando os recursos naturais de seus territórios. Essa imagem nos dá acesso a saberes e práticas desses sujeitos, tensionando nossa memória das imagens quando postas em relação com as imagens de Debret (1989) (ver figura 33).

A comunidade de Jamaré dos Pretos também foi discursivizada como um dos territórios reconhecidos, para que seus habitantes pudessem legalizar a posse das terras.

Figura 83 - Gleba Jamarai é reconhecida



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 18 de agosto de 1997, nº 12.791, p. 11 (Estado)

A comunidade foi a segunda do Maranhão a ser reconhecida como área remanescente de quilombo, consoante o enunciado. Embora o sujeito que enuncia nesse jornal considere que a posse da terra tenha sido determinada em conformidade com os artigos 215 e 216 da Constituição Federal, dando posse coletiva e proibindo venda de terrenos, esse reconhecimento apenas pôs fim a uma disputa pela propriedade da terra com Valdenor Rabelo, proprietário de terras do município de Turiaçu que grilou a área de Jamary em 1977, em uma extensão de 13.980 hectares. A terra foi considerada devoluta da União e ele teve de sair, sem indenização. No entanto, os moradores não possuem um título de propriedade emitido pelo INCRA até o momento.

De acordo com HR, morador de Jamary por nós entrevistado, a chegada dos membros do CCN à comunidade ocorreu em julho de 1992. Nessa ocasião, HR era presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Turiaçu e Jamary estava enfrentando um conflito com o Projeto CERES, que englobava parte dos municípios de Turilândia e Turiaçu. Isso o deixou apreensivo com a possibilidade de serem pessoas ligadas a esse projeto, porém, os pesquisadores do CCN portavam registros de conflitos envolvendo a criação de búfalos que,

segundo HR, datavam de 1981 e relataram a ele que tinham contactado o Padre Antônio Di Foggia, de Turiaçu, que já havia entrevistado em conflitos agrários em Jamarý. Segundo ele,

Eles queriam uma comunidade quilombola de... do município de Turiaçu que não tivesse, assim como a... Campo Grande, São José, Campina, Capoeira de Gado, que já tava apaziguada quase o conflito, que o Padre Antônio tinha feito uma negociata através dos donos, justamente que não foi ele diretamente, mas foi uma pessoa do... parece que era do Paraná ela, que fez essa negociata, em nome... pra negociar com os fazendeiros de Turiaçu. Então, nesse sentido, a gente... eu fiquei pensando assim: já que a gente tá apaziguado essas áreas aí, um pouco, tava moderado, a gente pensou aqui, Jamarý. Começar o primeiro contato, pra fazer, que eles me apresentaram que eles queriam fazer uma pesquisa, né? Dentro dessa pesquisa trazer a... digamos assim, o reconhecimento do direito de cada um, quilombola aqui do Quilombo Jamarý dos Pretos (HR, morador da comunidade Jamarý dos Pretos).

A escolha de Jamarý também foi justificada por ser uma área que não tinha amparo legal, dependendo do apoio do STR e da Igreja, além de ser o seu local de nascimento.

Dia 15 de agosto de [19]92 eu vim pra cá com eles. Encontrei com eles no Santa Rosa. Na época nó não tinha estrada, era só ramal, e logo imediatamente ficou 3 lá em Turiaçu, que depois que eu cheguei aqui que eles me contaram que eles já estavam lá pra fazer a pesquisa cartorial, né? Ficavam 3 ou 4 aqui, 3 ficavam lá fazendo esse trabalho no cartório, justamente pra tentar descobrir, é..., a documentação da área do Quilombo Jamarý (...). Eles fizeram o estudo. Dentro do estudo, quando eles tavam fazendo, foi o momento que eles descobriram, em [19]97 (...). É... nesse momento que o Jornal Pequeno lançou a matéria dizendo que os Rabelos não tinham terra nenhuma aqui, que todas as terras que tinham aqui eram dos quilombolas de Jamarý (...) (idem).

Diante dessa notícia, Valdenor Rabelo ameaçou de morte o então presidente da Associação de Moradores de Jamarý, Raimundo Sousa. A comunidade contactou o CCN, que solicitou a ação da polícia para defender a população dessa comunidade contra Valdenor. Após uma semana, Gracinha Roxo, esposa de Valdenor, recebeu um fax advertindo da possível intervenção da polícia caso ele atentasse contra a vida dos moradores de Jamarý. Com isso, o conflito foi apaziguado e iniciou-se um processo de desapropriação das terras, que demorou alguns anos. Ainda em 1997, foi solicitado ao ITERMA a titulação da terra, que foi decretada como área quilombola pela então governadora Roseana Sarney. Já a titulação pelo INCRA foi iniciada posteriormente, com cadastro das famílias quilombolas.

Após esse episódio, e com o reconhecimento legal da terra como área quilombola e, por extensão, dos sujeitos como cidadãos de direito, inicia-se uma fase de lutas por acesso efetivo a direitos sociais assegurados em lei, como a melhoria da infraestrutura, a concessão de crédito rural, a construção de escola, posto de saúde e instalação de eletrificação.

Isso delimita um percurso de construção do morador da área quilombola como um sujeito de direito, que passa pela sua identificação, classificação, regularização e reconhecimento dos seus direitos sociais, que são postos no jornal como uma concessão de direito pela simples ação benevolente dos órgãos responsáveis por isso, sem que houvesse um processo de lutas por trás. Nesse sentido, no enunciado, o quilombola continua a exercer a função de sujeito (FOUCAULT, 2008a) que é alvo da ação do estado.

De acordo com o enunciado, técnicos da SMDDH estudaram a comunidade durante dois anos, traçando o aspecto histórico, antropológico e geográfico. Confirmou-se a existência de quilombos na área, que na época tinha sua sede composta por 110 casas, vivendo 152 famílias, com cerca de mil habitantes.

No enunciado, é destacado o sentido que a expressão “centro de roçado” adquire nessa comunidade: local para plantio e para moradia, no conjunto dos lugares que compõem o espaço heterotópico (idem, 2001) da comunidade. Já os moradores são classificados como lavradores, que sobrevivem do uso comum e sustentável dos recursos naturais.

Esse modo de enunciar (idem, 2008a) o sujeito, captando-o a partir de uma ótica laboral, também é constante na discursivização do quilombola e não o singulariza no conjunto dos trabalhadores da agricultura, podendo ser visto nas duas imagens do enunciado. Na primeira vemos um quilombola trabalhando na área denominada “centro de roçado”. Na outra vemos a imagem de 3 crianças em um carro de tração animal, puxado por dois bois. Assim, entre todos os momentos do dia-a-dia desse sujeito, o fotógrafo capta o momento de trabalho para construir uma história desse sujeito como força de trabalho, tal como vimos na figura 33.

A ação do estado na garantia de direitos fundamentais aos sujeitos pela promoção de biopolíticas (idem, 1999a; 1999b) também é ressaltada no enunciado que segue, a respeito dos resultados do Projeto Terra de Quilombo, da SMDDH, em parceria com o ITERMA, órgão de terras do Maranhão, que resultou na regularização de 16 localidades.

Figura 84 - Projeto regulariza comunidades



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 20 de setembro de 1997, nº 12.824, p. 11 (Estado)

Nesse enunciado, o sujeito autorizado a falar é o advogado da SMDDH, Antônio Pedrosa, que relatou à governadora do Estado, Roseana Sarney, que estava havendo conflitos no município de Turiaçu, onde o ex-prefeito estava ameaçando de morte os moradores da comunidade de Jmary dos Pretos. Para isso, ele solicitou das lideranças da Associação de Moradores dessa comunidade e do Sindicato de Trabalhadores Rurais do município informações para que a SMDDH realizasse estudos, laudos antropológicos e levantamentos cartoriais para proceder a regularização das terras.

O que se denomina aqui como “Quilombo Jmary dos Pretos” é um conjunto de “glebas”, identificadas como “terras de preto”, identificação que, Segundo Almeida (2006), é auto-atributiva, sendo uma categoria que manifesta a identidade coletiva na designação do território. O projeto da SMDDH objetivou o reconhecimento dessa territorialidade e também a preservação ambiental e desenvolvimento sustentável dessas áreas, visto que a relação harmônica com a natureza é considerada na regularização fundiária dessas comunidades.

Esse enunciado reitera a construção da identidade do quilombola como apenas trabalhador rural, ao expor em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) a imagem de um morador de área remanescente de quilombo não especificada, mostrando uma melancia, fazendo com que, mais uma vez, esse sujeito seja identificado como força de trabalho.

Outra estratégia empregada pelos quilombolas no processo de luta pelos territórios tradicionalmente ocupados foi a articulação das suas organizações comunitárias, como as associações de moradores de cada uma delas e também a criação de uma entidade representativa de todas, a ACONERUQ, como mostra o enunciado a seguir.

Muitas representatividades quilombolas estavam ligadas à organização sindical dos municípios, e esses estavam ligados à Igreja Católica pela CPT e das comunidades eclesiais de base, o que, na visão do enunciador, representariam um choque religioso entre a Igreja Católica e as comunidades quilombolas, visto que essas últimas manteriam vivas os ritos da cultura africana, por tanto tempo demonizadas pelo Cristianismo.

Ainda consoante o enunciado, “essas áreas não enfrentam problemas maiores devido à preservação da tradição cultural que é transmitida através das gerações” (O ESTADO DO MARANHÃO, 1999, p. 5). A (re)citação (COURTINE, 2006) desse argumento serviria para mostrar que, através da manutenção de um modo de vida africano, as comunidades estariam preservando o próprio direito à posse da terra. Há uma concepção culturalista de quilombo nesse enunciado, que vê pontos de incompatibilidade entre a Igreja Católica e as comunidades. Além disso, esse enunciado traz a mesma imagem presente em outros, já vistos, na qual vemos os quilombolas trabalham na colheita de arroz, construindo sentidos sobre a sua identidade que os restringe ao trabalho rural.

Ainda dentro dessas estratégias de lutas pelo direito agrário, foi realizado o VII Encontro Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas e I Encontro Estadual de Crianças e Adolescentes Quilombolas (Quilombinho), em Codó, em 2003.

Figura 86 - Quilombolas terão encontro



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 22 de outubro de 2003, nº 15.045, p. 6 (Geral)

A organização das comunidades quilombolas, que já vinha sendo promovida pelo CCN desde a década de 1980, atrela às suas pautas questões de direito da criança e do

adolescente, compreendidos agora como cidadãos em uma sociedade democrática de direito, o que significa que determinadas visões históricas sobre a criança, como incapaz e imatura, foram deslocadas, sob a égide de uma série de acontecimentos, entre os quais a aprovação, pela Assembléia Geral das Nações Unidas, da Declaração Universal dos Direitos da Criança, em 20 de novembro de 1959, a assinatura da Convenção sobre os Direitos das Crianças, em 20 de novembro de 1989, e a aprovação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em 13 de julho de 1990.

O objetivo do evento foi fortalecer as lutas das comunidades quilombolas maranhenses pela terra e garantia de políticas públicas. Com isso, a pauta de luta pela terra continua a ser a principal, pois é por meio dela que serão alcançados os demais direitos constitucionalmente assegurados, mas que não chegam a se concretizar para todos os sujeitos, em decorrência da maneira como as camadas sociais foram se organizando ao longo da história.

Uma das questões que dizem respeito à regularização das terras é a coletividade da sua propriedade, impossibilitando a regularização, já que a legislação previa a separação em lotes. Além disso, ao conclamar as crianças para participar desse debate, o evento serviu para promover a discussão do direito e da cidadania entre uma geração mais jovem na luta e resistência das comunidades quilombolas por direitos territoriais, cidadania e identidade.

Na imagem, aparecem duas mulheres, uma delas é a assessora política da ACONERUQ, Jô Brandão, que, conforme a legenda, afirma que a cidade de Codó foi escolhida por conter o maior número de quilombolas no estado. Esse evento passou a ser realizado nas próprias comunidades e muitas das líderes comunitárias são mulheres, que passam a integrar os espaços de tomada de decisão, nas descontinuidades (FOUCAUL, 2008a) da história, além de terem uma série de políticas públicas votadas para elas.

Além desse encontro entre as comunidades, também foi realizado, em 2005, um simpósio, promovido pela ABA, na Casa do Maranhão, em São Luís, e na agrovila Pepital, no município de Alcântara, com o objetivo de traçar uma política de regularização dos territórios quilombolas, configurando-se em espaço de discussão acadêmica, científica e política.

Figura 87 - Regularização de quilombos será debatida



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 07 de abril de 2005, nº 15.577, p. 4 (Estado)

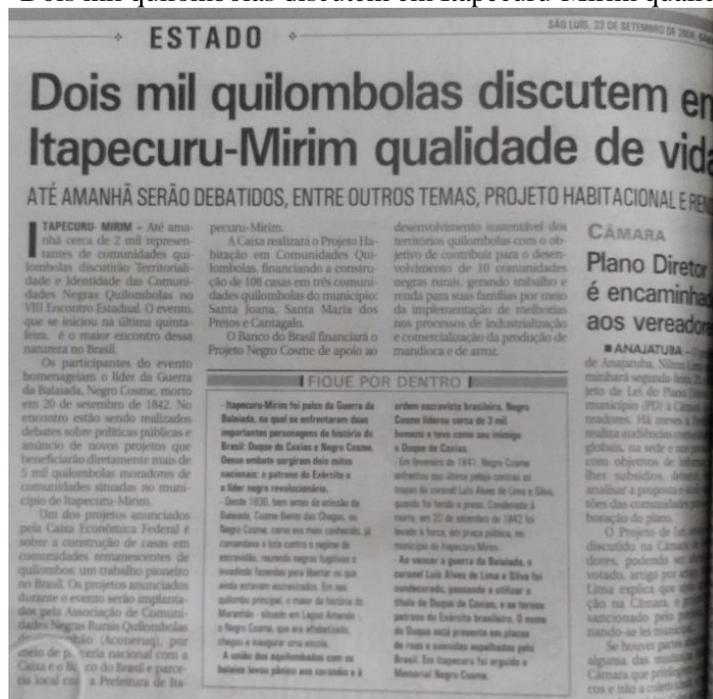
O evento reuniu, além de Antropólogos, juristas, técnicos de órgãos que respondem pela questão agrária e representantes de movimentos sociais que apoiam e assessoram as comunidades quilombolas. O tema principal foi a demarcação de terras quilombolas no Brasil, mas também houve espaço para outros assuntos referentes às comunidades quilombolas, visto que o acesso à terra é um meio para o reconhecimento do sujeito como um cidadão de direito, conforme estabelecido na Carta Magna. Esse assunto é o tema de um dos GT da ABA, e isso significaria pôr em evidência os problemas enfrentados pelos remanescentes de quilombo para poder proceder à titulação das áreas, chamando atenção, principalmente, para a situação de Alcântara e outros casos considerados mais graves no país naquele momento.

A realização de um evento dessa natureza mostra-nos que a titulação das terras quilombolas passa por um processo que envolve discussões em âmbito acadêmico, científico, jurídico e com a sociedade mais ampla, não sendo, pois, simples e diretamente aplicado o dispositivo da lei 68 da ADCT. É a partir desses diferentes lugares de produção de saberes que o sujeito quilombola emerge em práticas discursivas (FOUCAULT, 2008a) e identitárias.

Nesse conjunto de saberes, a Antropologia emerge como o saber que goza de maior prestígio na determinação da identidade dos sujeitos quilombolas, já que é o antropólogo que recebe a responsabilidade pela elaboração de laudos técnicos que se constituem em práticas discursivas (idem) que identificam, classificam e distinguem os sujeitos quilombolas dos demais cidadãos, ao mesmo tempo em que lhe possibilitam ter acesso a direitos sociais.

Também nesse processo de organização para a luta por acesso a direitos fundamentais, em 2006 foi realizado o VIII Encontro Estadual de Comunidades Negras Quilombolas, em Itapecuru-Mirim, tendo como tema “Territorialidade e identidade das Comunidades Negras Quilombolas”, como mostra o enunciado que segue.

Figura 88 - Dois mil quilombolas discutem em Itapecuru-Mirim qualidade de vida



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 23 de setembro de 2006, nº 16.111, p. 4 (Estado)

No evento, que homenageou Negro Cosme, morto em 1842 e líder da Guerra da Balaiada, ocorrida no Maranhão em alguns municípios, entre eles Itapecuru-Mirim (ASSUNÇÃO, 2012), foram realizados debates sobre temas que garantem a qualidade de vida dos moradores das comunidades quilombolas, entre eles a habitação e renda, questões que integram a biopolítica (FOUCAULT, 1999a; 1999b) das populações. O objetivo era levar políticas públicas e projetos para as comunidades quilombolas, entre as quais o acesso a moradias populares, construídas pela Caixa Econômica Federal, além de projetos de industrialização da produção de mandioca e arroz, de maneira sustentável.

Esse enunciado não apenas noticia a realização desse evento, como também assume uma função pedagógica ao explicar a Guerra da Balaiada ao leitor, situando quem foram Negro Cosme e o Duque de Caxias, referenciados como dois mitos: esse, alçado à qualidade de patrono do exército brasileiro, aquele, considerado líder negro revolucionário pelas versões da história narradas pela ótica dos sujeitos que nela foram abatidos, instalando descontinuidades nesse regime de verdades (FOUCAULT, 2013g).

Um breve arremate das discussões feitas até aqui se faz necessário. Os enunciados dessa série nos mostram as estratégias criadas pelos quilombolas para fazer frente às concepções capitalistas de terra e de sujeito produtivo, buscando soluções vencedoras (idem, 2009) para as relações de poder nas quais estão inseridos. Isso implica um jogo de verdade, uma produção de conhecimentos sobre a história dessas populações, deslocando os regimes de verdade (idem, 2013g) que inferiorizam esses sujeitos e que negam direitos que são extensivos aos demais cidadãos, pois o simples fato de viverem ou terem nascido no território brasileiro não lhes dá acesso fácil e direto a políticas públicas.

Em nossas análises, vimos que a construção, para o sujeito quilombola, de uma experiência de sua existência, uma prática de si, ocorre com os encontros de comunidades quilombolas, manifestações de protesto, ocupação de órgãos públicos, além de outras, como as festas comemorativas, as entrevistas, as práticas religiosas, as manifestações culturais, que se inscrevem na produção de uma verdade sobre si (idem, 2004d), ou seja, constituem-se em uma prática de subjetivação, de expressão da identidade (idem).

Temos acesso a essas práticas de subjetivação por uma prática de significação, que nos possibilita analisar as tecnologias de poder que objetivam os sujeitos quilombolas e as técnicas de si com as quais eles efetuam ações sobre si, seja sozinho ou com o auxílio de outros sujeitos (idem). É pela análise da produção, circulação e funcionamento dos enunciados da mídia que podemos compreender a maneira como esse dispositivo agencia discursos que promovem diferentes formas de governo (idem, 2013f) dos sujeitos.

Esses discursos integram um arquivo (idem, 2008a), que define a lei da enunciabilidade e da visibilidade (DELEUZE, 1996), ou seja, o que pode ser dito e visto, assim como quem pode falar e ser visto, o que implica seleções e exclusões de enunciados e enunciadores. Nesse sentido, ao oferecerem resistência ao sistema capitalista, que tenta despojá-los de suas terras tradicionalmente ocupadas e até mesmo inseri-los em atividades produtivas que gerem lucro, esses sujeitos são capturados por uma estratégia de poder que gerencia a vida das populações em seu aspecto biológico, o biopoder (FOUCAULT, 1999a;

1999b), cuja função é prolongar a vida, combatendo doenças, tornando-a mais saudável, dirigindo os fluxos populacionais, o que mostra uma eficácia produtiva desse poder.

O mecanismo com o qual se exerce esse poder é a biopolítica, que, no caso específico da população quilombola, inscreve-se no interior de outras políticas compensatórias, como as cotas étnico-raciais, surgidas como fruto das lutas do movimento negro. Nesse sentido, adiante analisaremos os demais enunciados que discursivizam as lutas dos quilombolas por direitos sociais, mas que enfatizam mais a concessão desse direito por órgãos de estado do que as lutas.

6.2.2 O sujeito quilombola como alvo da ação do estado na promoção de políticas públicas nas páginas de O Estado do Maranhão

Os enunciados do jornal O Estado do Maranhão que analisamos aqui têm como regularidade (FOUCAULT, 2008a) entre si discursivizarem o sujeito quilombola como alvo da ação do estado e também de organizações não governamentais na promoção de biopolíticas (idem, 1999a; 1999b) e na realização de projetos sociais.

Esses enunciados são técnicas de significação (idem, 2004d) que nos possibilitam ter acesso a diferentes maneiras pelas quais o estado gerencia o aspecto biológico desses sujeitos, governamentalizando suas vidas, além das formas como sujeitos e organizações não governamentais utilizam-se de um poder pastoral (idem, 2009) para conduzir condutas e modificar hábitos dessa população, integrando-os aos sentidos lógicos que fazem funcionar a sociedade de controle (DELEUZE, 1992).

Essas ações perpassam a política de regularização fundiária, a gestão ambiental, o acesso a moradias, a eletrificação das áreas rurais, construção de empreendimentos para produção e geração de renda, valorização da autoestima, resgate da identidade cultural, solução de problemas relacionados a crianças e adolescentes, educação, formação de professores e saúde e segurança alimentar.

Nesse sentido, entre as ações do biopoder (FOUCAULT, 1999a) que objetivam promover mudanças na vida dos quilombos estão o fornecimento de energia elétrica e a construção de usinas de arroz, apresentados no enunciado como uma ação promovida por órgãos governamentais, pondo em suspenso a ação dos quilombolas na luta por esses direitos.

Figura 89 - Projeto muda a vida de negros



Fonte: Jornal O estado do Maranhão, 02 de fevereiro de 2000, nº 13.686, p. 5 (Estado)

Em seu título, o enunciado faz alusão ao nome do “Projeto Vida de Negro”, do CCN, restringindo o grupo de habitantes das comunidades quilombolas a negros e localizando o quilombo no município de Codó como “antigos”. Esse modo de enunciar o quilombo como uma realidade que goza de antiguidade, alinha-se aos critérios apresentados nos projetos que deram origem ao artigo 68 dos ADCT, delimitando e especificando essa identidade.

As biopolíticas (FOUCAULT, 1999a) que se voltam para essa população ocorrem sempre em uma relação de exclusão de outros sujeitos com os quais eles não se confundem. Assim, esse enunciado nos situa, enquanto leitores, em uma forma de subjetividade muito específica para a qual as ações dos órgãos governamentais são direcionadas, classificando-os e fixando uma identidade.

Na segunda letra de música de Jamary, que apresentamos no segundo capítulo, vimos que a chegada da energia elétrica é narrada como um acontecimento histórico para o sujeito que habita essa comunidade. Aqui, o enunciado de O Estado estabelece um corte temporal entre a época do uso de lamparinas e a instalação da eletrificação rural, provocando mudanças na vida dos sujeitos “descendentes de escravos”, habitantes dos “povoados remanescentes de quilombos”. Isso também se assemelha à oposição entre o passado, qualificado de “parado”, e o presente, concebido como “movimentado”, estabelecido na letra de música supracitada.

Na concepção do sujeito que enuncia no interior desse veículo de midiático, essas ações se inserem no conjunto de outras atividades voltadas para a valorização da autoestima, resgate da identidade cultural, solução de problemas relacionados a crianças e adolescentes, educação, formação de professores, meio ambiente e saúde. Nesse conjunto, as ações de

resgate à autoestima serão reiteradas em enunciados que veremos adiante, de maneira inter-relacionada às ações de valorização da cultura, da identidade, da ancestralidade e também a atividades pedagógicas voltadas a diversos temas, tendo como alvo crianças e adolescentes habitantes das comunidades quilombolas, diante da notória desigualdade e preconceitos sofridos pelos negros no Brasil.

A imagem do enunciado coloca em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) Celso Veras, que responde pela realização do Projeto Maria Firmina dos Reis nas comunidades quilombolas de Codó. Esse projeto, que recebe o nome de uma escritora maranhense negra, foi regido pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), pela Fundação de Apoio à Criança e ao Adolescente, apoiado pela prefeitura e câmara de vereadores do município de Codó. Dessa forma, trata-se de ações de gerenciamento de diferentes aspectos da vida dos quilombolas, por um tipo de governo (FOUCAULT, 2013f) dos outros que conduz ao governo de si.

O ECA foi aprovado em 1990, pela lei 8.069 de 13 de julho de 1990, e representa a normatização da vida de crianças e adolescentes, gerenciadas juridicamente como prioridade social. Esse estatuto estabelece o tratamento social e legal a ser oferecido para essa camada populacional e decorre de um alargamento da proteção e cidadania oferecidos pela Constituição Federal brasileira de 1988. Dessa maneira, esse documento legal estabelece as formas de proteção integral a crianças e adolescentes e, com a entrada em cena de uma biopolítica (idem, 1999a) para a população quilombola, passa a ser extensivo a essa camada populacional, por tanto tempo invisibilizada e não alcançada pelas ações governamentais, graças a longos anos de lutas por direitos.

Por essa razão, pode-se considerar que o sujeito quilombola oscila no interior do dispositivo jurídico como um sujeito desviante, identidade que o marca no período colonial e imperial brasileiro; como um sujeito sub-cidadão, no período imediatamente após a abolição do regime de escravidão, em que, ao ser posto em liberdade, é abandonado pelo estado na sua comunidade, como forma de fazer funcionar a lógica do deixar morrer que caracteriza o biopoder, ou seja, invisibilizando esse sujeito e deixando-o sobreviver à própria sorte. O acontecimento da aprovação da Constituição de 1988 dá um novo deslocamento na identidade quilombola, capturando esse sujeito como um cidadão de direito.

Também integra as ações de promoção de biopolíticas (idem) para a população quilombola o resgate histórico das tradições e lendas das comunidades quilombolas, contadas por crianças do Povoado de Castelo, em Alcântara.

Figura 90 - Castelo de tradições e lendas



Fonte: Jornal O estado do Maranhão, 20 de outubro de 2000, nº 13.947, p. 4 (Alternativo)

As histórias dessa comunidade quilombola foram reunidas em um livro intitulado Castelo de História, de autoria da assistente social Edna Matos. A publicação desse livro fez parte do “Projeto Autoestima das Crianças Negras”, desenvolvido em comunidades quilombolas durante três anos, com apoio da Fundação Cultural do Maranhão (FUNCMA), órgão governamental que assume a tarefa de gerir a vida dessa população utilizando as estratégias da sociedade de controle (DELEUZE, 1992) para resgatar ou fixar uma identidade ao sujeito quilombola, munindo-se de um discurso de bem-estar.

O sujeito que enuncia diz que a autora mostra o cotidiano dos quilombolas sem tornar a história dessa população, que é marcada por pobreza, um relato triste. Esse trabalho é feito com enfoque nas brincadeiras das crianças e nas tradições culturais dos quilombolas, como o tambor de crioula, que o enunciatador afirma poder ser encontrado a qualquer hora do dia e da noite na comunidade, fazendo o leitor acreditar que os quilombolas realizam essas atividades culturais de forma ininterrupta. Essa é uma manifestação que as crianças não se sentiam à vontade para falar sobre, e o projeto estaria provocando mudança na autoestima.

A preocupação com a autoestima e o bem-estar das populações quilombolas funciona como uma forma de normalizar práticas, utilizando-se de técnicas da sociedade de controle (idem), em que as informações sobre o bem-estar funcionam como sinônimas de felicidade, acionando padrões necessários para a consecução de uma vida nos ditames do que é esperado para os sujeitos contemporâneos. Ao mesmo tempo, as preocupações com o bem-estar, a felicidade e a autoestima objetivam otimizar e maximizar a vida desses sujeitos.

A realização desse projeto ocorreu em um contexto marcado pelos remanejamentos das comunidades para implantação do CLA. Para promover o resgate da autoestima, foram trabalhadas quatro estratégias: o espaço lúdico na Casa da Alegria, visando o resgate da autoestima das crianças; uma rádio comunitária para difundir saberes; cursos de capacitação para buscar a geração de renda; e discussões de políticas para melhoria da vida no povoado.

A assistência social é o lugar a partir do qual Edna Matos exerce a função enunciativa (FOUCAULT, 2008a) para produzir enunciados sobre o sujeito quilombola, concebendo-o como sujeito cujos elementos culturais estão em perigo em virtude da maneira como é visto pelo outro e que interfere na forma como ele se enxerga. Além disso, ela é colocada em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) no dispositivo midiático junto das crianças que participam do projeto que ela realiza, deslocando o lugar de observador que registra o cotidiano dos quilombolas, como visto em outras fotografias, nas quais se tenta captar os sujeitos sem que ele saiba que está sendo fotografado.

O sujeito quilombola também foi alvo de ações biopolíticas (FOUCAULT, 19999a) com a realização de um projeto socioeducativo intitulado “cuidar”, em comunidades quilombolas, visando a melhoria na qualidade de vida nessas áreas.

Figura 91 - Comunidades quilombolas são alvo de projeto sócio-educativo



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 08 de dezembro de 2001, nº 14.361, p. 5 (Estado)

O projeto foi desenvolvido em uma parceria da Fundação da Criança e do Adolescente (FUNCA), do Governo do Estado do Maranhão e do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), apoiado por prefeituras. Na imagem, percebemos que esse projeto foi realizado principalmente com crianças quilombolas, assemelhando-se às ações realizadas em outras comunidades. Com isso, os discursos sobre o cuidado com a infância são agenciados nesses projetos, no interior de um dispositivo (FOUCAULT, 2013d) que objetiva essa camada da população, formado por instituições, como a Fundação da Criança e do Adolescente, o UNICEF, e por proposições jurídicas, como o ECA, que atualmente respondem por uma urgência na defesa dos direitos das crianças e adolescentes em diferentes países.

Esses sujeitos são capturados por mecanismos de poder que funcionam pela disciplina e pela regulamentação (idem, 1999a), na medida em que requerem um exercício, um treino e o objetivo final é o bem-estar. A criança e o adolescente são duas categorias identitárias fixadas por lei, visto que o ECA estabelece idades mínimas para ser considerado criança (até doze anos) e adolescente (entre doze e dezoito anos), além de direitos fundamentais, que devem ser assegurados pela família, pela comunidade, pela sociedade em geral e pelo poder público, referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária (BRASIL, 1990).

O UNICEF foi criado pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 11 de dezembro de 1946, em um contexto pós-guerra, para oferecer assistência a crianças da Europa, Oriente Médio e China, e está presente no Brasil desde 1950, com sede em outros países e territórios. Seu objetivo é a promoção de direitos e bem-estar a crianças e adolescentes, alinhando-se a outras normativas e instituições desses países nos quais atua.

O artigo 227 da Constituição Federal brasileira, assegurando direitos à criança, ao adolescente e ao jovem, assim como o ECA, foi aprovado com a participação e mobilização do UNICEF, que também participou de projetos sociais com crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade, como no caso visto no enunciado, de uma ação voltada para assegurar o direito à educação, cultura e para o resgate da autoestima.

Nesse enunciado, é (re)citado (COURTINE, 2006) o discurso de que a comunidade quilombola onde o projeto foi desenvolvido vivia no isolamento e que o desenvolvimento do projeto social está mudando a realidade dos sujeitos. Esses projetos são colocados como uma ação de governo dos outros, de cuidado e de promoção de transformações pela difusão de saberes que veiculam verdades de nossa época e que objetivam/subjetivam os sujeitos.

O presidente da Associação de Pequenos Produtores Rurais de uma das comunidades assistidas pelo projeto, ao ter autorização para enunciar, expressa seu desejo de que “cada povo permaneça na sua comunidade de origem com uma melhor estrutura de qualidade de vida” (O ESTADO DO MARANHÃO, 2001, p. 5), fazendo-nos perceber que a permanência desses sujeitos em suas comunidades não representa uma forma de isolamento da influência externa, já que nesses lugares não se pode ficar incólume aos elementos culturais das sociedades modernas por diversas razões.

Na imagem do enunciado, as crianças da comunidade quilombola de Santa Maria dos Pretos são colocadas em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) no momento de realização de uma atividade recreativa do Projeto Cuidar. É preciso compreender os sentidos que essa imagem inscreve na história desses sujeitos como a captura de crianças e adolescentes por uma rede de discursos e instituições que visam a promoção do bem-estar para uma camada muito específica da sociedade, no interior de um dispositivo (FOUCAULT, 2013d) historicamente construído com a finalidade de promover biopolíticas para essas populações.

Dentro dessas biopolíticas (idem, 1999a), a entrega de títulos de propriedade definitiva das terras aos quilombolas também é colocada em enunciabilidade no interior do dispositivo midiático como uma concessão feita pelo estado, como um mecanismo de estabelecimento de regras legais para o uso da terra e produção de alimentos.

Figura 92 - Quilombolas terão terras



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 01 de março de 2002, nº 14.444, p. 3 (Estado)

Ao exercer a modalidade enunciativa (FOUCAULT, 2008a), o diretor de recursos fundiários do ITERMA afirma que, “com esse documento, os quilombolas não terão mais dúvida de que estão em um lugar que lhes pertence, num patrimônio próprio e o que é mais importante, passarão a contar com políticas sociais e de crédito do governo do Estado” (O ESTADO DO MARANHÃO, 2002, p. 3). Dessa maneira, o reconhecimento oficial do direito à terra por um órgão competente para isso passa a ser uma condição *sine qua non* para a garantia de outros direitos sociais.

Para isso, foi formulado um “Programa de Regularização Fundiária de Áreas Remanescentes de Quilombos e Comunidades Negras” (idem), pelo ITERMA, que funciona pelo estabelecimento de distinção e de grades de especificação (FOUCAULT, 2008a) das “Áreas Remanescentes de Quilombos” e “Comunidades Negras Rurais Quilombolas” em relação às áreas urbanas e outras formas de aglomerações de camponeses.

O sujeito que enuncia afirma que “a ideia é que, após a entrega dos títulos, essas comunidades se tornem auto-sustentáveis, a exemplo do que acontece em outros assentamentos negros do interior do Maranhão que tem recebido atenção especial do Governo do Estado (sic)” (O ESTADO DO MARANHÃO, 2002, p. 3). Ao assumir a responsabilidade pelo gerenciamento da vida dessas populações, o estado utiliza-se de técnicas disciplinares e regulamentares de poder (FOUCAULT, 1999a) e táticas que têm como função fazer funcionar esse biopoder de maneira menos onerosa possível. Essas técnicas são essenciais para a fixação de uma identidade aos sujeitos quilombolas e para a promoção de padrões sociais de uso da terra, de produção, de bem-estar.

Estavam inclusos entre os benefícios sociais, resultantes de parceria do ITERMA com o NEPE e a ACONERUQ, a construção de estradas, eletrificação rural, perfuração de poços artesianos e melhoria das habitações. Essas ações biopolíticas (idem) se dirigem à forma de produzir e de morar dos quilombolas, de maneira que “eles não terão violado as suas origens, permanecendo dentro das terras que um dia pertenceram a seus antepassados, só que terão acesso a inúmeros benefícios” (O ESTADO DO MARANHÃO, 2002, p. 3).

Cabe destacar, na legenda da imagem, a referência às terras tradicionalmente ocupadas como “remanescentes de quilombos” e, na manchete, a denominação aos sujeitos de “quilombolas”, termo não muito frequente em enunciados anteriores e que expressa uma nova maneira de se compreender a identidade desses sujeitos, não mais como apenas trabalhadores

rurais, ao mesmo tempo em que a fotografia denuncia a remanência (FOUCAULT, 2008a) dessa maneira de pôr em visibilidade o sujeito como força de trabalho.

Nessa imagem, vemos um rapaz, que sorri ao olhar para câmera, e um homem mais ao longe, à direita, que não está inteiramente visível e não olha para o fotógrafo, ambos trabalhando com fabricação de um utensílio artesanal feito com fibras de palmeira, utilizado para transportar os produtos da agricultura. Essa imagem cria os efeitos de espontaneidade da cena e de realismo, buscados pelos fotógrafos, além de construir a histórias desses sujeitos pela restrição da sua identidade ao trabalho rural, tal como fez Debret (1989) (ver figura 33).

Para promover biopolíticas (FOUCAULT, 1999a) que se dirigem à maneira de produzir dos sujeitos quilombolas, foi realizada uma parceria entre a empresa de produtos agrícolas Geagro e a FCP, visando o desenvolvimento de comunidades quilombolas.

Figura 93 - GEAGRO e Fundação Palmares serão parceiros em projetos



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 01 de outubro de 2002, nº 14.658, p. 4 (Estado)

Essas ações foram realizadas com parcerias entre entidades governamentais e não governamentais e o movimento negro, que assumem a função de poder pastoral (FOUCAULT, 2009) e regulamentar no gerenciamento da produtividade agrícola das comunidades e da realização de cursos sobre desenvolvimento sustentável, nos quais se

difundem saberes que visam preparar esses sujeitos para um sistema produtivo que os torne menos dependente do estado.

Dessa forma, o conceito de desenvolvimento que é proposto nessas biopolíticas (idem, 1999a) não se confunde com a concepção presente na construção e expansão do CLA. Trata-se de uma urgência histórica, que inclui ser produtivo e cuidar do meio ambiente, questões desse momento e que caracterizam o sujeito quilombola por sua relação com a terra habitada.

Nesse enunciado também há a repetição de uma imagem já apresentada em outros, na qual vemos duas crianças que olham para o fotógrafo e um homem que não está inteiramente visível e não olha para o fotógrafo, puxando um animal de carga e, aparentemente, voltando do trabalho. Essa imagem também tem os efeitos de espontaneidade e de realismo quebrados pela maneira como os fotografados olham para a câmera, além de construir uma história midiográfica (MENESES, 2014) desses sujeitos restringindo a sua identidade à de trabalhador, evidenciando que as políticas de erradicação do trabalho infantil não atingem todas as crianças.

O Projeto *Nyamê*, realizado para garantir direitos às comunidades negras rurais, promoveu ações biopolíticas (FOUCAULT, 1999a) em comunidades dos municípios de Codó e Itapecuru-Mirim, realizadas por instituições voltadas para o desenvolvimento social dessa camada da sociedade.

Figura 94 - Projeto *Nyamê* garante direitos de comunidades negras rurais



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 20 de agosto de 2003, nº 14.980, p. 4 (Estado)

Uma das instituições que participaram desse projeto foi a FUNAC, vinculada à Gerência de Estado de Desenvolvimento Social, apoiado pelo UNICEF, objetivando “garantir direitos de crianças e adolescentes afrodescendentes de seis comunidades de Codó e Itapecuru-mirim” (idem), dentro de um cenário de destaque para essas questões em nível nacional. Trata-se, assim, de mais uma ação que integra o dispositivo (FOUCAULT, 2013d) que objetiva e subjetiva crianças e adolescentes quilombolas como cidadãos de direito.

O sujeito que enuncia diz que a realização dessas ações serviu para promover “a população negra à condição de cidadãos de plenos direitos, integrando-se à sociedade brasileira e fazendo cumprir os princípios de igualdade, expresso no artigo 5º da Constituição Federal (1988) e os direitos enunciados nas convenções e tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário” (O ESTADO DO MARANHÃO, 2003, p. 4).

Consoante o enunciador, a população negra, especificamente a quilombola, não gozava da condição de cidadão de pleno direito, por não ter o pleno gozo de seus direitos assegurados, fato que ainda é uma realidade. A condição de sujeito que vive à margem da sociedade é um resultado do não usufruto dos direitos assegurados por lei. Essas ações possuem uma função regulamentar na vida de crianças e adolescentes dessas comunidades, na medida em que promovem uma campanha de aprendizagem sobre direitos para que seja garantido o acesso a biopolíticas (FOUCAULT, 1999a) que se utilizam de estratégias da sociedade de controle (DELEUZE, 1992) que normalizam práticas.

O projeto é uma ampliação dos projetos Auto-estima e Cuidar, que exprimem uma parceria entre organizações governamentais e não governamentais para promover o sujeito quilombola à condição de um cidadão de direito e, ao mesmo tempo, de um sujeito produtivo, que pode gerar sua própria renda com as oficinas de artesanato; escolarizado, com a elaboração de uma escola adequada ao seu modo de viver; sujeito com direito à cultura, a expectativas e diversidades étnico-raciais e culturais das comunidades quilombolas.

A identidade do sujeito quilombola é discursivizada, nesse enunciado, no interior do discurso étnico-racial, pautado nas leis do país, mormente nos direitos sociais expressos na constituição e em seus princípios democráticos. Ao mesmo tempo, a imagem do enunciado reitera a concepção de que o quilombola é apenas uma força de trabalho, com a repetição de uma fotografia já veiculada em outros enunciados, repetindo também a estratégia de generalização desse sujeito, criando o efeito de que não é necessário especificar a que comunidade pertence, já que se supõe que sejam todos iguais.

A cultura, para o quilombola, e no interior das estratégias biopolíticas (FOUCAULT, 1999a) que o objetivam, é considerada como uma forma de resgatar sua autoestima, perdida em decorrência de contingências históricas, de processos que hierarquizaram suas práticas, fazendo-o se despojar de muitas de suas crenças, cultos e hábitos, integrando elementos da cultura europeia. É nesse sentido que uma das estratégias do biopoder que objetiva o sujeito quilombola é a realização de atividades culturais que buscam difundir manifestações culturais entre esses sujeitos, muitas das quais deixaram de existir nas áreas quilombolas por terem sido reprimidas no período escravocrata ou por terem se sincretizado com outras formas culturais.

Figura 95 - Resgate da auto-estima do negro



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 29 de agosto de 2004, nº 15.356, p. 3 (Alternativo)

Nesse enunciado, que faz parte do suplemento cultural de O Estado do Maranhão, a estratégia para o resgate da autoestima dos quilombolas foi a realização do Projeto Agô, na comunidade Santo Antônio dos Pretos, em Codó, com a participação do Grupo de Dança Afro Malungos (GDAM), que tem sede em São Luís, em parceria com o UNICEF, a ACONERUQ, o CCN e a FUNAC. Esse projeto ocorreu com a realização de oficinas culturais, que promoveram uma valorização de aspectos da cultura e religiosidade das comunidades, processos de descoberta de talentos, fabricação de produtos para a realização das atividades culturais, dentre outras atividades produtivas que poderiam trazer renda aos quilombolas.

O sujeito que enuncia expõe a função de governo (FOUCAULT, 2013f) dos realizadores dos projetos, que afirmavam que os jovens que dele participaram mostraram

mudanças significativas na maneira de se verem, despertando uma visão positiva de si, resistindo aos processos culturais que, ao longo do tempo, fazem com que a população negra tenha vergonha dos traços sociais, culturais e físicos que a caracteriza.

Esses projetos sociais de resgate da autoestima dos quilombolas funcionam pelo acionamento de estratégias próprias à sociedade de controle (DELEUZE, 1992), com a normalização de práticas, atitudes e valores, excluindo aqueles considerados anormais. O sujeito que se deseja para a sociedade é o normal, o vencedor, o feliz. Pela normalização das práticas, se eliminam nos sujeitos valores que não se encaixam nesses padrões.

A imagem do enunciado expõe ao nosso olhar uma cena que não é do momento em que os quilombolas trabalham, mas da realização do projeto, colocando em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) tanto os realizadores do projeto como a população à qual ele é direcionado interagindo. Dessa maneira, os realizadores desse projeto assumem uma função pastoral (FOUCAULT, 2009) que conduz ao governo de si. Essa condução de condutas e transformação da identidade é um processo de governo de si que passa pela ação do outro.

Também integra as ações biopolíticas (idem, 1999a) direcionadas às populações quilombolas uma pesquisa de avaliação nutricional com a finalidade de verificar se as comunidades estão tendo acesso a programas sociais e de assistência à saúde de crianças, camada da população quilombola para a qual se direciona a maioria dos projetos sociais até aqui vistos, uma vez que, por força do ECA, gozam de prioridade na promoção de políticas.

Figura 96 - Avaliação nutricional de crianças quilombolas abrange 7 povoados



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 26 de agosto de 2006, nº 16.083, p. 4 (Estado)

Esse projeto recebeu o nome de Chamado Nutricional, e foi desenvolvido pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Ministério da Saúde e Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, em parceria com o UNICEF, o que nos mostra uma amplitude de instituições envolvidas nessas ações desenvolvidas para a população quilombola e direcionadas à consecução de uma saúde nutricional de qualidade e à igualdade de direitos para crianças residentes nessas comunidades quilombolas.

Os discursos sobre a alimentação saudável, sobre saúde nutricional, veiculados nesse enunciado, são perpassados por uma estratégia biopolítica (FOUCAULT, 1999a) que se pauta na Medicina como um saber-poder que regula e normaliza a prática alimentar. No interior de um dispositivo de saúde e bem-estar, a alimentação é uma prática para além da ingestão de alimentos, pois atenta para saberes sobre a qualidade dos nutrientes, baseados em verdades construídas ao longo da história.

O sujeito que enuncia nesse veículo midiático busca subsídio também no discurso jurídico para definir que, “pelo decreto de 2003, consideram-se remanescentes das comunidades quilombolas os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição com trajetória histórica própria, dotados de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (O ESTADO DO MARANHÃO, 2006, p. 4).

Com essa formulação, além de realizar uma função pedagógica, o sujeito enuncia a maneira como o quilombola é capturado por um dispositivo que estabelece uma classificação com base em grades de especificação (FOUCAULT, 2008a) como etnia, raça, autodenominação, história, ancestralidade, negritude, opressão e resistência. Essas são as características que distinguem os sujeitos quilombolas dos demais sujeitos, ao mesmo tempo em que servem para elevá-los à categoria de cidadãos de direito, dando acesso a biopolíticas (idem, 1999a) que só são extensivas aos sujeitos reconhecidos legalmente.

Nas linhas de visibilidade (DELEUZE, 19996) do dispositivo midiático, esse enunciado expõe ao olhar uma imagem dos quilombolas já veiculada em outros enunciados, repetindo a estratégia de veicular qualquer imagem, sem especificar a qual comunidade esses sujeitos pertencem, o que, em vez de singularizar sua identidade, cria um efeito de generalização, ao mesmo tempo em que se vale das remanências (FOUCAULT, 2008a) do enunciado para discursivizar o quilombola como apenas trabalhador rural.

O acesso à luz elétrica é outro direito social que os sujeitos quilombolas tiveram com o Programa Luz para Todos, criado pelo Decreto nº 4.873, de 11 de novembro de 2003, que, no Maranhão, é realizado pela Companhia Energética do Maranhão (CEMAR) (atualmente

Equatorial Maranhão Distribuidora de Energia S.A.), direcionado a povoados, assentamentos, áreas quilombolas e comunidades indígenas, visando acabar com a exclusão elétrica.

Figura 97 - Milhares de famílias maranhenses foram atendidas pelo Luz para Todos



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 11 de julho de 2007, nº 16.402, p. 4 (Estado)

Esse programa é fruto do Programa Nacional de Universalização do Acesso e Uso da Energia Elétrica, criado para promover a inclusão social com base no Censo do IBGE do ano 2000, que apontava dois milhões de domicílios rurais sem eletrificação, o que significou uma estimativa de 10 milhões de pessoas sem acesso a esse serviço público, com renda mensal inferior a três salários mínimos. Dessa maneira, esse programa foi fruto da construção de um saber sobre a população habitante da área rural, pela medição estatística, da qual se vale a biopolítica (FOUCAULT, 1999a). Dele, participam, além da CEMAR, a empresa Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A (Eletronorte), o Governo do Estado do Maranhão, a Federação dos Municípios do Maranhão (FAMEM), o INCRA, o Conselho de Segurança Alimentar (CONSEA) e a FETAEMA.

O sujeito que enuncia destaca as possibilidades de benefícios da eletricidade para as áreas quilombolas, como a de que jovens que trabalham na roça possam estudar durante a noite, o acesso das famílias a eletrodomésticos e equipamentos que melhoram a qualidade de vida, geram emprego e renda, contribuindo para o seu desenvolvimento econômico e social.

Esse mesmo enunciador destaca as dificuldades de fazer com que os equipamentos cheguem até os locais de instalação dos postes, sendo, em alguns casos, necessário transportá-los em embarcações, como vemos na segunda imagem do enunciado, e até mesmo esperar o fim dos períodos de chuvas e alagamentos característicos da geografia de alguns dos locais contemplados com o programa, que no Maranhão se estendem por longos meses do ano.

Dessa maneira, nesse enunciado o sujeito quilombola é enunciado do lugar de excluído do acesso aos avanços tecnológicos, sociais e econômicos, por não ter acesso à eletricidade, que é considerada um símbolo de modernidade e uma garantia de qualidade de vida. O estado, por meio de seus órgãos competentes, assume a função de promover a inclusão elétrica dessa população, possibilitando o acesso a dispositivos tecnológicos já acessados por outras camadas da sociedade. Com isso, o Programa Luz para Todos realiza uma função regulamentar (FOUCAULT, 1999a) na vida dessa população.

No conjunto das três imagens do enunciado, a primeira mostra três pessoas: duas garotas e um rapaz, em uma casa de taipa, como pano de fundo para um medidor de consumo de energia, que está no canto esquerdo, mais próximo da câmera, como o elemento principal do enunciado, que destaca o Programa Luz para Todos. Na segunda imagem, vemos 10 homens em uma embarcação, transportando postes para uma das áreas beneficiadas pelo programa, capturando as dificuldades que essas populações enfrentam por viverem em zonas de matas, para onde muitos negros escravizados se dirigiram no passado e nas quais gerações de quilombolas passaram a residir. Já na terceira, aparece um garoto dentro de uma casa de taipa ligando uma lâmpada e sorrindo para câmera, materializando os sentidos de “autoestima” e “qualidade de vida” que são os objetivos dessas biopolíticas (idem).

Em um contexto marcado por políticas sociais para a população carente do Brasil, os quilombolas também tiveram ampliado o acesso ao programa social “Bolsa Família”, do governo federal, previsto na Lei nº 10.836, de 9 de janeiro de 2004 e regulamentado pelo Decreto nº 5.209, de 17 de setembro de 2004, dentre outras normas. Para tanto, foi realizada, em Brasília, uma oficina com gestores municipais maranhenses do referido programa pelo Ministério do Desenvolvimento Social, de modo a promover melhorias no atendimento às famílias quilombolas. Essa biopolítica (idem) não se restringe aos sujeitos quilombolas. Têm acesso a ela sujeitos identificados por outras grades de especificação (idem, 2008a), capturados por mecanismos do biopoder cujo objetivo é diminuir a desigualdade social, a pobreza e extrema pobreza e a fome no Brasil, dentro de um contexto global em que outros países também formularam programas sociais dessa natureza.

Figura 98 - Mais quilombolas terão Bolsa Família



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 16 de maio de 2009, nº 17.077, p. 4 (Cidades)

O Bolsa família é um programa social criado em 2003, visando o combate à pobreza e extrema pobreza e à desigualdade social no Brasil, com a articulação de três eixos: repasse mensal de renda para famílias em situação de vulnerabilidade social pelo governo federal; acesso a direitos, que funcionam como condições para a permanência nesse programa, como a educação, a saúde e a assistência social, pois o repasse de renda depende do número de crianças que as famílias atendidas pelo programa possuem, bem como de seu cadastramento nas centrais de assistência social; articulação com outras ações, possibilitada pela descentralização das ações, já que as três esferas do poder podem contribuir com o programa. O desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola foi regulamentada pelo Decreto n.º 6.261, de 20 de novembro de 2007.

Consoante o sujeito que enuncia em O Estado do Maranhão, um dos objetivos da oficina realizada em Brasília com gestores municipais foi promover o diagnóstico das comunidades quilombolas para a realização de um atendimento mais direcionado às suas especificidades, facilitando o seu acesso às políticas públicas que lhes são dispensadas. Nesse sentido, no interior das populações atendidas por essa biopolítica (FOUCAULT, 1999a), os sujeitos quilombolas são uma camada populacional com trajetória histórica e características

sociais específicas, que fez surgir a necessidade de uma política mais direcionada a suas necessidades e à sua identidade étnica, incidindo sobre as urgências históricas desses sujeitos.

Apesar da existência dessas biopolíticas (FOUCAULT, 1999a) que são direcionadas em especial às famílias quilombolas, o cadastramento de tais famílias e o recebimento de direitos sociais apresenta empecilhos, seja pela dificuldade de acesso a serviços de saúde e de educação, ou até mesmo pela falta de documentos identificatórios das famílias, que façam com que esses sujeitos sejam reconhecidos legalmente como cidadãos de direitos.

O sujeito que enuncia também caracteriza as comunidades remanescentes de quilombo a partir do desenvolvimento territorial produtivo, da sustentabilidade ambiental, da economia solidária e da autogestão, além da agricultura de subsistência, que decorre, na sua visão, da utilização de técnicas incipientes, que não permitem produção em larga escala. Com isso, o sujeito quilombola ocupa o lugar de atrasado no seu modo de produção, e tem a sua identidade limitada ao trabalho rural, pois é caracterizado por um sujeito que vive a lógica do mundo capitalista e não daqueles que fazem uso comum da terra para subsistência.

O enunciador também afirma que “até o início do governo Lula, o estado simplesmente não havia chegado para as comunidades quilombolas” (O ESTADO DO MARANHÃO, 2009, p. 4), pois não havia planejamento de políticas públicas para os quilombolas, como se esses sujeitos não existissem ou não tivessem os mesmos direitos que os demais cidadãos, passando a sobreviver sem água encanada, sem saneamento, sem luz, sem estrada, sem apoio para produzir. Assim, os discursos que constroem esses sujeitos como atrasado se confrontam com uma justificativa, que é o total abandono a que foram relegados historicamente, ou seja, o deixar morrer (FOUCAULT, 1999a).

Esse quadro de desatenção por parte do estado para com o sujeito quilombola é resultante dos processos históricos, da maneira como a relação entre a população branca e a população negra no Brasil se constituiu, estabelecendo limites entre quem merecia ter direitos e quem não. O programa em questão resulta de um momento na história do país em que muitas ações governamentais tentam reparar essas dívidas históricas com a população negra, reconhecendo os sujeitos quilombolas como cidadãos de direito e buscando assegurar condições de ascensão social para essa camada da população, em uma descontinuidade (idem, 2008a) histórica em relação à forma como eram concebidos quando considerados apenas instrumentos de trabalho no sistema colonial, concepção da qual temos algumas remanências (idem) em diversos enunciados, que despossuem o quilombola da condição de humano.

Na imagem do enunciado, são postas em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) crianças de uma comunidade quilombola, não identificada, reiterando algumas estratégias de

discursivização desses sujeitos, como a colocação de crianças em campo de visibilidade, que é feita na maioria dos enunciados, além de selecionar uma imagem quase aleatoriamente, já que não se especifica a qual lugar esses sujeitos pertencem, mantendo-os no anonimato.

Essa imagem é a mesma do enunciado a seguir, no qual os quilombolas são convocados a participar de uma chamada pública para submissão de projetos a serem atendidos por uma nova Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER), voltada às comunidades que estivessem em processo de regularização fundiária pelo INCRA.

Figura 99 - Nova Ater vai atender as comunidades quilombolas

Nova Ater vai atender as comunidades quilombolas

Áreas remanescentes de quilombos do Maranhão que estão em processo de regularização fundiária poderão ser atendidas pela nova assistência técnica e extensão rural via MDA; entidades terão 30 dias para apresentar projetos



Comunidades quilombolas em processo de regularização fundiária pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) nos Territórios da Cidadania Alto Turi e Gurupi, Itaipó, Parnaíba, Campo e Lagoas, Caxoeira, Itapecuru e Vale do Itapecuru, no Maranhão, serão atendidas pela nova Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER).

O valor das chamadas públicas para a contratação de serviços, publicada quinta-feira (26) pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) no Diário Oficial da União, é de R\$ 1,2 milhão. As entidades terão 30 dias para apresentar projetos, contados a partir da data de publicação no Diário Oficial da União.

Nos Territórios da Cidadania Alto Turi e Gurupi, Balão Parnaíba, Campo e Lagoas, serão atendidas comunidades Born Jesus, Santa Inês, Arvore Verde e Imbuizal e no de Caxoeira, Olho d'Água do Raposo, Urua Velha, Cipo dos Landreiros, Lago Grande, Santa Inês e Montes dos Morreiros.

Nos Territórios da Cidadania Itapecuru e Vale do Itapecuru, serão atendidas comunidades Itaipó, São Marcos, Santa Inês, Jansen dos Pires, Alencar e Santa Joana e no

Nos Territórios da Cidadania Vale do Itapecuru, Itaipó, Santa Helena, Mata de São Bento, I. Piquil (Santa Maria dos Pretos), Ipanema da Carmina, Santa Maria dos Frialetes, Santa Rosa, Quebra e São Francisco Malaguães.

Os serviços foram organizados em lotes, com definição dos Territórios da Cidadania, municípios e as comunidades quilombolas que deverão ser atendidas. A chamada pública elaborada pela Assessoria Especial de Gênero, Raça e Etnia (AEGRE) do MDA atenderá as comunidades quilombolas localizadas nos Territórios da Cidadania em processo de regularização fundiária pelo Incra.

Além de qualificar a prestação de serviços, a modalidade de contratação assegura a prestação continuada de serviços, afirmou o coordenador de Apoio, Renani Leite. Até o fim do ano, a Ater promoverá mais duas chamadas públicas voltadas para quilombolas em processo de regularização pelo Incra localizadas fora de Territórios da Cidadania, que vão beneficiar cerca de 5 mil famílias. As chamadas públicas estão disponíveis no portal do MDA.

A contratação de serviços de Assistência Técnica e Extensão Rural para comunidades quilombolas em processo de regularização fundiária pelo Incra integra o lote de 24 chamadas públicas para a prestação de serviços em Territórios da Cidadania publicadas na quinta-feira (26) no Diário Oficial da União.

A publicação marca o início da implementação da nova Ater, criada pela Lei nº 12.188/10, que institui a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para Agricultura Familiar (Pater) e cria o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária (Prater).

São 22 chamadas públicas direcionadas à agricultura familiar, uma a comunidades quilombolas em processo de regularização fundiária pelo Incra e uma para mulheres rurais.

A seleção dos projetos previstos nas chamadas públicas da nova Ater será baseada em critérios exclusivamente técnicos. Serão selecionada a melhor proposta, valorizando a entidade que tenha um histórico de atividades de assistência técnica, que apresente metodologia de trabalho respeitando a Política Nacional de Ater e o currículo da equipe técnica, que vai ser a executora dos serviços.

Só poderão apresentar propostas as entidades previamente credenciadas nos conselhos estaduais de Desenvolvimento Rural Sustentável (CEDRS). A prestação de serviços de assistência técnica será fiscalizada por meio de visitas em campo realizadas pelas Delegacias Federais do Desenvolvimento Agrário (DFDA) nos estados.

Dicas

- O Ministério do Desenvolvimento Agrário, em conjunto com os conselhos estaduais de Desenvolvimento Rural Sustentável, está credenciando as instituições encarregadas de executar a assistência técnica.
- Para se cadastrar, a instituição poderá ter ou não fins lucrativos, deverá atuar no estado em que solicitar o credenciamento e ter pessoal capacitado para esse trabalho. Deverá, ainda, estar legalmente constituída há mais de cinco anos.

Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 01 de setembro de 2010, nº 17.550, p. 4 (Cidades)

Essa chamada pública foi elaborada pela Assessoria Especial de Gênero, Raça e Etnia (AEGRE), do Ministério do Desenvolvimento Agrário. Com isso, percebemos que a mobilização dos conceitos de raça e etnia juntamente com os de desenvolvimento agrário expressa um regime de verdade (FOUCAULT, 2013g) sobre o sujeito quilombola, compreendendo-o como um produtor rural cujas práticas precisam ser aprimoradas e não destruídas, como ocorria no passado, quando esses sujeitos fugiam para os quilombos como forma de resistência ao dispositivo colonial (NEVES, 2015) no qual eram inseridos compulsoriamente para servir de força de trabalho e gerar renda aos seus senhores.

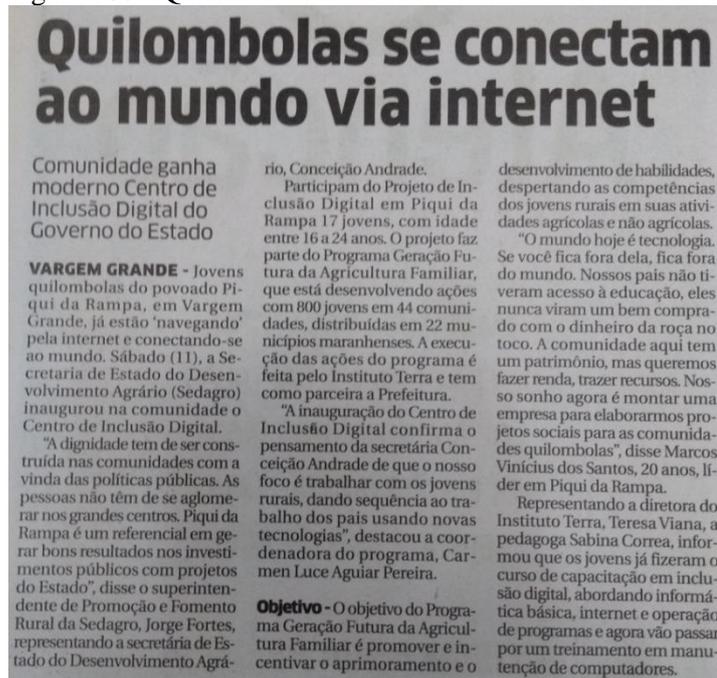
Foram criados programas voltados para a extensão rural, agricultura familiar e reforma agrária, contemplando mulheres rurais, e, assim, fazendo emergir o conceito de gênero, de uma maneira que as relaciona diretamente à família. Com isso, criam-se grades de especificação (FOUCAULT, 2008a) dos conceitos de “mulher”, “agricultora” e “quilombola”, como marcas próprias desse momento histórico, em que discursos e práticas que objetivam e

subjetivam as mulheres propõem que elas sejam protagonistas e ocupem diversos espaços. Não é a qualquer mulher que esses programas se voltam, nem mesmo a qualquer agricultora, mas àquelas que se enquadram nessa classificação. Ao mesmo tempo, precisamos dizer que o trabalho para as mulheres negras não foi um direito conquistado historicamente, como foi para as mulheres brancas, mas uma imposição.

O enunciado traz novamente a imagem de crianças de uma comunidade quilombola, não a identificando, em momento de recreação e lazer sob a assistência de adultos durante o desenvolvimento de um projeto social, embora o tema seja outro, o que evidencia uma consideração de que, para falar sobre o sujeito quilombola, bastaria qualquer imagem de pessoas que fossem de qualquer comunidade assim classificada.

Também integra a biopolítica (FOUCAULT, 1999a) das populações quilombolas a entrega de um centro de inclusão digital na comunidade quilombola de Pique da Rampa, do município maranhense de Vargem Grande.

Figura 100 - Quilombolas se conectam ao mundo via *internet*



Fonte: Jornal O Estado do Maranhão, 16 de dezembro de 2010, nº 16.656, p. 4 (Cidades)

O sujeito que enuncia utiliza a expressão "conectar-se ao mundo" para discursivizar o sujeito quilombola do lugar de isolado e atrasado. Essa categoria identitária funciona de diferentes maneiras em diversas referências feitas à maneira como esses sujeitos manejam a terra, à frequência com que se deslocam de suas comunidades, etc., acionando o discurso de

que o sujeito quilombola vive isolado do restante do mundo, inclusive das pessoas de sua própria cidade, estado e país, tal como expresso em enunciados anteriores.

No caso específico dessa política de inclusão digital, foi realizada com 17 jovens da comunidade Pique da Rampa, com idades entre 16 e 24 anos, por meio do Programa Geração Futura da Agricultura Familiar, objetivando desenvolver habilidades e despertar competências nas atividades agrícolas e não agrícolas. Essa ação se propõe a dar “dignidade” aos quilombolas, o que é expresso na fala do Superintendente de Promoção e Fomento Rural da Secretaria de Estado do Desenvolvimento Agrário, sujeito que tem *status* para enunciar nesse veículo midiático e segundo o qual “a dignidade tem que ser construída nas comunidades com a vinda das políticas públicas. As pessoas têm que se aglomerar nos grandes centros” (O ESTADO DO MARANHÃO, 2010, p. 4).

Dessa forma, a conexão com a *internet* permite a esses sujeitos ocuparem outros espaços, diferentes do espaço heterotópico (FOUCAULT, 2001) da comunidade quilombola em que vivem, graças à ação de outra heterotopia, que é a *web* (GREGOLIN, 2015), além de representar uma política de inclusão digital, imbuída de um discurso de dignificação dos sujeitos pelo acesso a direitos assegurados em lei. Assim, o acesso a *internet* também funciona como uma biopolítica (FOUCAULT, 1999a) que possibilita moldar os comportamentos dos sujeitos aos desejos contemporâneos de bem-estar e felicidade.

Gostaríamos, mais uma vez, de arrematar as discussões até aqui feitas, a título de conclusão parcial. Assim, nessa série enunciativa vimos a discursivização de algumas estratégias biopolíticas (idem) que funcionam pela regulamentação da população e pela disciplinarização dos corpos, para capturar o sujeito quilombola por uma série de mecanismos próprios à sociedade de controle (DELEUZE, 1992). Por essas técnicas de significação, que são os enunciados de O Estado do Maranhão, pudemos verificar uma produção de verdades sobre o sujeito quilombola, as tecnologias do biopoder (FOUCAULT, 1999a) que o objetivam, pelo investimento em biopolíticas (idem) que incidem sobre diversos aspectos da vida dessa camada populacional, visando melhorar ou prolongar sua vida.

Essas biopolíticas se articulam com diversos dispositivos, como o da saúde, o jurídico, o da mídia, dentre outros, promovendo ações direcionadas a diferentes aspectos da vida desses sujeitos, que incidem no biológico, buscando garantir autoestima, bem-estar, saúde, produtividade, felicidade, cidadania, etc. Para tanto, são realizados projetos governamentais e por entidades não governamentais, que inserem os quilombolas em mecanismos de controle e de regulamentação que, ao funcionar em conjunto, conforme Foucault (idem), normalizam

práticas, moldando a identidade do sujeito quilombola àquilo que se espera para os sujeitos contemporâneos, excluindo comportamentos tidos como anormais.

Essas biopolíticas (FOUCAULT, 1999a), como o Luz para Todos, Bolsa Família, dentre outras, emergem com base em medições estatísticas que traçam um perfil da sociedade e são essenciais para que sejam executados os objetivos do biopoder de maximizar e otimizar a vida dessa população. As populações quilombolas passaram longos anos excluídas e essas ações buscam resgatá-las da invisibilidade e da exclusão social, fruto da ação desses sujeitos, conforme destaca em entrevista APS, moradora da comunidade Santa Rosa dos Pretos:

Existe um movimento, além do que a gente vive na comunidade, né?, tem os movimentos e as entidades que representam lá fora. E isso é ... nada mais é do que a conquista, né?, das junções dos movimentos que criaram certas entidades de forma é... a legitimar, né?, as questões, pode-se dizer, jurídicas, né? Então, assim, alguns programas chegam respingados, porque, diante do que a gente dá a proposta das políticas, eles fazem muitos recortes.

Além disso, os enunciados analisados ao longo deste capítulo expõem alguns conflitos pelo uso da terra, em que se opõem um uso social e comunitário, feito pelos quilombolas, e um uso econômico, que tentam fazer empresários e agropecuaristas. Essas formas de qualificação dos sujeitos em conflito pelo uso da terra são termos identificatórios constantes nos enunciados de O Estado do Maranhão e ajudam a compreender sua identidade.

Esse conflito pela terra desencadeia a organização das comunidades quilombolas em diversas práticas de si, como os encontros, nos quais são produzidas verdades sobre elas e cujo objetivo é a elaboração de soluções vencedoras (FOUCAULT, 2009) nas relações com seus antagonistas. Os acontecimentos que possibilitam a emergência desse novo regime discursivo que molda essas identidades são: o fim da ditadura militar no Brasil, o centenário da abolição da escravidão negra compulsória e a aprovação da Constituição Federal de 1988.

Com a persistência de inúmeros conflitos nessas áreas, os quilombolas realizaram protestos em diversos órgãos públicos, organizaram Associações de Moradores em suas comunidades e entidades de representação, que possibilitaram a conquista de uma série de direitos, em um contexto marcado pela democratização do acesso a direitos sociais. Mesmo assim, nas páginas de O Estado do Maranhão, esse sujeito continua a nem sempre ser uma voz autorizada a enunciar e a ser concebido como alvo da ação do Estado na promoção desses direitos. Feitas tais considerações acerca deste capítulo, faremos as considerações finais da pesquisa, certos de não termos esgotado essa discussão.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

E ainda nas próprias comunidades ainda tem algumas resistências por falta, quando eu digo que dá é tristeza, por falta de conhecimento, né? E esse conhecimento ele perpassa muito, um pouco, querendo ou não, da questão teórica, né? Que é a busca, por meio das pesquisas, de quem você é e como você se aceita, né? E a gente ainda vê muito forte rejeições de pessoas, por não se adequarem em alguns conhecimentos que ele deveria se adequar (APS, quilombola da comunidade Santa Rosa dos Pretos).

Ao abrimos esse trabalho com uma citação de Foucault (2013a), falamos de como, na sua concepção, a teoria precisa ser mobilizada como uma arma na luta contra as formas de poder que hierarquizam os saberes e menosprezam o “saber das pessoas”. Dissemos também que era necessário aos sujeitos subalternizados se apropriar desses saberes científicos para realizar essa luta no interior dessa ordem discursiva. É isso que também propõe APS, quilombola que muito contribuiu para essa pesquisa, que, como advertimos, precisou silenciar o lugar de enunciação de sujeito quilombola que a realiza para entrar na ordem do discurso acadêmico sob uma pretensa objetividade e neutralidade, da qual duvidamos. Essa pesquisa, também advertimos, fez-se com todas as contradições possíveis e agora se conclui.

Assim, com o objetivo de analisar a constituição do sujeito quilombola no Jornal O Estado do Maranhão, a partir de enunciados que datam dos anos de 1975 a 2012, discutimos a contribuição dos domínios dos saberes científicos da Historiografia, da Antropologia e da Sociologia para compreendermos como ocorre a produção dessa identidade na história, do saber dominado (FOUCAULT, 2013b) dos habitantes da comunidade quilombola de Jmary dos Pretos, e do dispositivo da lei, partindo do artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal brasileira de 1988.

Nesse sentido, no primeiro capítulo, apresentamos as discussões teóricas que foram mobilizadas ao longo das análises, dando ênfase ao aparato teórico-metodológico de Foucault, destacando alguns conceitos essenciais, situados em torno das noções de arqueologia e de genealogia, que contribuem para uma forma de investigação histórica do acoplamento entre o saber científico e o saber das pessoas (idem). Tais conceitos foram situados nos três momentos que caracterizam a obra desse autor.

Inicialmente, falamos sobre a fase arqueológica, destacando os conceitos de descontinuidade, discurso, sujeito, enunciado, modalidades enunciativas, arquivo, saber e

história. Para situarmos esses conceitos, fizemos um retorno à Arqueologia do Saber (FOUCAULT, 2008a), pormenorizando tais temas, suscitados ao longo das análises.

No que concerne à noção de saber, foi essencial a sua discussão para compreendermos como diferentes domínios de saber participam da construção de identidades para o sujeito quilombola. Já o conceito de história em Foucault, que relacionamos às discussões da escola de *Annales*, nos possibilitou pensar os enunciados da mídia como um monumento, que deve ser lido em sua opacidade, e não como testemunha de uma verdade irrefutável.

Em seguida, destacamos a genealogia do poder, mobilizando conceitos como genealogia, poder, biopoder, biopolítica, governamentalidade e governo. Essa discussão nos auxiliou, particularmente, nas análises feitas dos enunciados sobre as relações estratégicas entre os quilombolas de Alcântara e o CLA e dos enunciados que mostram a emergência de uma biopolítica para a população quilombola.

Já na discussão sobre a genealogia da ética destacamos os conceitos de práticas de si, escrita de si, cuidado de si, verdade e subjetividade. Pudemos discutir as formas de relação consigo que são estabelecidas pelo sujeito quilombola, que se constituem de diferentes maneiras e instauram diferentes identidades para esse sujeito, pelo agenciamento de saberes de variadas ordens.

Esses conceitos foram recuperados para estabelecermos relações com os estudos sobre mídia e identidade, a partir das discussões de Courtine, dentre outros autores brasileiros, que pensam esses temas a partir do aporte teórico-metodológico de Foucault. Nesse sentido, mostramos que, uma vez que no centro das preocupações das pesquisas de Foucault estava a investigação do sujeito, temos uma teoria do discurso que nos auxilia a pensar a identidade do sujeito quilombola em diversas práticas.

A Semiologia Histórica das Imagens, de Courtine, deu grandes contribuições para que pesquisadores brasileiros investigassem o tema da identidade em diversas instâncias, das quais a mídia é a privilegiada. Essa é a razão pela qual perscrutamos as transformações que a teoria desse autor instaurou no interior de uma disciplina fundada por Pêcheux, sobretudo pela mobilização do aporte teórico foucaultiano, bem como as transformações sofridas pelas investigações do próprio Courtine, encaminhando-se na direção das investigações dos Estudos Culturais para compreender a construção de uma cultura visual. Com esse aporte teórico, foi possível realizar uma análise dos enunciados de O Estado em sua materialidade híbrida e pela recuperação do campo associado com o qual tais enunciados mantêm regularidades.

No final desse primeiro capítulo, foi necessário recorrer também às discussões sobre mídia impressa e história do tempo presente, suscitadas como um empreendimento essencial para nossas análises dos enunciados de O Estado do Maranhão.

No segundo capítulo, analisamos a maneira como o sujeito quilombola emerge nos domínios do saber científico e do saber dominado. Para tanto, buscamos suporte no conceito de dispositivo de Foucault (2013d) e suas releituras por Deleuze (1996) e Neves (2015), para discutir como os saberes científicos da Historiografia, da Sociologia e da Antropologia nos possibilitam compreender a emergência do quilombo, como uma linha de subjetivação (DELEUZE, 1996) no interior do dispositivo colonial (NEVES, 2015).

Nesse sentido, vimos que o quilombo emerge como uma prática de resistência e de liberdade aos mecanismos disciplinares do sistema colonial, que tentaram inserir os negros em atividades produtivas de forma compulsória. Essa discussão foi realizada a partir dos trabalhos de Almeida (2006; 2008a; 2008b), Arruti (2003), Assunção (2012) e Moura (1992).

Além disso, ao discutirmos a concepção de quilombo e a construção da identidade quilombola no domínio do saber dominado dos quilombolas habitantes de Jamary do Pretos, mobilizamos o conceito de heterotopia, de Foucault (2001). Essa discussão nos auxilia a pensar o quilombo como uma heterotopia (idem) que surge com a utopia de um lugar de liberdade. Essa discussão ocorreu a partir da análise de dois enunciados produzidos pelos habitantes de Jamary dos Pretos, que foram a música composta para o aniversário de 170 anos da comunidade, em 2011, e a música de tambor de crioula, além de referências a entrevistas realizadas com esses sujeitos por nós e por O'Dwyer e Carvalho (2002). Entrevistas com quilombolas de diferentes comunidades foram trazidas nessa seção para auxiliar nessa discussão porque esses sujeitos são interditados de falar nos enunciados do jornal analisados.

No terceiro capítulo, iniciamos as análises das três séries enunciativas de O Estado do Maranhão. Incluímos 30 enunciados em cada série, cujo agrupamento foi orientado por três regularidades temáticas, a saber: Comemoração da liberdade e luta pela consciência negra; O sujeito quilombola e o Centro de Lançamento de Alcântara; Lutas por reconhecimento e conquista de direitos sociais: a governamentalização dos sujeitos quilombolas.

Antes de realizarmos as análises da primeira série enunciativa, discutimos um pouco sobre a história do jornal O Estado do Maranhão e situamos os cadernos a partir dos quais reunimos nossos enunciados. Além disso, a análise dessa primeira série enunciativa foi feita a partir do recorte em dois grupos de enunciados no interior dessa regularidade maior.

Assim, analisamos, inicialmente, os enunciados que circularam com o objetivo de comemorar o dia 13 de maio como o dia da libertação dos negros escravizados no Brasil, a

partir da assinatura da Lei Áurea, pela Princesa Isabel, conforme a historiografia oficial. Nessa série, também há enunciados que fazem uma rememoração do Quilombo de Palmares e de Zumbi como símbolos de liberdade.

Em seguida, analisamos enunciados cuja circulação objetivou a comemoração ou a rememoração (LE GOFF, 1990) da Consciência Negra, comemorado no dia 20 de novembro e que emerge a partir das lutas de militantes negros, pesquisadores acadêmicos e políticos de esquerda, que, na maioria dos enunciados são os sujeitos que têm *status* para enunciar, ao passo que o quilombola só é posto em curvas de visibilidade (DELEUZE, 1996) quando se trata da cultura, estabelecendo uma separação entre quem analisa a cultura e quem a realiza.

Assim, nessa primeira série enunciativa o tema da liberdade emerge como uma concessão da liberdade aos escravizados pela princesa Isabel, com a assinatura da Lei Áurea em 1888. Com isso, enunciados que circularam no dia 13 de maio celebram essa data como o dia do negro. Com a discussivização do Quilombo de Zumbi Palmares, emerge o tema da consciência negra, fazendo com que na data de sua morte, 20 de novembro, seja celebrada a consciência negra, simbolizando lutas do passado e também do presente por direitos sociais.

Em seguida, dedicamos o capítulo 4 às análises dos enunciados que tratam das tensões entre os quilombolas de Alcântara e a Aeronáutica desde os anos de 1980, quando as áreas onde os quilombolas residiam foram desapropriadas pelo governo do estado do Maranhão e a população remanejada para a implantação do CLA.

Antes de tais análises, fizemos um percurso histórico pela formação dos territórios quilombolas do Maranhão, sobretudo de Alcântara. Após isso, ao analisarmos os enunciados, verificamos que o sujeito quilombola é discursivizado como uma presença indesejada no território que foi cedido ao CLA, já que a sua permanência no local era vista como um entrave ao desenvolvimento científico e tecnológico do Brasil.

Nas análises dos enunciados desse capítulo quatro, verificamos a maneira que a mídia se coloca diante dos conflitos entre os quilombolas de Alcântara e os responsáveis pela instalação e posterior expansão do CLA, a partir dos anos de 1980, dos remanejamentos das populações quilombolas para outras áreas, com base em um discurso de desenvolvimento e modernização. Há diferentes estratégias utilizadas na discursivização do conflito, que justificam esses remanejamentos, como o destaque das vantagens da localização geográfica do município, a contribuição do projeto espacial para o desenvolvimento do país, a restauração do patrimônio arquitetônico colonial do município e os prejuízos que poderiam ser acarretados se não houvesse uma expansão desse projeto.

Nesses enunciados, o sujeito quilombola também não é autorizado a enunciar, visto que quem exerce a função enunciativa são autoridades ligadas a órgãos públicos ou a entidades civis. Esses sujeitos também são postos em visibilidade na mídia como um problema a ser resolvido, mas nunca podem expressar sua opinião sobre o conflito.

Por fim, no capítulo 5 analisamos os enunciados que tratam da garantia de uma série de direitos à população quilombola, principalmente o direito à posse da terra. Antes, fizemos uma discussão sobre a legislação relativa à garantia das terras aos remanescentes das comunidades quilombolas. Damos destaque ao artigo nº 68, do ADCT, da Constituição Federal de 1988, o qual representa um acontecimento que engendra a categoria “sujeito quilombola” na esfera legal, além de abrir espaço para a produção de outros enunciados e formação de outros conceitos na esfera da lei atrelados ao de “quilombola”. Ademais, foi necessário recuperar outros artigos da Constituição (205 e 216) e outras Leis, Portarias e Instruções Normativas para compreender como o sujeito quilombola desponta na esfera legal.

Já nas análises dos enunciados que tratam dos processos de lutas dos quilombolas por direitos sociais, sobretudo o direito à posse definitiva da terra que habitam, vimos que esse sujeito é colocado como alvo de biopolíticas (FOUCAULT, 1999a) promovidas pelo estado, o qual assume o papel assistencialista e retira esse sujeito da posição de agente responsável pelas mudanças na sua história. Esses enunciados também foram separados em dois subgrupos no interior da regularidade maior que guardam entre si.

Dessa forma, nesses últimos enunciados, o modo de enunciar esse sujeito é como um cidadão de direito, mas que deve ser distinguido dos demais para ter acesso ao que lhe é assegurado. Para que isso ocorresse, foi necessário o agenciamento de um dispositivo complexo que, além dessas leis, engloba instituições, como a FCP, INCRA, IBAMA, dentre outras, responsáveis pela definição dessa categoria social (quilombo/quilombola) e pela regulamentação do acesso à terra e a outros direitos. Nesse conjunto, a antropologia é o saber que responde pela atribuição de uma identidade a esse sujeito.

Ao tratarem da luta do sujeito quilombola por direitos, mormente o direito à posse da terra tradicionalmente ocupada, os enunciados dessa última série mostram-nos como esse sujeito se relaciona com os órgãos de estado responsáveis pela promoção de políticas voltadas a essa população e também com entidades da sociedade civil que desenvolvem projetos sociais de valorização e resgate da sua cultura e da sua autoestima.

Por essa razão, há uma constante mutação no modo de enunciar o sujeito quilombola nesses enunciados: em determinados momentos ele é o agente do processo de luta, em outros é o alvo e beneficiário da ação benevolente de outrem. Essa movência no modo de

discursivizar o sujeito se apoia constantemente em uma estratégia discursiva de destacar, no título do enunciado, o sujeito que deve ser compreendido como agente.

Assim, há uma governamentalização (FOUCAULT, 2013f) do sujeito quilombola nos anos de 1990 e 2000 e os enunciados analisados nos mostram um conjunto de temas que emergem, como o racismo, autoestima, bem-estar, desenvolvimento sustentável, saúde, segurança alimentar e nutricional, educação, moradia, segurança e produtividade, para citar alguns, que evidenciam uma promoção de biopolíticas (idem, 1999a) para a população quilombola, ancorada no discurso da medicina e no dispositivo jurídico, objetivando promovê-la à qualidade de cidadão de pleno direito, conforme os princípios enunciados no artigo 5º da CF, pois, apesar de terem nascido no Brasil, tais sujeitos não são titulares de direitos fundamentais na prática.

Os saberes sobre o quilombola presentes nos diferentes enunciados analisados são o saber jornalístico, o saber jurídico, o saber científico (da historiografia, da sociologia e da antropologia) e o saber dominado. O saber jornalístico se apoia em saberes da saúde, da economia, nos saberes científicos e quase nunca no saber dominado dos quilombolas para falar sobre eles.

Os saberes determinam certas posições para aqueles que falam sobre o quilombola. O jornalista posiciona-se como aquele que registra a história dos quilombolas, com pretensão de objetividade, mas que frequentemente produz uma história, intervém e posiciona-se na luta contra o quilombola. A escrita que ele produz tem uma forma didática, pois visa instruir, frequentemente propondo-se a narrar a verdade. Assim, também se portam o historiador e o sociólogo, tentando recontar a história a partir de uma perspectiva oficial ou revisando-a com uma versão alternativa. O antropólogo ocupa a posição de técnico que observa, registra, identifica e delimita a identidade do quilombola, classificando-o e fazendo-o entrar para uma certa categoria jurídica. O jurista, por seu turno, posiciona-se como um técnico e legalista que promove a inclusão ou a exclusão de sujeitos de uma categoria jurídica. Já o quilombola exerce a posição de alguém que reconta a sua história como testemunha ocular de algo vivido ou como relator de vozes de terceiros cujo nome evoca como sinal de credibilidade, mas que não tem *status* de enunciador no dispositivo midiático.

Finalizamos aqui esse trabalho com a certeza de que nada do que foi dito está à altura do que há por dizer sobre esse sujeito/objeto que escolhemos para análise. Da mesma forma, trata-se apenas de uma possibilidade de análise, dentre tantas que seriam feitas por outros sujeitos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? Trad. Nilcéia Valdati. **Outra travessia**, Florianópolis, nº. 5, p. 9-16, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/viewFile/12576/11743>. Acesso em: 17 jul. 2019.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**: laudo antropológico. V. 1. Brasília: MMA, 2006. 213p.

_____. **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. 205 p.

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

ARAÚJO, A. R. A. de. Estado Novo e formação do estado capitalista nacional: consolidação das desigualdades no Maranhão. *In*: PICCOLO, M.; SULIDADE, M. da. **Maranhão Republicano em foco**: estado, imprensa e historiografia. São Luís: Editora Shalom/EDUEMA, 2015. p. 23-45.

ARRUTI, J. M. P. A. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68. Texto para discussão. **Projeto Egbé**: Territórios Negros (KOINONIA). Rio de Janeiro, 2003. 39 p.

ASSUNÇÃO, M. R. Quilombos maranhenses. *In*: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 9-28.

BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. *In*: BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 6ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 261-306.

BARACUHY, M. R. Imagens, identidades e propaganda: considerações sobre a produção discursiva de identidades na propaganda sobre o nordeste. *In*: ARANHA, S. D. de G.; PEREIRA, T. M. A.; ALMEIDA, M. de L. L. (Orgs.). **Gêneros e linguagens**: diálogos abertos. João Pessoa: Editada da UFPB, 2009. p.57-68.

_____. Análise do discurso e mídia: nas trilhas da identidade nordestina. **Veredas On Line**, Juiz de Fora, MG, v. 14, nº 2, p. 167-177, 2010. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistaveredas/files/2010/04/artigo-131.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2019.

BAUMAN, Z. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 110 p.

BRASIL. Enciclopédia dos municípios brasileiros. Conselho Nacional de Geografia e Conselho Nacional de Estatística. Rio de Janeiro: IBGE, 1957-1964, v. 15. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_15.pdf. Acesso em: 02 març. 2019.

_____. **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.

_____. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. **Diário Oficial da União: República Federativa do Brasil: Poder Legislativo**, Brasília, DF, 13 julho 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União: República Federativa do Brasil: Poder Legislativo**, Brasília, DF, 23 de dezembro de 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Portaria nº 447 de 02 de dezembro de 1999. Delega competência à titular da Presidência da Fundação Cultural Palmares. **Diário Oficial da União: República Federativa do Brasil: Poder Executivo**, Brasília, DF, 2 de dezembro de 1999. Disponível em: http://www.feambra.org/feambra_sys/conteudo/legislacao/portaria-447-de-1999.pdf. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Medida Provisória nº 2.216-37, de 31 de agosto de 2001. Altera dispositivos da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências. **Diário Oficial da União: República Federativa do Brasil: Poder Executivo**, Brasília, DF, 31 de agosto de 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/MPV/2216-37.htm. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001. Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas. **Diário Oficial da União: República Federativa do Brasil: Poder Executivo**, Brasília, DF, 10 de setembro de 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Decreto legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002. Aprova o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. **Diário Oficial da União: República Federativa do Brasil: Poder Legislativo**, Brasília, DF, 20 de junho de 2002. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencao-1-pl.html>. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Lei 10.639/2003, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, afim de estabelecer o ensino de cultura e história africana e afro-brasileira. **Diário Oficial da União: República**

Federativa do Brasil: Poder Executivo, Brasília, DF, 9 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.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.

_____. Portaria nº 6 de 1 de março de 2004. Incluiu no Cadastro Geral de Remanescentes de Quilombo da FCP as autodenominadas “terras de Preto”, “Comunidades Negras”, “Mocambos”, “Quilombos”, dentre outras. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil: Poder Legislativo, Brasília, DF, 1 março 2004. Disponível em: <http://cpisp.org.br/portaria-fcp-n-o-6-de-1o-de-marco-de-2004/>. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil: Poder Legislativo, Brasília, DF, 19 de abril de 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Instrução normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil: Poder Legislativo, Brasília, DF, 19 de setembro de 2005. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/file/176-instrucao-normativa-n-20-19092005>. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007. Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil: Poder Executivo, Brasília, DF, 26 de novembro de 2007. Disponível em: https://quilombos.files.wordpress.com/2007/12/portaria_98_fcp.pdf. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Lei 11.645/08 de 10 de março de 2008. Inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura Afro-Brasileira e indígena”. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil: Poder Executivo, Brasília, DF, 10 de março de 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Instrução normativa nº 49, de 29 de setembro de 2008. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil: Poder Executivo, Brasília, DF, 29 de setembro de 2008. Disponível em:

<http://incra.gov.br/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/file/231-instrucao-normativa-n-49-29092008>. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Medida Provisória nº 870 de 1 de janeiro de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil: Poder Executivo, Brasília, DF, 1 de janeiro de 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv870.htm. Acesso em: 23 jan. 2019.

_____. Lei nº 13.844, de 18 de junho de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil: Poder Executivo, Brasília, DF, 18 de junho de 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Lei/L13844.htm. Acesso em: 23 jun. 2019.

BURKE, P. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. *In*: BURKE, P. (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 7-38.

CAPELATO, M. H. História do tempo presente: a grande imprensa como fonte e objeto de estudo. *In*: DELGADO, L. de A. N.; FERREIRA, M. de M. (Org.) **História do tempo presente**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. p. 299-315.

CARVALHO, C. B. O discurso ressignificando o espaço da cidade. *In*: CRUZ, M. da S.; CUTRIM, I. S. G.; CABRAL, L. R. (Orgs.). **Discursos, sujeitos e sentidos**: perspectivas identitárias. Curitiba: CRV, 2014. p. 47-68.

CARVALHO, C. B.; CUTRIM, K. G. São Luís, a Manchester do Norte: a cidade (re)significada pelos discursos do patrimônio. *In*: **Revista Moara**, ed. 43, p. 161-171. Belém: 2015.

CARVALHO, J. M. de. **Cidadania no Brasil**: o longo Caminho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARVALHO J. P. F. 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, 1997. p.

CASTRO, Y. P. de. Antropologia e linguística nos estudos afro-brasileiros. *In*: **Afro-Ásia**, Salvador, n. 12, p. 211-227, 1976. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20788/13391>. Acesso em: 20 set. 2019.

COMISSÃO DE REPRESENTANTES DO TERREIRO DO EGITO. **Pelo Terreiro do Egito e Território do Cajueiro**. São Luís, p. 1-3, 2015. Disponível em: <http://www.museuafro.ufma.br/site/index.php/documento-em-prol-da-comunidade-do-cajueiro-e-do-terreiro-do-egito/>. Acesso em: 20 set. 2019.

COURTINE, J.J. Os deslizamentos do espetáculo político. *In*: GREGOLIN, M. do R. (Org.). **Discurso e mídia**: a cultura do espetáculo. São Carlos: Claraluz, 2003. p. 21-34.

_____. A estranha memória da Análise do Discurso. *In*: FERREIRA, M. C. L.; INDURSKY, F. (Orgs.). **Michel Pêcheux e a análise do discurso**: uma relação de nunca acabar. São Carlos, SP: Claraluz, 2005. p. 25-32.

_____. **Metamorfoses do discurso político**: as derivas da fala pública. Trad. Nilton Milanez e Carlos Piovezani Filho. São Carlos, SP: Claraluz, 2006. 160p.

_____. Discursos sólidos, discursos líquidos: a mutação das discursividades contemporâneas. Trad. Carlos Piovezani. *In*: SARGENTINI, V.; GREGOLIN, M. do R. (Orgs.). **Análise do discurso**: heranças, métodos e objetos. São Carlos, SP: Claraluz, 2008. p. 11-19.

_____. **Análise do Discurso Político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos, SP: EdUFSCar, 2009. 250p.

_____. Discurso e imagens: para uma arqueologia do imaginário. Entrevista concedida a Vanice Sargentini, Carlos Piovezani e Luzmara Curcino. Trad. Carlos Piovezani. *In*: PIOVEZANI FILHO, C.; CURSINO, L.; SARGENTINI, V. M. O. **Discurso, semiologia e história**. São Carlos, SP: Claraluz, 2011a. p. 145-162.

_____. Introdução. *In*: CORBIN, A.; COURTINE, J.J.; VIGARELLO, G. **História do Corpo**: as mutações do olhar: o século XX. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b, p. 7-12.

_____. **Decifrar o corpo**: pensar com Foucault. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 174 p.

CRISTOVÃO, A. **Fazendo gênero em Jornalismo**: os projetos editoriais da Folha de São Paulo em perspectiva dialógica. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. 344p.

CUTRIM, I. S. G.; CRUZ, M. da S. A cidade na superfície e nas margens do dizer: discursos, memórias e identidades em *sites* de turismo. *In*: **Revista Moara**, ed. 43, p. 82-93. Belém: 2015.

CUTRIM, K. G. São Luís – Patrimônio Cultural da Humanidade e os discursos da preservação do patrimônio. *In*: CRUZ, M. da S.; CUTRIM, I. S. G.; CABRAL, L. R. (Orgs.). **Discursos, sujeitos e sentidos**: perspectivas identitárias. Curitiba: CRV, 2014. p. 25-45.

DEBRET, J. B. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Tradução: Sergio Milliet; apresentação: Lygia da Fonseca F. da Cunha. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia Limitada / São Paulo: Editora da USP, 1989. 165 p.

DE CERTEAU, M. **A escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

DELEUZE, G. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. Tradução de Peter Pál Pelbart. **Conversações: 1972-1990**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-226.

_____. O que é um dispositivo? *In*: DELEUZE, G. **O mistério de Ariana**. Lisboa: Ed. Veja/Passagens, 1996.

DUARTE, E. de A. Entre Orfeu e Exu: a afrodescendência toma a palavra. *In*: DUARTE, E. de A. (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011. p. 13-48.

FERNANDES, C. A. **Análise do Discurso**: reflexões introdutórias. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2007. 110 p.

FERREIRA, M. C. L. Análise do discurso no Brasil: notas à sua história. *In*: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. C. dos (Orgs.). **Percursos da Análise do Discurso no Brasil**. São Carlos, SP: Claraluz, 2007. p. 11-22.

FERRETI, S. F. Capítulo 5 – A presença do tambor de crioula nos terreiros de mina. *In*: FERRETI, S. F. (Org.). **Tambor de Crioula**: ritual e espetáculo. 3. ed. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002a. p. 115-130.

_____. Introdução. *In*: FERRETI, S. F. (Org.). **Tambor de Crioula**: ritual e espetáculo. 3. ed. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002b. p. 15-20.

_____. Capítulo 1 - tambor de crioula: ritual e espetáculo. *In*: FERRETI, S. F. (Org.). **Tambor de Crioula**: ritual e espetáculo. 3. ed. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002c. p. 21-31.

_____. **Dimensões da cultura**: popular, erudita. Texto apresentado na mesa redonda “Políticas públicas de cultura e o papel do estado”, no II Foro de Ciências Sociais e Humanas da UFMA. São Luís, 2007, p. 1-22. Disponível em: <http://www.museuafro.ufma.br/site/index.php/dimensoes-da-cultura-popular-erudita/>. Acesso em 20 set. 2019.

FERRETTI, M. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o terecô de Codó (MA). **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, v. 14, n. 2, p. 95-108, 2003. Disponível em: <https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/1/280/1/Tereco.pdf>. Acesso em: 20 set. 2019.

FOUCAULT, M. A escrita de si. *In*: FOUCAULT, M. **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 1992. p. 129-160.

_____. Verdade e subjectividade (Howison Lectures). **Revista de Comunicação e linguagem**, Edições Cosmos, Lisboa, nº. 19, p. 203-223, 1993.

_____. Subjetividade e verdade. *In*: FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997a. p. 107-115.

_____. A hermenêutica do sujeito. *In*: FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France** (1970-1982). Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997b. p. 116-133.

_____. **História da Sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998. 232 p.

_____. **História da Sexualidade 1**: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999a. 155 p.

_____. Aula de 17 de março de 1976. *In*: FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975/1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999b. p. 285-315.

_____. Outros espaços. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos & Escritos III - Michel Foucault e a Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 411-422.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002. 160 p.

_____. Sexo, poder e política da identidade. *In*: FOUCAULT, M. **Por uma vida não fascista**. Coletivo Sabotagem, [S. l.], 2004a. p. 12-22. Disponível em: www.sabotagem.revolt.org. Acesso em: 17 jun. 2019.

_____. Verdade, poder e si. *In*: FOUCAULT, M. **Por uma vida não fascista**. Coletivo Sabotagem, [S. l.], 2004b. p. 51-56. Disponível em: www.sabotagem.revolt.org. Acesso em 17 jun. 2019.

_____. Uma estética da existência. *In*: FOUCAULT, M. **Por uma vida não fascista**. Coletivo Sabotagem, [S. l.], 2004c. p. 73-77. Disponível em: www.sabotagem.revolt.org. Acesso em 17 jun. 2019.

_____. As técnicas de si. *In*: FOUCAULT, M. **Por uma vida não fascista**. Coletivo Sabotagem, [S. l.], 2004d. p. 78-105. Disponível em: www.sabotagem.revolt.org. Acesso em 17 jun. 2019.

_____. Retornar à história. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos II**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Trad Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a. p. 282-295.

_____. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Gaal, 2005b. 246 p.

_____. Diálogo sobre o poder. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IV**: estratégia, poder, saber. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a. p. 253-266.

_____. A vida dos homens infames. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos & Escritos IV**: estratégia, Poder-Saber. Trad Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. p.203-222.

_____. **A ordem do Discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 15. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007. 79 p.

_____. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a. 236 p.

_____. O que são as luzes? *In*: FOUCAULT, M. **Ditos & Escritos II**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Trad. Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b. p. 335-351.

_____. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **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, M. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 26. ed. São Paulo: Graal, 2013a. p. 129-142.

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

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. *In*: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 26. ed. São Paulo: Graal, 2013c. p 55-86.

_____. Sobre a história da sexualidade. *In*: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. 26. ed. São Paulo: Graal, 2013d. p. 363-406.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013e. 291p.

_____. Governamentalidade. *In*: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. 26. ed. São Paulo: Graal, 2013f. p. 407-431.

_____. Verdade e poder. *In*: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 26. ed. São Paulo: Graal, 2013g. p. 35-54.

_____. O corpo utópico. *In*: FOUCAULT, M. **O corpo utópico; As heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. Sao Paulo: n-1 Edicoes, 2013h. p. 7-16.

_____. As heterotopias. *In*: FOUCAULT, M. **O corpo utópico; As heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. Sao Paulo: n-1 Edicoes, 2013i. p. 19-30.

FREYRE, G. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979. 125p.

_____. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 481. ed. São Paulo: Global, 2003. 711 p.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GREGOLIN, M. do R. O acontecimento discursivo na mídia: metáfora de uma breve história do tempo. *In*: GREGOLIN, M. do R. (Org.). **Discurso e mídia**: a cultura do espetáculo. São Carlos, SP: Claraluz, 2003. p. 111-124.

_____. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso**: diálogos e duelos. São Carlos, SP: Claraluz, 2004a. 220p.

_____. Michel Foucault. O Discurso na Trama da História. *In*: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. C. dos. (Orgs.) **Análise do discurso**: unidade e dispersão. Uberlândia, MG: Entre Meios, 2004b. p. 19-42.

_____. Formação discursiva, redes de memória e trajetos sociais de sentidos: mídia e produção de identidades. *In*: BARONAS, R. L. **Análise do discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2007a. p. 155-168.

_____. Análise do discurso e mídia: a (re)produção de identidades. **Comunicação, mídia e consumo**, São Paulo, v. 4, n.º 11, p. 11-25, 2007b. DOI: <http://dx.doi.org/10.18568/cmc.v4i11.105>. Disponível em: <http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/105/106>. Acesso em: 10 mai. 2019.

_____. J. J. Courtine e as metamorfoses da Análise do Discurso: novos objetos, novos olhares. *In*: GREGOLIN, M. do R.; SARGENTINI, V. (Orgs.). **Análise do Discurso**: heranças, métodos e objetos. São Carlos, SP: Claraluz, 2008a. p. 21-36.

_____. Identidade: objeto ainda não identificado? **Estudos da Língua(gem)**, Vitória da Conquista, BA, v. 6, n.º 1, p. 81-97, 2008b. DOI: <https://doi.org/10.22481/el.v6i1.1058>. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/1058/906>. Acesso em 10 mai. 2019.

_____. Discursos e imagens do corpo: heterotopias da (in)visibilidade na WEB. *In*: FLORES, G.G.; NECKEL, N.R.F.; GALLO, S.M.L. (Orgs.). **Análise de discurso em rede: cultura e mídia**. Campinas, SP: Pontes, 2015. p. 191-213.

GRIJÓ, L. A. A mídia brasileira no século XXI: desafios da pesquisa histórica. *In*: DELGADO, L. de A. N.; FERREIRA, M. de M. (Org.) **História do tempo presente**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. p. 279-298.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

JENKINS, H. **Cultura da convergência**: a colisão entre os velhos e novos meios de comunicação. Tradução de Susana Alexandria. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2009. 478 p.

KELLNER, D. **A cultura da mídia** – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru, SP: EDUSC, 2001. 454p.

LE GOFF, J. **História e memória**. Tradução: Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990. 553 p.

_____. A história do cotidiano. *In*: DUBY, G; ARIÈS, P; LADURIE, E. L. R; LE GOFF, J. **História e nova história**. Trad. Carlos da Veiga Ferreira. 3. ed. Lisboa: Editorial Teorema, 1994. p. 87-96.

LIMA, R. Capítulo 2 - Histórico. *In*: FERRETI, S. F. (Org.). **Tambor de Crioula**: ritual e espetáculo. 3. ed. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002. p. 32-53.

MALDIDIER, D. Elementos para uma história da análise do discurso na França. *In*: ORLANDI, E. P. (Org.) [et al.]. **Gestos de Leitura**: da história no discurso. 3. ed. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1997. p. 15-28.

MENESES, S. A operação midiográfica: da Escritura do evento na cena pública à inscrição do acontecimento no tempo presente – a mídia, a memória e a história. *In*: DELGADO, L. de A. N.; FERREIRA, M. de M. (Org.) **História do tempo presente**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. p. 231-278.

MILANEZ, N. **As aventuras do corpo**: dos modos de subjetivação às memórias de si em revista impressa. 2006. 210 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2006.

MORAES, J.; FERRETI, S. Capítulo 3 – “Prá dançá basta querê”. *In*: FERRETI, S. F. (Org.). **Tambor de Crioula**: ritual e espetáculo. 3. ed. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002. p. 54-76.

MOURA, C. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

_____; PESTANA, M. **O negro no mercado de trabalho**. São Paulo: Conselho de Participação e Desenvolvimento da comunidade Negra, 1986.

NASCIMENTO, J. A. do. **Três Séculos de Modas**. Belém: Livraria Universal, 1924.

NAVARRO-BARBOSA, P. L. O acontecimento discursivo e a construção da identidade na história. *In*: SARGENTINE, V. M. O; NAVARRO-BARBOSA, P. L. (Orgs.). **Foucault e os domínios da linguagem**: discurso, poder, subjetividade. São Carlos, SP: Claraluz, 2004. p. 97-130.

NAVARRO, P. Mídia e identidade: o novo homem e a nova mulher entre imagens entre imagens fragmentadas e discursos líquidos. *In*: NAVARRO, P. (Org.). **O discurso nos domínios da linguagem e da história**. São Carlos, SP: Claraluz, 2008. p. 89-100.

NEVES, I. dos S. EtniCidades: os 400 anos de Belém e a presença indígena. **Revista Moara**, Belém, ed. 43, p. 26-44, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/moara.v1i43.2634>. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/2634>. Acesso em: 20 jul. 2019.

_____.; LAVAREDA, W. D. C. Políticas linguísticas na Cabanagem: diálogos e duelos com o Nheengatu. **Intersecções**, Jundiaí, SP, ed. 25, ano 11, nº. 1, p. 66-85, 2018. Disponível em: <https://revistas.anchieta.br/index.php/RevistaIntersecoes/article/view/1362/1244>. Acesso em 20 jul. 2019.

O'DWYER, E. C.; CARVALHO, J. P. F. de. Jamarý dos Pretos, município de Turiaçu (MA). *In*: O'DWYER, E. C. (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 173 - 212.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes nº 169, de 27 de junho de 1989**. Disponível em: <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convds.pl?C169>. Acesso em: 10 març. 2019.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 2002.

PÊCHEUX, M. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. 4. ed. Campinas, SP: Pontes, 2006.

PRICE, R. Palmares como poderia ter sido. *In*: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 58-66.

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. Introdução: uma história de liberdade. *In*: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 9-28.

RUGENDAS, J. M. **Viagem Pitoresca Através do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Martins, 1940.

SARGENTINE, V. M. O. A descontinuidade da história: a emergência dos sujeitos no arquivo. *In*: SARGENTINE, V. M. O.; NAVARRO-BARBOSA, P. L. (Orgs.). **Foucault e os domínios da linguagem**: discurso, poder, subjetividade. São Carlos, SP: Claraluz, 2004. p. 77-96.

_____. As relações entre a análise do discurso e a história. *In*: MILANEZ, N.; GASPAR, R. N. (Orgs.). **A (des)ordem do discurso**. São Paulo: Contexto, 2010. p. 95-102.

_____. Contribuições da Semiologia Histórica à Análise do Discurso. *In*: PIOVEZANI, C.; CURCINO, L.; SARGENTINI, V. M. O. (orgs.). **Discurso, Semiologia e História**. São Carlos, SP: Claraluz, 2011. p. 107-126.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: companhia das Letras, 1993. 373p.

SILVA, C. B. R. da; FERREIRA, C. G. S. Ritmo, território e etnicidade: o bumba meu boi do Maranhão. *In*: FERRETI, S. F. (Org.). **Museus afro-digitais e política patrimonial**. São Luís: EDUFMA, 2012. p. 157-176.

SILVA, F. P. da. “Quem és tu para querer manchar meu nome?”: a produção identitária das mulheres profissionais do sexo como trabalhadoras. *In*: FREITAS, A. C. de; RODRIGUES, L. de O.; SAMPAIO, M. L. P. (Orgs.). **Linguagem, discurso e cultura**: múltiplos objetos e abordagens. Pau dos Ferros: Queima-bucha, 2008. p. 25-34.

SOUSA, C. **Discurso, história e memória**: a construção das identidades quilombolas em Jamary dos Pretos – Turiaçu-MA. 2013, 87f. Monografia (Trabalho de Conclusão do Curso de Letras), Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2013.

TEIXEIRA, M. P. A transição brasileira e suas problemáticas no Jornal O Estado do Maranhão (1985-1989). *In*: PICCOLO, M. **Ditaduras e democracias no Maranhão contemporâneo**: rupturas e continuidades. São Luís: Editora UEMA, 2016. p. 481-492.

THOMPSON, J. B. **A mídia e a modernidade**: uma teoria social da mídia. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 261 p.

VALDELINO, J.; NETO, J. S. Capítulo 4 – Música. *In*: FERRETI, S. F. (Org.). **Tambor de Crioula**: ritual e espetáculo. 3. ed. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002. p. 77-114.

WEFFORT, F. Jornais são partidos? *In*: **Lua Nova**, São Paulo, v. 1, nº. 2, 1984. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451984000200008>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451984000200008. Acesso em: 25 fev. 2019.