

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade De Filosofia, Letras E Ciências Humanas
Departamento de Geografia

MARCOS HENRIQUE MARTINS

JOVENS QUILOMBOLAS:
Identidade e Acumulação Negativa nas Comunidades da Poça e
do Mandira, no Vale do Rio Ribeira de Iguape – SP

SÃO PAULO
2015

MARCOS HENRIQUE MARTINS

JOVENS QUILOMBOLAS:

**Identidade e Acumulação Negativa nas Comunidades da Poça e do
Mandira , no Vale do Rio Ribeira de Iguape – SP**

YOUNG QUILOMBOLAS:

**Identity and Negative Accumulation in the Poça and Mandira
Communities, in the Iguape Ribeira River Valley – SP**

Trabalho de Graduação Individual
apresentado ao Departamento de Geografia
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Bacharel em
Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Júlio César Suzuki

**SÃO PAULO
2015**

À minha mãe, por sua incansável luta neste mundo machista e violento. A ela, minha
admiração, carinho e amor incondicionais.

À minha amiga, companheira e amante, por seu amor e paciência durante esses anos de
crises e reflexões. Ao meu amor, todo o meu amor.

A todos os geógrafos que mesmo autocríticos da ilusão de um mundo melhor não desistem
de sonhar e sofrer por ele. A eles, toda a negatividade da crítica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Júlio César Suzuki, meu orientador e amigo, que desde o primeiro ano da graduação esteve pacientemente ao meu lado, indicando os caminhos a serem percorridos nas veredas da teoria e da prática acadêmicas.

Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela concessão da bolsa de Iniciação Científica que tornou possível a realização deste trabalho.

Sou eternamente grato pela atenção e carinho que recebi nas visitas realizadas nas comunidades quilombolas da Poça e do Mandira.

Por fim, gostaria de agradecer a todos os professores e amigos que viveram comigo nestes anos. Sem eles não poderia vivenciar os incômodos do pensamento humano e crescer com eles.

Na urgência de acelerar a História para nos libertarmos de nosso atraso, de nossa pobreza e de nossas insuficiências, fizemos uma opção compreensível pelos grandes temas e pelos processos sociais decisivos da transformação social a qualquer preço. E o fizemos fechando os olhos e a inteligência ao reiterativo, como se fosse simples estorvo da História. Uma mutilação que anula a dimensão propriamente dialética da realidade social, suas condições e seus desafios interpretativos.

José de Souza Martins (2008, p.12).

RESUMO

A exclusão sempre fez parte da história do negro no Brasil: se antes de forma visivelmente brutal e socialmente aceita, hoje de forma veladamente brutal e socialmente invisível. Um ganho significativo relacionado à história do negro no Brasil está incorporado nos termos do artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias (ADTs) da Constituição Federal de 1988, que declara: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Tendo em vista a importância legal que o reconhecimento das comunidades quilombolas conquistou a partir de então, muitos trabalhos foram realizados no intuito de criar uma definição satisfatória do que seriam as comunidades quilombolas, possibilitando com isso o reconhecimento e a titulação dos territórios dessas comunidades. Por outro lado, depois de quase três décadas da publicação do artigo 68 dos ADTs, poucos trabalhos têm dado atenção à situação das novas gerações que têm nascido nessas comunidades. Destarte, a partir da realização de entrevistas, algumas delas com atenção especial à história de vida dos entrevistados, bem como da aplicação de questionários, procuramos compreender de que forma as relações de alteridade e de intersubjetividade entre os jovens remanescentes de quilombo das comunidades da Poça e do Mandira têm alterado o modo de vida, bem como a identidade, dessas comunidades. Ademais, objetivou-se compreender também quais têm sido os processos expropriatórios principais a que têm sido submetidas as comunidades quilombolas no processo de acumulação negativa do capital. A partir dessas reflexões, pode-se observar que, apesar da importância significativa das novas oportunidades conquistadas pelas comunidades quilombolas a partir do artigo constitucional em termos de políticas públicas, estas conquistas apresentam um caráter contraditório: ao mesmo tempo em que buscam supostamente garantir a permanência dos remanescentes de quilombo em seu território, reconhecendo sua origem comum, sua cultura e tradição, garantindo assim a titulação de suas terras e o acesso às políticas especiais do Estado, acabam por facilitar o processo emigratório, especialmente a saída dos indivíduos mais jovens da comunidade, tornando-se assim, em primeiro lugar, mecanismos perversos de expropriação e desarticulação político-identitária.

Palavras-chave: Jovens Quilombolas; Poça; Mandira; Acumulação Negativa.

ABSTRACT

Exclusion has always been present in the history of black people in Brazil: formerly in a visibly brutal and socially accepted way, today in a covertly brutal and socially invisible one. A significant gain regarding the history of black people in Brazil is embodied in the *Atos das Disposições Transitórias* (ADTs), pursuant to Article 68 of the 1988 Federal Constitution, which declares: “The remnants of *quilombola* communities who are occupying their lands are recognized to have definitive ownership of them, and the State shall grant them the respective titles”. In view of the legal importance that the *quilombola* communities have gained ever since, many studies have been conducted in order to reach a satisfactory definition of what they really are, thereby allowing the recognition and titling of the territories of these communities. On the other hand, nearly three decades after the publication of the Article 68 (ADTs), few studies have paid attention to the situation of younger generations who have been born in these communities. Thus, by performing interviews, some with special attention to the life story of respondents, and the use of questionnaires, we seek to understand how the relations of otherness and intersubjectivity among the remaining young people of *quilombos* in both the Poça and Mandira communities have changed the lifestyle and identity of those communities. Furthermore, we also aimed to understand what have been the main expropriation processes the *quilombola* communities have undergone in the process of negative capital accumulation. Within the framework of these reflections, it can be seen that, despite the significant importance of the new opportunities conquered by *quilombola* communities, from the constitutional article in terms of public policies, these achievements have a contradictory character: while they supposedly seek to ensure the *quilombo* remnants’ remaining in their territory, acknowledging their common origin, their culture and traditions, thus ensuring the titling of their lands and the access to the special policies of the State, they end up inducing emigration, especially the leaving of the youngest individuals in the community, they thus become, above all, perverse mechanisms of expropriation and political identity disarticulation.

Keywords: Young quilombolas; Poça; Mandira; Negative Accumulation.

SUMÁRIO

1. Introdução	9
2. O Vale do Rio Ribeira de Iguape	27
2.1. <i>Pequeno Histórico da Região</i>	27
2.2. <i>A Questão Ambiental</i>	31
2.3. <i>Expropriação e Emigração: Da Economia de Excedentes para a Mobilidade do Trabalho</i>	38
3. Juventude, Identidade e Representatividade	46
4. Sobre a Comunidade de Remanescentes de Quilombo da Poça	55
4.1. <i>Localização e Situação Socioeconômica da Comunidade: pequena análise crítica</i>	55
4.2. <i>Sobre os Jovens Quilombolas da Poça</i>	70
4.3. <i>Urbanização e Sociabilidade no Quilombo da Poça</i>	70
5. Sobre a Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira .	87
5.1. <i>Localização e Situação Socioeconômica da Comunidade: pequena análise crítica</i>	87
5.2. <i>Os Jovens Quilombolas do Mandira</i>	98
5.2.1. <i>EMIGRAÇÃO E (RE) PRODUÇÃO DE CAPITAL</i>	98
5.2.2. <i>ALTERIDADE, INTERSUBJETIVIDADE E MODERNIDADE</i>	105
6. Considerações Finais	112
7. Referências	114
APÊNDICES	119

1. Introdução

As comunidades quilombolas estão integradas na sociedade brasileira de modo precário, instável e marginal, como é possível de se constatar, em geral, na condição dos negros no Brasil.

A noção amplamente compartilhada do que seria um “quilombo”, tanto no senso comum como na ciência, até a década de 1990 (e até hoje), esteve e está associada a uma história “oficial”, na qual ganhou destaque a definição de quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (Conselho Ultramarino, 1740). Esta definição permanece até hoje em nosso pensamento na figura do Quilombo dos Palmares. Neste sentido, é preciso, como salienta Alfredo Wagner Berno de Almeida (1999), livrar-nos de concepções congeladas sobre como são formadas as comunidades quilombolas e do que elas sejam e significam atualmente.

A necessidade prática de se questionar esta conceituação chega com a definição do artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988, que lançará uma nova noção a ser construída: a de “Remanescentes de Quilombo”. Durante a década de 1980/1990, os movimentos de base, as comunidades camponesas quilombolas e um grande número de pesquisadores buscou superar a definição frigorífica de quilombo e, dentro do próprio movimento de resistência e de luta das comunidades que viriam a conquistar o reconhecimento e a titulação de suas terras surge uma nova identidade política: a identidade de “quilombola” ou de “remanescente de quilombo” (ALMEIDA, 1999).

As comunidades quilombolas são constituídas de descendentes de africanos que foram escravizados e elas estão integradas na sociedade brasileira de modo precário, instável e marginal, como é possível de se constatar, em geral, na condição dos negros no Brasil. Essas comunidades são compostas por remanescentes de quilombos, sujeitos historicamente constituídos na luta pela terra e pelo direito à vida. Utilizaremos aqui a expressão “Remanescente de Quilombo” não no sentido legislativo original, que desconhecia a realidade camponesa brasileira quando da criação do artigo 68, mas da forma como ela foi apropriada pelos quilombolas: como identidade politicamente orientada. Os Remanescentes de Quilombo não são restos da história, mas atores dos

processos sociais, políticos e econômicos necessários para a reposição dos pressupostos que constituem essa sociedade.

Enquanto sujeitos singularmente constituídos, os quilombolas constituem uma forma de sociabilidade e relações de produção particulares, inseridas de forma contraditória no capitalismo, que “[...] engendra e reproduz relações [**aparentemente**] não capitalistas de produção” (MARTINS, 2010, p.22).

Para Martins, “[...] o capitalismo, na sua expansão, não só redefine antigas relações, subordinando-as à reprodução do capital, mas também engendra relações não capitalistas, igual e contraditoriamente necessárias a essa reprodução” (MARTINS, 2010, p.36). Não defendemos a visão teleológica presente nas obras desse autor, para o qual o desenvolvimento adequado da industrialização brasileira levaria ao fim de uma suposta “modernidade anômala” (MARTINS, 2012) que caracterizaria o Brasil enquanto nação moderna. Destarte, discordamos de que “[...] tal produção capitalista de relações não capitalistas se dá onde e enquanto a vanguarda da expansão capitalista está no comércio” (MARTINS, 2010, p.37), ou seja, nas colônias ou ex-colônias, onde a industrialização é ainda deficiente, pois o processo da troca é constituído sempre pela simultaneidade compra-venda, que necessita de uma certa forma de consciência, amparada na ilusão de equivalência entre valor e forma-valor. Esta leitura advém e depende de uma ilusão de sucessão, que é necessária para a manutenção da simultaneidade que caracteriza a sociedade capitalista. É a partir do desvelamento desta simultaneidade que se pode compreender como se constituem as comunidades quilombolas e como elas são negadas como sendo representantes do atraso, mesmo constituindo parte integrante e essencial do desenvolvimento capitalista. Neste sentido, onde José de Souza Martins diz “não capitalista”, ou seja, as relações de produção que **aparentam** não ser tipicamente capitalistas, dizemos “não assalariadas”, pois o assalariamento pressupõe necessariamente formas de trabalho não assalariadas para a reposição de seus pressupostos.

Do ponto de vista do discurso dialético, do qual Martins parte, o “não capitalista” só existe em função do “capitalista”, ou seja, trata-se de uma ilusão necessária ao modo de produção capitalista, que se nega enquanto tal. Neste sentido, vale a pena retomarmos algumas reflexões importantes.

O fenômeno do valor é a forma valor. O descortinar da diferenciação existente entre valor e forma valor nos revelaria, em última instância, a simultaneidade contraditória, constituída enquanto síntese necessária ao capital, que fundamenta todas as relações sociais

modernas. Ademais, esta contradição determina e depende necessariamente uma forma de consciência, que Marx procurou desvelar:

O valor de troca aparece inicialmente como relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço. Por isso, o valor de troca aparece como algo acidental e puramente relativo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria (*valeur intrinsèque*); portanto, uma contradição *in adjecto* [contradição nos próprios termos]. Vejamos a coisa mais de perto (MARX, 2013, p.114).

Marx buscou distinguir, num primeiro momento, entre a qualidade *aparentemente* material, *supostamente* tangível por assim dizer, da mercadoria, a partir da qual o trabalhador, no processo de trabalho, a constituiu enquanto utilidade, valor de uso, de seu valor de troca, que “[...] é apenas a quantidade de trabalho socialmente necessária ou tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso [...]” (MARX, 2013, p.117). Num segundo momento, ele demonstra como a mercadoria também é uma unidade contraditoriamente constituída entre valor de uso e valor de troca. Por assim dizer, este raciocínio levaria a que, necessariamente, não está posto na qualidade material do ouro que ele deva ser moeda, ou seja, que ele tenha essa utilidade, da mesma maneira que não é imanente a ele possuir valor, cuja essência só se constitui socialmente, enquanto elemento necessário de uma relação social de produção específica: o capital.

A pormenorização da diferença entre valor e forma valor preenche as páginas dos três primeiros capítulos d’O Capital. Nestas páginas, fica claro o caráter contraditório da mercadoria, a saber: o ser da mercadoria está, grosso modo, na relação que a constitui enquanto unidade entre valor de uso e valor de troca, ou seja, não é imanente ao objeto ser mercadoria. Posta em poucas linhas, esta última colocação revela o caráter necessário da crítica fundada em Marx: ela deve, necessariamente, ser uma crítica à ontologia e à naturalização do ser em si.

O valor, enquanto tempo de trabalho socialmente determinado, diferencia-se do preço, que aparentemente teria como finalidade revelar o valor de uma mercadoria. Porém, embora o preço tenha como determinação revelar o valor, representá-lo em termos matemáticos, ele não pode fazer isso, pois o valor é “supernatural”, “[...] algo puramente social” (MARX, 2013, p.133).

Destarte, da mesma forma abstrata que podemos medir distância em metros, podemos medir valor em determinadas proporções de preço. Porém, diferentemente da distância, que é um fenômeno natural, por assim dizer – ainda que a natureza seja uma forma de consciência moderna –, o valor é plenamente social, de modo que o preço, enquanto expressão matemática, só diz respeito a ele mesmo. Neste sentido, o que são R\$10,00? Tudo o que se pode afirmar sobre R\$10,00 é que ele é dez vezes R\$1,00, ou cinco vezes R\$2,00, ou ainda duas vezes R\$5,00. Mas, em termos de valor, Marx (2013) aponta, com vários exemplos, que R\$10,00 pode representar o mesmo valor que R\$1,00, revelando algo de essencial no capital: por mais que nos esforcemos, não sabemos quanto de valor uma mercadoria “possui”. E não saber é condição de ser desta relação social de produção:

O valor relativo de uma mercadoria pode variar, embora seu valor se mantenha constante. Seu valor relativo pode permanecer constante, embora seu valor varie e, finalmente, variações simultâneas em sua grandeza de valor e na expressão relativa dessa grandeza não precisam de modo algum coincidir entre si (MARX, 2013, p.131).

Em outras palavras, o preço não revela o valor e, por mais que a forma valor seja a expressão fenomênica do valor, ela não expressa o valor de modo matematicamente condizente, por assim dizer. Eis a contradição mais elementar de nossos tempos, a que se reduzem todas as relações sociais:

20 unidades de uma mercadoria A = 2 unidades de uma mercadoria B

Forma Relativa = Forma Equivalente

A forma relativa expressa uma dada quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário na forma equivalente, que nada mais é do que uma forma de expressão do valor. Esta “equação” está fundamentada numa forma de consciência que necessariamente não apreende a relação enquanto essência desta expressão, mas a natureza física da mercadoria. Neste sentido, *fica parecendo* que a forma equivalente contém valor e, por causa disso é que trocamos dada quantidade da mercadoria A por outra de uma mercadoria B. Esta forma de consciência, determinante para o estabelecimento da forma valor e determinada necessariamente por ela, alimenta a aparência monstruosa do dinheiro, cuja ilusão necessária é a de que ele contém valor e, por isso, trocam-se mercadorias por dinheiro.

Porém, “o ouro só se confronta com outras mercadorias como dinheiro porque já se confrontava com elas anteriormente, como mercadoria” (MARX, 2013, p.145). Assim sendo, “a dificuldade não está em compreender que dinheiro é mercadoria, mas em descobrir como, porque e por quais meios a mercadoria é dinheiro” (MARX, 2013, p.167), no sentido de desvelar o enigma da mercadoria, a saber: “uma mercadoria não *parece* se tornar dinheiro porque todas as outras mercadorias representam nela seus valores, mas, ao contrário, estas é que parecem expressar nela seus valores pelo fato de ela ser dinheiro” (MARX, 2013, p.167, grifo no original).

A aparência apriorística do dinheiro é a expressão de um processo social que se desenvolve de forma privada. Em outras palavras, a realização do processo produtivo na forma de produtores privados, individualizados em sua consciência socialmente produzida, emascara exatamente o caráter social deste processo, cuja finalidade seria reprodução ampliada do valor. “Portanto, o enigma do fetiche do dinheiro não é nada mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão” (MARX, 2013, p.167).

O fetiche da mercadoria está fundado no caráter privado do processo produtivo, que é um processo social. A contradição entre privado e social, portanto, constitui a unidade deste processo, mascarando seu caráter. Em última instância, esta contradição leva a que atribuamos este caráter social das relações de produção às coisas, como se fossem imanências de seu ser, sua essência por natureza. Por isso Marx (2013), ao tratar do fetiche da mercadoria, procura revelar aquilo que está obscurecido, que se esconde atrás de sua aparência mística:

Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Sua análise resulta em que ela é uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos. Quando é valor de uso, nela não há nada de misterioso, quer eu a considere do ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, quer do ponto de vista que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem, por meio de suas atividades, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em

sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria (MARX, 2013, p.146).

O caráter enigmático da mercadoria não reside, portanto, no seu valor de uso, nem no processo propriamente dito de sua produção, pensada em termos de tempo de trabalho socialmente necessário. Como surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma mercadoria? “Evidentemente, ele surge dessa própria forma” (MARX, 2013, p.147), ou seja, da forma valor.

A universalidade da forma valor, necessária ao modo de produção capitalista, constitui uma forma religiosa de consciência do mundo, em que relações entre pessoas aparecem como relações entre coisas. E é no âmbito desta forma de consciência que se constituem os denominados Estados Nacionais. Isto porque, a forma valor, posta enquanto universalidade, realiza-se nacionalmente, haja vista a nacionalidade estar pautada, entre outros aspectos, no discurso desenvolvimentista, necessário para o estabelecimento de uma *suposta* dependência econômica entre os países.

Destarte, a universalidade da forma valor se põe na contradição com sua particularidade nacional, constituindo uma unidade contraditória. Nesta contradição, o fetichismo da mercadoria e do capital repõe, em diferentes momentos históricos, formas de excedente monetário que inclui uma ficcionalização categorial.

Ainda no capítulo sobre a mercadoria, Marx indica um elemento essencial do capital, que constituirá o que ele veio a chamar de **enigma do capital**, a saber:

Como regra geral, quanto maior é a forma produtiva do trabalho, menor é o tempo de trabalho requerido para a produção de um artigo, menor a massa de trabalho nele cristalizada e menor seu valor. Inversamente, quanto menor a força produtiva do trabalho, maior o tempo de trabalho necessário para a produção de um artigo e maior seu valor. Assim, **a grandeza de valor de uma mercadoria varia na razão direta da quantidade de trabalho que nela é realizado e na razão inversa da força produtiva desse trabalho** (MARX, 2013, p.118, grifo nosso).

Resumindo demasiadamente o nosso raciocínio, o tão glorificado **desenvolvimento**, cuja finalidade nos se revela aqui como ampliação crescente das forças produtivas, implicando necessariamente em dispensa de força de trabalho, acarreta inevitavelmente a redução do total da “massa de trabalho” cristalizada na mercadoria, ou seja, de seu valor. Em outras palavras, o desenvolvimento, cuja finalidade é a dispensa de força de trabalho, implica necessariamente na redução do valor das mercadorias.

Mas como se dá este desenvolvimento? Com base nas revoluções tecnológicas e científicas, que requerem um montante enorme de capital tanto para ocorrerem como para serem empregadas na linha de produção de uma empresa qualquer. É neste sentido que Marx faz a diferenciação entre mais-valia absoluta e mais-valia relativa, ao dissertar sobre a composição orgânica do capital.

A produção de mais-valia absoluta requer um aumento absoluto na produção de mercadorias, ou seja, consiste na intensificação do ritmo de trabalho, através de uma série de controles impostos aos operários, que incluem da mais severa vigilância a todos os seus atos na unidade produtiva até a cronometragem e determinação dos movimentos necessários à realização das suas tarefas. O capitalista obriga o trabalhador a trabalhar a um ritmo tal que, sem alterar a duração da jornada, produzem mais mercadorias.

Por outro lado, a produção da mais-valia relativa requer necessariamente a dispensa de força de trabalho e, portanto, é neste âmbito que estariam determinados a finalidade e extensão do desenvolvimento. Pensemos num exemplo.

Em termos de custo, um capitalista adianta, num dado momento, para a produção da mercadoria C, R\$1.000,00 em meios de produção e matérias-primas (capital constante) e R\$1.000,00 para o pagamento dos salários (capital variável)¹. Enquanto personificação do capital privado, este capitalista não sabe o quanto em dinheiro vai conseguir por suas mercadorias no mercado de mercadorias, mas sabe qual é o custo para se produzir cada unidade de seu produto. Desta forma, como necessariamente o processo de produção ocorre com base neste intermitente desconhecimento, o capitalista faz de tudo para reduzir os custos de produção de sua mercadoria, indo do açoitamento dos trabalhadores empregados sob suas ordens ao emprego de máquinas cada vez mais sofisticadas no processo produtivo. Para aumentar a força produtiva do processo de produção que personifica, ou seja, fazer com que menos operários produzam mais mercadorias, este capitalista passa a empregar, agora, R\$1.500,00 em capital constante e apenas R\$500,00 em capital variável, havendo uma redução de R\$500,00 em termos de custo com força de trabalho. Como este processo é necessariamente contínuo, haja vista o fetiche da mercadoria e do capital, que fazem com

¹ O capital constante compõe o preço da mercadoria na mesma proporção do custo que ele agregou a ela, ou seja, se uma dada mercadoria, para ser produzida, necessitou de R\$10,00 em gastos com meios de produção e matéria-prima, esses R\$10,00, e não R\$11,00 e nem R\$9,00, entrarão na composição do preço da mercadoria. Por outro lado, o capital variável é assim denominado porque repõe, enquanto custo, a força de produção, cuja finalidade, no capital, é a valorização deste, ou seja, paga-se menos pela força de trabalho do que ela realmente produz em termos de valor no processo de produção. Em outras palavras, o trabalhador trabalha mais que o necessário para a produção de seu salário e esse trabalho a mais, constituinte da mais-valia cristalizada em mercadorias, é apropriado na forma de lucro pelo capitalista.

que o capitalista tenha a ilusão necessária de que mercadoria contém valor e de que, por isso, quanto maior for a quantidade de mercadoria produzida maior será o valor angariado, este capitalista reorganiza mais uma vez sua linha de produção, empregando agora R\$2.000,00 em capital constante e R\$250,00 em capital variável. Num terceiro momento, podemos supor que ele vá empregar R\$2.500,00 em capital constante e apenas R\$200,00 em capital variável. O que depreendemos disto?

Nós depreendemos que, quanto maior o nível de desenvolvimento, maior a proporção relativa de capital constante empregado para uma quantidade menor de capital variável dispensado. Neste movimento, dez trabalhadores que produziam duas mil canetas, por exemplo, foram substituídos por dois que produzem cem mil, no mesmo tempo de trabalho. Acontece que, agora, essas cem mil canetas contêm menos valor que as anteriores duas mil, ainda que se continue vendendo cada caneta por um Real. Mesmo que muito simplificarmente, esta é a exposição preliminar para se chegar ao **enigma do capital**: a grande indústria, cujo desenvolvimento está na dependência direta da dispensa de força de trabalho e de grandes montantes de capital para que esta dispensa se efetive, ainda que só exista no âmbito do valor, produz cada vez menos valor e não repõe os pressupostos para a produção da mais-valia. Em termos mais gerais, pode-se dizer que vivemos na sociedade da fenomênica expressão do valor, a forma valor, mas sem valor. Eis o que se pode denominar de ficcionalização das categorias do capital.

Com o enorme desenvolvimento das forças produtivas, baseado na massiva dispensa de força de trabalho, os países denominados centrais têm acumulado quantidades enormes de capital que não podem ser empregadas nacionalmente. Estes capitais ociosos, na forma de excedente monetário, são exportados para os países do, assim denominado, terceiro mundo. Neste sentido, “o enorme desenvolvimento da indústria, e o processo de concentração extremamente rápido da produção, em empresas cada vez mais importantes, constituem uma das características mais marcantes do capitalismo” (LENIN, 1986, p.16). Ademais, “a concentração, atingindo um certo grau do seu desenvolvimento, conduz, por ela própria, permita-se a expressão, diretamente ao monopólio” (LENIN, 1986, p.17).

Lenin, em suas reflexões sobre o imperialismo, considerou, em seu tempo, este momento da história como a fase superior do capitalismo, ou seja, o “estágio” mais recente de seu desenvolvimento, que seria caracterizado, segundo este autor, pela transformação da concorrência em monopólio. Desta transformação teria resultado “[...] um imenso

progresso na socialização da produção. E, particularmente, no domínio dos aperfeiçoamentos e inovações técnicas” (LENIN, 1986, p.25).

“O domínio dos aperfeiçoamentos e inovações técnicas”, processo que tem seu desenvolvimento lógico descortinado a partir da crítica em Marx, conforme pensamos ter demonstrado, tem significado, em última instância, que

[...] o desenvolvimento do capitalismo atingiu um ponto em que a produção de mercadorias, se bem que continue “reinando” e a ser considerada como a base de toda a economia, se encontra desacreditada de fato e em que o grosso dos lucros cabe aos “gênios” das maquinações financeiras (LENIN, 1986, p.26).

A formação dos monopólios só foi possível no âmbito do capital financeiro e da violência necessária que ele engendra enquanto capital. Ademais, o desenvolvimento das forças produtivas no âmbito do capital alimenta a tendência para a ocorrência de crises de superprodução. Por sua vez, “[...] as crises [...] aumentam, em fortes proporções, a tendência para a concentração e para o monopólio”. Para compreender o efetivo poderio e papel dos monopólios faz-se necessário tomarmos em conta a função dos bancos, que passam, entre o final do século XIX e início do XX, de intermediários nos pagamentos a poderosos monopólios.

De acordo com Lenin (1986, p.30),

A função especial e inicial dos bancos é a de intermediários nos pagamentos. Realizando-a, eles transformam o capital-dinheiro inativo em capital ativo, isto é, criador de lucro, e, reunindo os diversos rendimentos em espécie, eles colocam-nos à disposição da classe dos capitalistas. À medida que os lucros aumentam e os bancos se concentram em um pequeno número de estabelecimentos, estes deixam de ser modestos intermediários para se tornarem monopólios todo-poderosos, dispondo da quase-totalidade do capital-dinheiro do conjunto dos capitalistas e dos pequenos empresários, assim como da maior parte dos meios de produção e das fontes de matérias-primas de um dado país ou de toda uma série de países. Esta transformação de uma massa de modestos intermediários em um punhado de monopolistas constitui um dos processos essenciais da transformação do capitalismo em imperialismo capitalista.

Os monopólios bancários passam a controlar, direta e indiretamente, numerosos investimentos, bem como a realizar empréstimos de elevada monta a Estados, por

exemplo, colocando-os todos sob suas determinações². Neste sentido, os bancos passaram a possuir o poder de fomentar e/ou minar investimentos empresariais, de acordo com seu bel-prazer. Os capitalistas industriais tornaram-se cada vez mais dependentes do banco, bem como os Estados, de forma que “a ‘união pessoal’ dos bancos e das indústrias é complementada pela ‘união pessoal’ de uns e outros com o governo” (LENIN, 1986, p.41).

Destarte, de acordo com as reflexões que previamente realizamos, ficou estabelecido que, quanto maior o desenvolvimento das forças produtivas, maior a dispensa de força de trabalho e maior o montante de capital constante investido. Neste movimento, o desenvolvimento chega a tal ponto que, para que se dispense cada vez menos força de trabalho, é necessário investir cada vez mais capital, tornando-se necessários os empréstimos (dívida) e o processo de centralização de capital, o qual Marx denominou de expropriação de capitalistas por capitalista.

Nos termos do desenvolvimento, os bancos entram necessariamente como os grandes investidores. “É evidente também que os grandes bancos, dispondo de bilhões, são capazes de acelerar o progresso técnico através de meios que, de forma alguma, podem comparar-se aos de outros tempos” (LENIN, 1986, p.43-44).

Neste sentido, o banco passa de “mero” intermediário possuidor de capital-dinheiro para grande monopólio detentor do capital financeiro, que é o “[...] capital de que os bancos dispõem e que os industriais utilizam” (LENIN, 1986, p.46). A história da formação do capital financeiro, portanto, é a história da concentração da produção em monopólios e da consequente fusão dos bancos com a indústria.

O papel dos bancos no fornecimento de crédito se torna tão disseminado que o acesso ao crédito tem se tornado, cada vez mais, generalizado. “O monopólio, logo que tenha se constituído e reúna milhões, penetra forçosamente em *todos* os domínios da vida social, independentemente do regime político e de todas as outras ‘contingências’” (LENIN, 1986, p.56).

Qual seria, então, a expressão do capital financeiro em termos da contradição entre a universalidade da forma valor e sua particularidade nacional?

A supremacia do capital financeiro a nível internacional está baseada na universalidade da forma valor, mas sua realização se dá, forçosamente, enquanto simultaneidade nas diversas realidades nacionais particularmente instituídas, significando,

² Vale lembrar que o capital financeiro não apenas possibilita a realização das obras de infraestrutura pelo Estado brasileiro, mas também das políticas públicas, como todas aquelas voltadas para as populações quilombolas.

necessariamente, o estabelecimento de uma situação privilegiada de um pequeno número de Estados financeiramente poderosos em relação a todos os outros. Neste sentido, se o que caracterizava o antigo capitalismo, onde a regra era a livre concorrência, era a exportação de mercadorias, “o que caracteriza o capitalismo atual, onde reinam os monopólios, é a exportação de capitais” (LENIN, 1986, p.60).

Com o desenvolvimento dos países “centrais”, estes países acumularam enorme monta de capitais ociosos. Estes capitais, associados às crises de superprodução do capitalismo, cuja ocorrência tem hábito pendular, se a expressão nos for permitida, passaram a ser exportados para os países do “terceiro mundo”, revelando-nos seu aspecto contraditório.

Destarte, as crises do capital apresentam um caráter duplo. Por um lado, a necessidade de se aumentar a composição orgânica do capital em nome do crescimento da taxa de lucro leva ao desenvolvimento das forças produtivas, de modo que, ainda a custos elevados, este desenvolvimento se dá de forma proporcionalmente inversa ao emprego de mão de obra no processo de produção, ou seja, quanto maior o desenvolvimento das forças produtivas, maior a dispensa de trabalho. Por outro lado, e contraditoriamente a este processo, a “outra face” da crise é seu caráter expansivo. Em outros termos, frente a uma crise de superprodução o que se faz é produzir mais! Investem-se os capitais ociosos, que necessitam de um tempo de giro cada vez mais rápido, em locais antes não tão visados pelo desenvolvimento industrial.

Se levarmos em consideração que, quanto mais desenvolvimento, menos trabalho e menos valor e, portanto, menos mais-valia, permanece o enigma de nosso Prometeu, cujo fígado continua se regenerando, ainda que de forma ficcional. Em outras palavras, diferentemente daquele Titã, o nosso vive de promessas de fígado, de tempo negativo de trabalho, de dívida, de forma valor sem valor, ainda que no âmbito do valor. O capital repõe, portanto, uma ilusão necessária, seu fetiche.

Em “casa”, por assim dizer, a situação exemplar a qual podemos nos referir para “ilustrar” este processo, teoricamente exposto, é a expansão da rede ferroviária no Brasil, financiada principalmente com capital britânico. O próprio Lenin (1986, p.64) cita este exemplo.

As possibilidades de exportação de capital resultam de um certo número de países atrasados serem, desde agora, arrastados na engrenagem do capitalismo mundial, de aí terem sido construídas ou estarem em vias de

construção grandes ferrovias, de aí se encontrarem reunidas as condições elementares do desenvolvimento industrial, etc. (LENIN, 1986, p.61).

Tendo em vista que a exportação desses capitais é um meio de fomentar também a exportação de mercadorias – vale lembrar aqui do café, principalmente –, é insustentável a tese, defendida por autores como José de Souza Martins, de que no Brasil ocorreu e ainda continua ocorrendo um processo de acumulação primitiva, conforme ele mesmo nos diz:

[...] pode-se falar em **reprodução** *capitalista de capital*, reprodução de capital com base em relações formalmente capitalistas de produção. Mas *não se pode falar em produção capitalista de capital*, pois a produção de capital envolve mecanismos e procedimentos próprios da acumulação primitiva. Envolve, portanto, a conversão de meios e situações não capitalistas ou pré-capitalistas em instrumentos da produção capitalista propriamente dita, isto é, produção de mais-valia. Essencialmente, o que define o processo não é o resultado, mas o *modo* como foi obtido, isto é, o modo de produção do excedente econômico: o resultado é capital, é capitalista, mas o modo de obtê-lo não é (MARTINS, 1997, p.81, grifos no original).

Para José de Souza Martins, portanto, haveria, na periferia do mundo capitalista, um processo ainda presente de acumulação primitiva de capital. De acordo com este autor, “a chamada acumulação primitiva de capital, na periferia do mundo capitalista, não é um momento precedente do capitalismo, mas é contemporânea da acumulação capitalista propriamente dita” (MARTINS, 2012, p.31). Martins, portanto, defende uma teleologia do desenvolvimento nacional, o que, por sua vez, não pode ser considerado como uma perspectiva dialética, pois expressa e afirma uma positividade.

Em contrapartida a esta perspectiva e partindo-se do ponto de vista da simultaneidade, sem a qual a crítica não é possível, é necessário notar que a irregularidade do desenvolvimento do capitalismo e a

[...] subalimentação das massas são condições e premissas fundamentais, inevitáveis deste modo de produção. Enquanto o capitalismo continuar capitalismo, o excedente de capitais será afetado, não para elevar o nível de vida das massas de um dado país pois daí resultaria uma diminuição de lucros para os capitalistas, mas para aumentar estes lucros, mediante exportação de capitais para o estrangeiro, para os países subdesenvolvidos [...] (LENIN, 1986, p.61).

Destarte, é importante frisar a violência que a expansão crítica do capital engendra necessariamente. A eliminação do outro é condição necessária do processo de valorização e, acima de tudo o desenvolvimento tecnológico, a inventividade do homem moderno tem se dado em nome da diversificação das formas de se levar a cabo o extermínio. Extermínio do outro. Extermínio de nós mesmos. Extermínio das populações quilombolas.

Enquanto Remanescentes de Quilombo, os quilombolas possuem um modo de vida particular invocado enquanto forma de permanência, de luta e de resistência contra os processos expropriatórios aos quais eles estão submetidos.

Seguimos, aqui, a compreensão de que o modo de vida se define pela forma como os moradores percebem, vivem e concebem o espaço, mediados pelo conjunto de suas práticas cotidianas e por sua história, posição que ocupam na sociedade envolvente e forma específica que assegura a sua reprodução social, constituindo-se no modo pelo qual o grupo social manifesta sua vida (SUZUKI, 2013), bem como pela sua relação particular com a natureza e pelas formas distintas que constituem seus territórios. Neste sentido, é importante salientar que as ditas comunidades tradicionais lutam, fundamentalmente, não pela propriedade da terra, mas por seu território (ARRUTI, 1999), que é essencial para a manutenção de seu modo de vida e, conseqüentemente, de uma forma particular de relação com a natureza que possibilita a configuração dos espaços de vida dessas comunidades.

A união dessas noções e categorias é essencial para a construção de uma compreensão mais intrincada e comprometida sobre as relações engendradas pelas comunidades quilombolas. Ademais, e em primeiro lugar

É fundamental nos estudos sobre o campo, respeitar o direito que o campesinato tem de se expressar politicamente. É preciso entender que a resistência do camponês à expropriação, ao capital, vem de *dentro* do modo capitalista de produção, e não se expressa num universo particular e isolado (OLIVEIRA, 1991, p.49).

Neste sentido é que vamos compreender que as novas oportunidades conquistadas pelas comunidades quilombolas apresentam um caráter contraditório: ao mesmo tempo em que buscam supostamente garantir a permanência dos remanescentes de quilombo em seu território, reconhecendo sua origem comum, sua cultura e tradição, garantindo assim a titulação de suas terras e o acesso às políticas especiais do Estado, acabam por facilitar o processo emigratório, especialmente a saída dos indivíduos mais jovens da comunidade, tornando-se assim, em primeiro lugar, mecanismos perversos de expropriação.

Assim, estruturamos nossa compreensão com base em duas escalas de análise, uma delas circunscrevendo os fenômenos de ocorrência local, tendo como foco as comunidades da Poça e do Mandira, localizadas no Vale do Rio Ribeira de Iguape paulista, enquanto lócus de vida e atividade humana e social, dando enfoque ao reiterativo e ao *Cotidiano*; e outra mais ampla, relativa aos fenômenos mais gerais, da *História*, da sociedade capitalista como um todo. Procuramos, com isso, não uma fragmentação da realidade, mas, ao contrário, demonstrar como o *Cotidiano* e a *História*, aparentemente distintos, se completam. Antes, procuramos compreender *como* e *porque* o Cotidiano se aparta da História no seio da *reprodução ampliada de capital*. Para isto, retomamos noções e conceitos fundamentais associados à *(re)produção de capital* e à *mobilidade do trabalho* (GAUDEMAR, 1977).

Além das reflexões teóricas fundamentais que permeiam necessariamente nossas reflexões, realizamos também alguns trabalhos de campo. Nesses trabalhos de campo junto às comunidades quilombolas, afora as entrevistas, algumas com história de vida, realizou-se a aplicação de questionários (Apêndice A). As questões presentes nestes eram de caráter tanto quantitativo como qualitativo. Os dados qualitativos forneceram uma ajuda valiosa na realização das nossas reflexões sobre as famílias remanescentes de quilombo das comunidades da Poça e do Mandira.

A aplicação destes questionários foi realizada em duplas e, portanto, não pudemos presenciar as abordagens realizadas caso a caso.

Na comunidade da Poça, das 41 famílias que a constitui, conversamos com cerca de metade delas, resultando num total de 19 questionários preenchidos. Não pudemos abordar todas as 41 famílias do quilombo devido ao grande número de famílias relativamente ao número de aplicadores (quatro aplicadores, divididos em duas duplas). Ademais, nas ocasiões em que aplicamos os questionários, parte das famílias encontrava-se ausente de suas residências devido ao fato de estarem realizando atividades laborais. Desta forma, algumas vezes não encontramos ninguém que nos pudesse atender. Destarte, esses fatores caracterizam os dados obtidos como sendo de *amostragem*. Portanto, eles não se referem à totalidade absoluta dos remanescentes do quilombo da Poça, mas devido à sua abrangência (cerca de 50% das famílias da comunidade), são bons indicadores para os aspectos avaliados no quilombo. Todos os dados foram tabelados e podem ser consultados no Apêndice B.

Do mesmo modo como havíamos operado a aplicação de questionários no quilombo da Poça, assim o fizemos na comunidade do Mandira. Das 26 famílias desta comunidade, conversamos com 73% delas, resultando num total de 19 questionários preenchidos. Não pudemos abordar todas as famílias do quilombo devido ao fato de que, na ocasião da realização dos trabalhos de campo, parte das famílias encontrava-se ausente de suas residências por estarem realizando atividades laborais. Desta forma, algumas vezes não encontramos ninguém que nos pudesse atender. Destarte, esses fatores caracterizam os dados obtidos como sendo de *amostragem*. Portanto, eles ainda não se referem à totalidade absoluta dos remanescentes do quilombo do Mandira, mas devido à sua abrangência (cerca de 73% das famílias da comunidade), são bons indicadores para os aspectos avaliados na comunidade. Todos os dados foram tabelados e podem ser consultados no Apêndice C.

Auxiliados por esses instrumentos teóricos e munidos de dados coletados em campo através da aplicação de questionários e da realização de entrevistas, arrolamos um conjunto de fatores essenciais para a compreensão dos processos específicos de que participam as comunidades da Poça e do Mandira. São eles:

- 1) A questão ambiental;
- 2) As disputas fundiárias;
- 3) A atuação de certos agentes econômicos, como os atravessadores, as organizações cooperativas e os Bancos;
- 4) A forte influência da mentalidade urbana advinda da cidade, especialmente aquela associada à educação e aos meios de comunicação mais modernos, como o rádio, a televisão e a internet.

Esses são os elementos presentes no Cotidiano dessas comunidades e que as insere no processo de acumulação negativa do capital .

Conforme mostraremos nos próximos capítulos, a *emigração* e a inserção dos quilombolas no mercado de trabalho estão entre os elementos mais importantes da (re)produção de capital, pois garantem a emancipação e a realização da força de trabalho dos remanescentes de quilombo, completando parte essencial do processo de (re)produção de capital que está associado à libertação da força de trabalho dos meios de produção. Ademais, a emigração possibilita a concentração de valor, que seria apropriado pelo conjunto dos indivíduos que constituem as comunidades quilombolas – visto sob a forma ilusória da renda da terra –, no processo de reprodução ampliada de capital. Esta concentração, que se processa no sentido contrário a essas comunidades, por assim dizer,

promove sua marginalização, que é uma das formas típicas de violência econômica do Capital.

Ao se inserir enquanto produtores de capital, agentes, portanto, da História de nossa Sociedade, os remanescentes de quilombo da Poça e do Mandira veem sua própria história sendo esquecida, para honra e mérito do avanço, do moderno, em detrimento daquilo que é visto e apreendido como “tradicional”, algo que, aparentemente, seria atrasado e impróprio. Seu cotidiano fica apagado, esquecido, engavetado na memória dos sujeitos mais velhos da comunidade, enquanto que os mais jovens se inserem cada vez mais nas múltiplas temporalidades da modernidade, produzindo um novo *Cotidiano*, ligado ao tempo do relógio, ainda que produto de diversas temporalidades. Um *Cotidiano* admoestado pelo *esquecimento* da História para o benefício do Capital.

Que futuro terá essas comunidades, mergulhadas como estão nesses processos? O que será o *remanescente de quilombo*, se desprovido de sua própria História, de seus próprios hábitos, de sua memória, em resumo, daquilo que garante a Alteridade e a Intersubjetividade que constituem singularmente cada comunidade quilombola?

A compreensão dos mecanismos da (re)produção de capital é fundamental, pois possibilita pensarmos em ações que tendam a superar as contradições na busca incessante de reatarmos não apenas o produtor à sua obra, mas o sujeito a sua História, ou seja, o sujeito a si próprio.

Destarte, alteridade e intersubjetividade são instrumentos de memória e identificação que servem de oposição ao *esquecimento* em que caem as comunidades quilombolas. A diferenciação que esses conceitos promovem deve se dar não em termos de raça ou espírito, mas em termos de definição da própria vida.

Os processos que destacamos em nossas pesquisas são repletos de contradições que mascaram, bem ou mal, os mecanismos que culminam na expropriação e no empobrecimento dessas comunidades. É por isso que a noção de *remanescente de quilombo* deve se tornar *crítica*, ou seja, ser capaz de mobilizar uma luta na qual as escalas que utilizamos para análise sejam conscientemente apreendidas. Em outras palavras, tal noção deve ser capaz de ligar não somente o Cotidiano dos sujeitos mais velhos à História dos sujeitos mais velhos, como tem sido feito em inúmeros trabalhos que utilizam como método a história oral, mas o Cotidiano fendido dos sujeitos mais jovens à sua História, que é a História de sua comunidade, sem deixar de ser a História da França do século XVIII.

Os quilombolas estão presentes em várias regiões do vasto território brasileiro, desde a Amazônia até o Sul do país. No estado de São Paulo, as comunidades afrodescendentes rurais estão, sobretudo, na parte Sul, no Vale do Ribeira Paulista, a região mais pobre do estado, inseridos subalternamente nos processos e dinâmicas espaciais, tanto no que concerne ao mercado de trabalho, quanto aos vínculos políticos e à interferência cultural. Seus moradores, com formação escolar incipiente, não encontram colocações adequadas aos seus anseios nos centros urbanos próximos ou nas capitais estaduais de São Paulo e Paraná.

Nestas comunidades, também há forte interferência do mundo urbano-industrial, mediada pela presença do rádio (desde, sobretudo, os anos 1940), a televisão (há, aproximadamente, duas décadas) e a internet (nos últimos anos, por meio da qual foi possível aumentar significativamente a transferência de dados); estas com a chegada da energia elétrica, principalmente. Nesse sentido, não é possível afirmar que estas populações estejam excluídas da sociedade nacional, mas, sim, incluídas de maneira precária, instável e marginal, conforme aponta José de Souza Martins (1997a, p.20):

As políticas econômicas atuais, no Brasil e em outros países, que seguem o que está sendo chamado de modelo neoliberal, implicam a proposital *inclusão precária e instável, marginal*. Não são, propriamente, políticas de exclusão. São políticas de inclusão das pessoas nos processos econômicos, na produção e na circulação de bens e serviços, estritamente em termos daquilo que é racionalmente conveniente e necessário à mais eficiente (e barata) reprodução do capital. E, também, ao funcionamento da ordem política, em favor dos que dominam. Esse é um meio que claramente atenua a conflitividade social, de classe, politicamente perigosa para as classes dominantes.

Aparentemente, as novas oportunidades conquistadas nos últimos anos com o reconhecimento das comunidades quilombolas apresentam um caráter contraditório: ao mesmo tempo em que buscam garantir a permanência dos moradores, acabam por facilitar a saída dos indivíduos mais jovens das comunidades.

A juventude vem sendo foco de diversas pesquisas e análises sobre os mais variados aspectos. De acordo com Viana (2009), ela é um fenômeno social constituído pelo *indivíduo* em sua relação com o *outro*.

A auto-definição de cada um está na dependência das experiências pessoais, das trajetórias vividas individualmente. Nesse sentido, a categoria juventude dissolve-se, sendo fluida e remetida a um “estado de espírito” vivido por indivíduos de diferentes faixas etárias.

Destarte, mais que a delimitação de uma faixa etária específica, o contato com os sujeitos de pesquisa e sua autoafirmação como *jovens* – como uma espécie de *identidade* – foram os principais critérios para a identificação desses sujeitos em nossa análise.

De acordo com Oliveira (2006, p.210), “o termo juventude, e a forma como esse período particular da vida é destacado, refere-se a uma construção social e cultural que varia historicamente [...]”. Assim, ser um jovem quilombola hoje não é como ter sido jovem, ainda que analisemos uma mesma comunidade, há mais de 40 anos.

Por fim, o que se verá nas próximas páginas são reflexões sobre estes pontos abordados de forma geral nesta introdução.

2. O Vale do Rio Ribeira de Iguape

2.1. Pequeno Histórico da Região

A região do Vale do Rio Ribeira de Iguape³ estende-se do litoral sul paulista ao norte do Paraná (figura 1) e possui uma área total de 28.306 km², sendo que 39,5% dessa área estão localizados no Paraná e 60,5% em São Paulo (SANTOS; TATTO, 2008).

A área da bacia abrange totalmente 30 municípios – sete no estado do Paraná e vinte e três no estado de São Paulo –, sendo que estão ainda parcialmente inseridos na Bacia do Ribeira de Iguape 10 municípios do Paraná e 14 municípios de São Paulo, somando uma população total de aproximadamente 411.500 habitantes, dos quais mais da metade encontra-se nas zonas rurais (SANTOS; TATTO, 2008).

³ Consultar BENAZERA e CAVANAGH (2004) e GIACOMINI (2010) para maiores informações sobre a história e as metamorfoses econômicas do Vale do Rio Ribeira de Iguape.

Vale do Rio Ribeira de Iguape

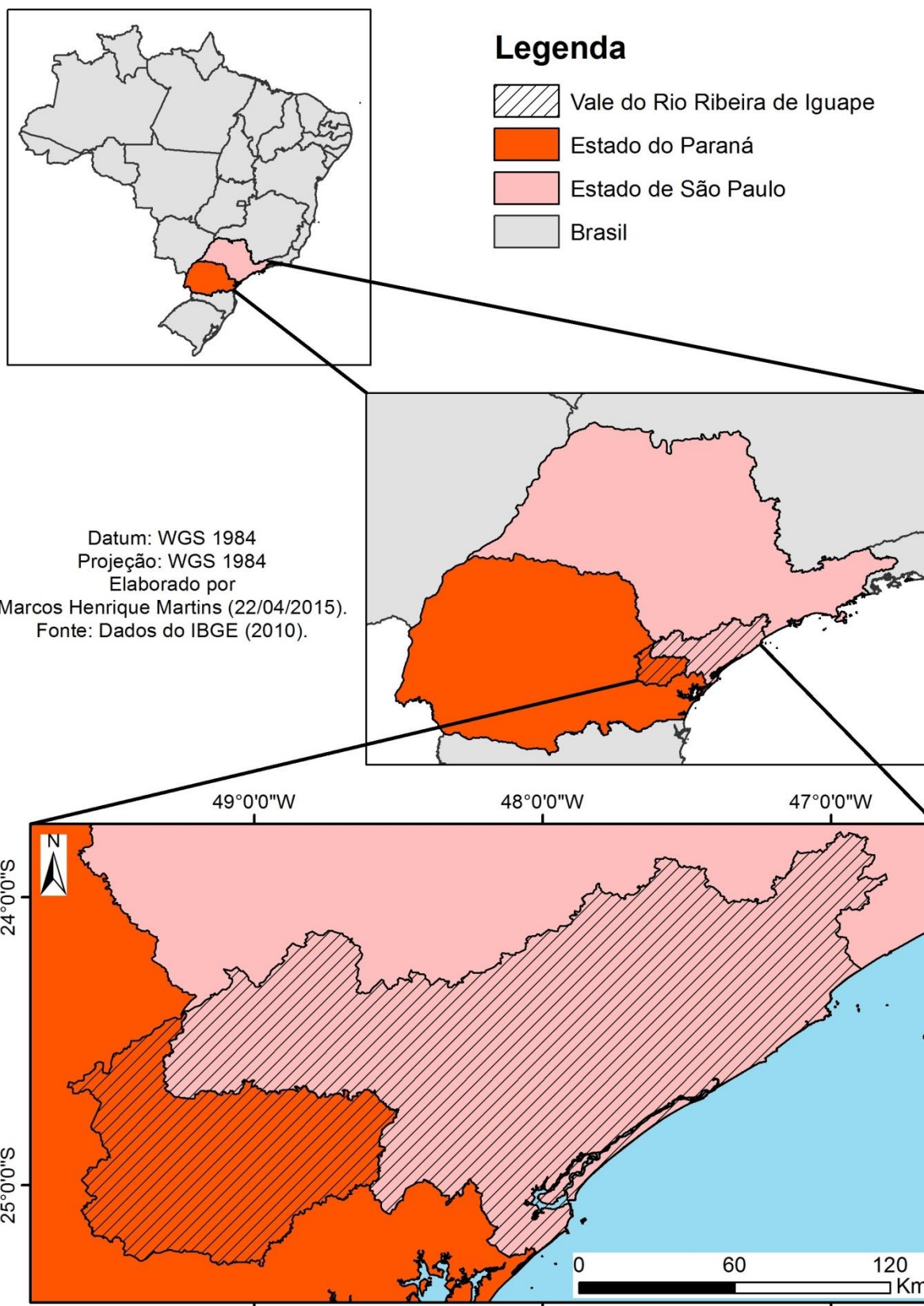


Figura 1 – Mapa indicativo da localização do Vale do Rio Ribeira de Iguape.

Apesar de ter sido uma das primeiras e mais intensamente exploradas regiões brasileiras no período pré-republicano, o Vale do Ribeira ainda possui, nos dias atuais, o maior remanescente de Mata Atlântica preservada do Brasil: dos 7% que restaram deste bioma em território nacional, 21% estão localizados nessa região (SANTOS; TATTO, 2008).

Em 1999, foi considerado como área do Patrimônio Natural da Humanidade pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura). Além disso, mais de 50% de sua área total está sob regime de proteção ambiental – são as Unidades de Conservação de uso direto e indireto, criadas ao longo do século XX (SANTOS; TATTO, 2008, p.10).

A região do Vale do Rio Ribeira de Iguape teve grande importância no período colonial, desde o século XVI. Protagonizou com primazia o período áureo, até 1763, quando Minas Gerais passa a ser o foco da exploração mineira promovida pelos paulistas. Quando da decadência desse pequeno período áureo na região, nesta inseriu-se a rizicultura, como lembra Giacomini (2010, p.97-98): “[...] quando a mineração apresentou decadência, desapontou a atividade econômica do arroz nos municípios de Iporanga e Eldorado, incrementada pela chegada da família real ao Brasil”.

“Durante o século XIX, o arroz foi o principal produto escoado pelo Porto de Iguape, comercializado em sua maior parte com outras províncias da Colônia” (GIACOMINI, 2010, p.98). Esse período, marcado pela rizicultura, apresenta grande importância para o conjunto de nossas reflexões: desde então, o Vale já se inseria nos mercados coloniais e, posteriormente, imperiais como fornecedor de mercadorias barateadas pela forma de produção marcadamente não-assalariada em que eram produzidas – seja pelo escravismo ou pelo regime de parceria, sistemas caracteristicamente sem assalariamento. Mas a decadência marcou a história econômica, social e política da região com a crise da rizicultura:

Na segunda metade do século XIX, a rizicultura entrou num processo de crise [...]. O vale do Ribeira ficou à margem da rede ferroviária implantada no Brasil e da imigração estrangeira, que se voltou para o abastecimento da cafeicultura. A população refluíu para a economia de subsistência, com a “caipirização” da vida regional (GIACOMINI, 2010, p.98).

Na segunda metade do século XX a região do Vale passa por uma série de transformações econômicas, o que vai dar origem aos conflitos fundiários, ambientais e socioeconômicos:

Desde os anos 1950, o Vale passou por transformações econômicas. Tais transformações deram origem aos conflitos fundiários, ambientais e de desenvolvimento socioeconômico. Esses fatores ativaram o processo de expropriação das terras ocupadas pelas comunidades negras rurais [...] (GIACOMINI, 2010, p.81).

Na década de 1950, é aberta a rodovia BR-116 (Régis Bittencourt), que liga a cidade de São Paulo a Curitiba. Esta rodovia seria pavimentada já na década de 1960, fazendo dessas duas décadas um período de grande importância na história do Vale, inserindo esta região de forma mais decisiva nos mercados nacionais e internacionais. Na década de 1970, o Governo do Estado de São Paulo garante o título de propriedade para alguns pequenos posseiros da região, facilitando a inclusão dessas áreas no mercado de terras. Desta forma, de meados do século XX em diante surge um movimento de grilagem intenso na região, que pouco se reduz após o surgimento do Parque Estadual do Jacupiranga, em 1969 – que se transformará no Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga em 2008.

A história do Vale do Ribeira e de sua ocupação territorial é parte determinante da história propriamente dita da sociedade Brasileira, pois, por um lado, se insere enquanto determinante, ainda que de forma instável, para a constituição de uma economia nacional, e por outro, foi determinada no âmbito mais amplo do mercado internacional, enquanto expressão da expansão do capital. Nesse sentido, discordamos de Giacomini quando esta afirma que “a ocupação territorial do Vale do Ribeira é a história da formação das comunidades negras às margens dos grandes ciclos econômicos que ensejaram a descontínua ocupação branca na região, porém, articuladas com aquelas de uma maneira autônoma ou semiautônoma” (GIACOMINI, 2010, p.100). Não se pode explicar o Vale do Ribeira como um “a parte”, ao lado dos processos considerados protagonistas, nem as comunidades quilombolas como isolamento ou distanciamento, marginais aos processos que tratamos como principais. Ao contrário, o Vale e suas comunidades tradicionais só existem e podem ser explicadas enquanto simultaneidade do capitalismo denominado “central”, bem como necessárias ao desenvolvimento da “economia nacional” e parte desta

economia, que é fruto das dívidas contraídas internacionalmente e, portanto, expressão da crise de acumulação do capital internacional, acumulação esta que é sempre negativa.

Não se pode esquecer, neste sentido, da escravidão, que marcou a inserção do Vale no tráfico de escravos, ou seja, no comércio internacional. Bem como não se pode esquecer a importância da região enquanto produtora de bens de consumo, barateados por tal forma de produção escravista, ou por outras, não menos exploratórias. A ocupação territorial do Vale do Ribeira é reveladora das contradições do capital, seja enquanto “economia nacional” ou como dívida externa. Neste sentido, a história das comunidades negras que, marginalizadas, reprimidas e violentamente expropriadas, inserem-se necessariamente no conjunto da economia capitalista, é a história da produção da miséria e da crise de acumulação que, muitas vezes, aparece aos nossos olhos mascarada como singularidade cultural. Não há, portanto, paralelismos, mas confluências. Não há atrasos, mas múltiplas temporalidades a serem interpretadas, num processo que só pode ser compreendido enquanto simultaneidade. Trata-se, entre outras expressões, da necessária miséria da riqueza.

Por fim, uma das questões de maior relevância na região em destaque, conforme observado, é a questão ambiental. Devido à sua importância e presença constante no cotidiano das populações tradicionais do Vale do Ribeira, daremos maior enfoque a ela no capítulo a seguir.

2.2. A Questão Ambiental

Em relação à questão ambiental, é importante salientar o que Carril (2006, p.160), relembrando Antonio Carlos Diegues (2008), afirma: “[...] a concepção de áreas protegidas, implantada nos países do Terceiro Mundo, tem se baseado na ideia de terra vazia e intocada”. Essa concepção provocou inúmeros conflitos nas últimas décadas entre ONGs de ambientalistas, o Estado e as comunidades remanescentes de quilombos.

Apesar do rico cenário socioambiental, a região apresenta problemas como a questão fundiária ainda não solucionada, a ameaça dos projetos de barragem, o crescente desmatamento nas APPs, especialmente das matas ciliares do Rio Ribeira de Iguape e seus principais afluentes, os quais compõem a Bacia Hidrográfica do Rio Ribeira de Iguape, a maior da região do Vale do Ribeira. Seu rio principal, o rio Ribeira de Iguape, é

o único desse porte no Estado que ainda não tem barragens (SANTOS; TATTO, 2008, p.10).

Além desses conflitos, as comunidades do Vale do Ribeira têm sido pressionadas pela iniciativa privada, que anseia pela construção de barragens no curso do Rio Ribeira de Iguape para a extração de alumínio.

Um dos projetos mais polêmicos é o da construção de barragens no Rio Ribeira de Iguape pela CBA – Companhia Brasileira de Alumínio –, a partir do qual se estruturaram movimentos sociais que se mobilizaram contra essas obras: MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens e o MOAB – Movimento dos Ameaçados por Barragens. Estes dois movimentos sociais, desde o início de sua concepção, tiveram o apoio da Comissão Pastoral da Terra. Outro fato que marcou a região foi à criação, a partir dos anos setenta, das Unidades de Conservação, que trouxeram grandes impactos sobre a população local (GIACOMINI, 2009, p.3).

Por outro lado, um modelo eficaz de conservação da natureza deve ser construído juntamente com as comunidades que habitam as áreas cuja biodiversidade quer se proteger, haja vista a importância dessas comunidades para a conservação da natureza.

Os territórios quilombolas, em circunvizinhança com Unidades de Conservação, formam importante corredor biológico ainda preservado de Mata Atlântica que interliga o Alto e Médio Vale do Ribeira (região serrana), onde estão situados os Parques Estaduais de Jurupará, Intervales, Carlos Botelho, Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira (Petar) e a Estação Ecológica de Xitué, e o Baixo Vale do Ribeira (Planície Sedimentar e Litorânea), onde está localizado o Mosaico do Jacupiranga e o Parque Estadual da Ilha da Cardoso (SANTOS; TATTO, 2008, p.10).

Estamos de acordo com Romani (2013, p.1, grifo nosso) quando este afirma que “ambos, terra e gente, sempre foram entendidos pelos mandantes nacionais como **recursos de reserva** a serem apropriados na medida em que a expansão do mercado os demandasse”. Sob essa ótica, os conflitos ambientais existentes no Vale do Ribeira são, em primeiro lugar, *conflitos fundiários* e as reservas ambientais, *reservas fetichistas de valor*.

O cerceamento das comunidades quilombolas por reservas fetichistas de valor apoiadas pelo discurso ambientalista, principalmente o preservacionista, dificultou o desenvolvimento de uma forma de economia de excedentes, forçando o aumento da mediação com mercado para a aquisição, pela compra, dos bens essenciais para

sobrevivência. Sobre isso, José de Souza Martins, analisando o estereótipo do caipira figurado em *Jeca Tatu*, personagem da famosa obra de Monteiro Lobato, esclarece:

Essa história [do Jeca Tatu, de Monteiro Lobato], que expressa limpidamente os componente ideológicos fundamentais da consciência urbana recente sobre o mundo rural, denuncia os vínculos reais entre rural e urbano. Note-se a “incapacidade” da sociedade agrária, através da sua população, desenvolver-se social, cultural e economicamente, presa na inércia “doentia”. E a “terapêutica” fundada na ideologia indicada, de ação exterior ao meio rural, de preeminência do meio e das concepções urbanas na definição do modo como a sociedade agrária deve integrar a totalidade do sistema social: **como compradora e consumidora de mercadorias, como mercado** (MARTINS, 1975, p.4, grifo nosso).

Antonio Carlos Diegues (2004) alerta que o abandono da agricultura entre os caiçaras do litoral paulista causa o aumento da dependência destes em relação à economia urbana de mercado.

[...] com o abandono quase completo da agricultura, na maioria das áreas caiçaras, a pesca é sua principal atividade econômica, à qual se juntam o turismo, os serviços e o artesanato. Essa preponderância da pesca hoje é fundamental para explicar mudanças profundas no modo de ser caiçara, uma vez que essa atividade representa uma **dependência crucial em relação à economia urbana de mercado**. É evidente que o abandono, muitas vezes forçado, da agricultura levou o caiçara a uma dependência quase total do mercado a tal ponto que, em muitas regiões, o caiçara é equivalente ao pescador artesanal (DIEGUES, 2004, p.33, grifo nosso).

Além do mais, a criação das reservas ambientais é a imposição de uma natureza estranha às comunidades de remanescentes de quilombo, natureza esse que fragmenta o espaço social e de vivência dessas comunidades. Esta “natureza estranha” diz respeito à narrativa, nas comunidades quilombolas, do estabelecimento das Unidades de Conservação como sendo o da “chegada da natureza” (PAULA, 2002). Em outras palavras, não se trata do estabelecimento de uma nova forma de consciência, pois essa já está estabelecida enquanto pressuposto do modo de produção capitalista, mas da chegada do discurso em defesa do meio ambiente. Destarte, concordamos com Romani que

[...] se a preocupação com a preservação do meio ambiente fosse realmente importante para a solução dos conflitos existentes, então, ela deveria ser pautada pela busca de medidas que causassem a menor

agressão possível aos recursos disponíveis, planejando o desenvolvimento econômico de forma integrada, e não o restringindo, tão somente, às demandas de potentados regionais ou novos empreendedores em busca de oportunidades fáceis (ROMANI, 2013, p.3).

Reconhecemos que existem tentativas de se estabelecer medidas que caminhem no sentido de mitigar os problemas advindos de uma perspectiva preservacionista, mas até que ponto elas podem ser eficientes? Até que ponto as discussões ambientais podem se afastar de uma ideologia higienizadora da natureza e permitir a permanência e manutenção dos espaços sociais das comunidades de remanescentes de quilombo?

Se, por um lado, a presença de populações tradicionais nas áreas requeridas para a conservação da natureza é realidade indiscutível, ainda que muitas vezes negada, por outro, a importância dessas comunidades para a conservação da natureza também é irrefutável.

Neste sentido, é preciso destacar, por um lado, a importância ecológica da presença das populações tradicionais nas áreas em que se deseja conservar a biodiversidade e, por outro, a importância social da manutenção da biodiversidade para a manutenção dessas populações.

Esta espécie de “socioecologia” deveria servir de modelo não apenas para as áreas restritas do território que são focos das políticas ambientais, mas para a construção de um novo paradigma que oriente a relação da sociedade, como um todo, com a natureza. Sendo assim, conservar a biodiversidade não seria mais um ônus, pago pelas populações que habitam nas unidades de conservação, mas um novo modo de vida em que a objetificação da natureza fosse superada pela consciência de que sociedade e natureza não são fenômenos dissociáveis e antagônicos.

Outra questão importante diz respeito à finalidade que devem ter os sistemas de áreas protegidas. A ênfase dos sistemas de áreas protegidas deve ser a conservação dos processos ecológicos que mantém a **biodiversidade** e não a simples manutenção de seus resultados, que são efêmeros. Esta abordagem, quando bem sustentada, aponta para uma compreensão de natureza que é, acima de tudo e em primeiro lugar, dinâmica (BENSUSAN, 2006, p.110).

Esta compreensão de natureza dinâmica associa-se a duas questões que são fundamentais: 1) os processos naturais promovem constantes alterações na paisagem; 2) sociedades diferentes constituem formas históricas de se relacionar com a natureza, modificando as paisagens.

Em relação aos processos ditos sociais, o que se pode dizer é que sociedades com histórias e técnicas de produção diferentes relacionam-se de formas distintas com a natureza.

Outra questão problemática, quando se pretende constituir um sistema de áreas protegidas, diz respeito às definições e disposições legais que são formuladas. Estes dispostos são importantes para o desenvolvimento de boas políticas territoriais de conservação da biodiversidade, mas em várias situações, acabam por se tornarem limitantes, agravando a problemática da conservação: “Tais decretos, importantes como instrumentos de proteção ambiental, de nada valem se não considerarem a realidade dos moradores locais. Pior ainda, acabam por desencadear aquilo que combatiam” (ÂNGELO, 1991, p.68).

Ademais, além das dificuldades de ordem técnica, social e legal, muitos cientistas e ambientalistas têm mais contribuído para acirrar certos conflitos e dificultar o desenvolvimento de um verdadeiro sistema de áreas protegidas do que para qualquer outra coisa. A dificuldade de vencer paradigmas retrógrados e visões que chegam a ser espantosamente desumanas, como a sugestão de se criarem políticas para o controle de natalidade em populações tradicionais (BENSUSAN, 2006, p.131), só contribui para o agravamento das questões socioambientais. Destarte, “as vantagens iniciais de um movimento que assegura a preservação do meio ambiente desapareceram pelas consequências sociais, intransigência, falta de discernimento, ignorância e pelas regras de dois pesos e duas medidas que caracterizam seus representantes” (BENAZERA; CAVANAGH, 2004, p.164).

Diversificar a conservação, neste sentido, requer superar o velho paradigma do mito moderno da natureza intocada (DIEGUES, 2008); requer também superar a síndrome do “já-estamos-protegendo-a-natureza-nas-áreas-protegidas-então-o-resto-do-planeta-pode-ser-destruído”; exige uma mudança na consciência dita moderna e a superação da dicotomia sociedade-natureza; requer uma nova forma de consumir e de produzir; exige um novo jeito de habitar; enfim: conservar a biodiversidade requer que a natureza volte a ser vista para além dos limites de uma área destinada à sua conservação. Assim como a sociedade deve ser compreendida enquanto totalidade, a natureza, dela indissociável, também pertence a esta totalidade. Destarte, não se pode sobrecarregar apenas as comunidades tradicionais com o ônus pela conservação da natureza, cujo modelo adotado é

imposto por uma sociedade que não se esforça, em seu cotidiano, para que esta conservação de fato se efetive.

A exclusão das populações humanas é essencialmente injusta, pois dela deriva-se a distribuição desigual dos sacrifícios: algumas populações são direta ou indiretamente beneficiadas com a melhoria da qualidade ambiental derivada da proteção de determinadas áreas, enquanto outras são privadas das terras que ocupavam tradicionalmente, sendo, em geral, realocadas em locais e condições indefensáveis. É injusta também porque muitas das populações beneficiadas são aquelas responsáveis pelo modelo predatório, que resultou na necessidade de se reservar áreas para a proteção ambiental, enquanto as populações sacrificadas são aquelas que conservaram, por meio do uso tradicional da terra e dos recursos naturais, as poucas áreas naturais ainda existentes e por isso pagam um preço muito alto: sua destruição cultural e social (BENSUSAN, 2006, p.27).

Um dos grandes desafios da gestão das áreas protegidas é a aplicação das restrições de uso dos recursos naturais para as comunidades locais, que sentem muitas vezes apenas o ônus da unidade de conservação. A melhor forma de lidar com essa situação é transformar as áreas de proteção integral em áreas centrais de um sistema mais amplo, que leve em consideração o modo de vida e as práticas tradicionais das comunidades locais, sem as quais a conservação da biodiversidade não seria possível. Um modelo eficaz de conservação da natureza deve ser construído juntamente com as comunidades que habitam as áreas cuja biodiversidade se quer proteger.

A presença das comunidades remanescentes de quilombos, bem como de outras comunidades tradicionais, entre outros aspectos, garantiu a manutenção da biodiversidade do Vale do Rio Ribeira de Iguape. Comparados aos da lógica de produção e reprodução fabril, os impactos ambientais negativos proporcionados à natureza por essas comunidades, diga-se de passagem, são insignificantes (SILVA, 2008). Mas essa é uma questão que parece ainda inconcebível por parte dos ambientalistas. Ficamos, portanto, com Diegues, quando este salienta que

uma outra razão para o baixo nível de reconhecimento da importância do conhecimento e manejos tradicionais é a pressuposição que uma população analfabeta e marginal não consegue produzir conhecimento valioso. Muitas das instituições governamentais do meio-ambiente são controladas por cientistas naturais que consideram ser o conhecimento

científico ocidental como a única base para o estabelecimento de manejo costeiro (DIEGUES, 2001, p.12).

Ao adotarem tal posicionamento científicista e incoerente, esses cientistas promovem, por um lado, a expropriação das comunidades tradicionais e, por outro, a ignorância.

Reconhecer a importância do conhecimento científico na gestão dos recursos naturais teria que partir da aceitação governamental que as comunidades tradicionais têm o direito de permanecer em seu território e continuar exercendo seu modo tradicional de vida. Isso é negado a essas populações no caso em que seus territórios são transformados em áreas protegidas negadoras de seus modos de vida (DIEGUES, 2001, p.12).

Os ambientalistas tornam-se, nessas situações desumanas, agentes do espaço abstrato do capital e do processo homogeneizador que ele promove contra o espaço social, de vivência, das populações tradicionais. São verdadeiros planejadores higienistas. Eles esquecem, ou simplesmente não se importam, que

[...] a gestão de recursos naturais é, basicamente, a regulamentação do comportamento humano no uso dos recursos e não a regulamentação dos recursos naturais enquanto tais. A gestão tradicional inclui um número maior de objetivos, além dos econômicos e da eficiência técnica, englobando a qualidade de vida, a sociabilidade e os aspectos simbólicos (DIEGUES, 2001, p.14, grifo nosso).

Se existe a possibilidade de construção de um outro ambientalismo que possa comportar as necessidades e demandas das populações tradicionais, que assim seja. Do contrário, faz-se necessário adotar um posicionamento político oposto a essas práticas, pois é um grande desafio dissociar as unidades de conservação da miséria para a qual, de uma forma ou de outra, elas têm contribuído.

Por fim, as pressões promovidas pelas políticas ambientalistas sobre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira têm sido fator de grande importância nos processos expropriatórios a que estão submetidas essas comunidades, promovendo a emigração dos sujeitos das comunidades. Daremos maior enfoque a esses processos no capítulo seguinte.

2.3. *Expropriação e Emigração: Da Economia de Excedentes para a Mobilidade do Trabalho*

Além da implantação do modelo preservacionista, faz-se necessário analisar a subordinação ao mercado a que foram submetidas as comunidades quilombolas para que se possa compreender a extensão e dimensão dos processos econômicos e sociais a que estão sujeitas as populações tradicionais do Vale do Ribeira. Para realizar a mediação entre esses processos, partiremos das reflexões da José de Souza Martins sobre a *Economia do Excedente* e de Jean-Paul de Gaudemar, sobre a *Mobilidade do Trabalho*.

Para Martins (1975, p.106), “[...] a mercadoria da sociedade caipira é o *excedente* e a sua economia é a *economia do excedente*, que engendra a sociedade e a cultura do excedente”. A Economia de Excedentes tem como base principal o fato de que os meios de vida do agricultor não são imediatamente estabelecidos pela mediação do mercado e que o excedente é calculado, pensado, não ocasional. O agricultor que estabelece esse tipo de economia sabe diferir o que come do que vende.

Nela [economia do excedente] o excedente já aparece como tal na própria produção. O essencial nessa interpretação é que **os meios de vida do agricultor não são imediatamente estabelecidos pela mediação do mercado**. Mesmo que o camponês venha a ter de comercializar também parte de seus meios de vida, ele *sabe* que está vendendo aquilo que originalmente fora destinado à sua subsistência. É diferente da situação do assalariado e mesmo do pequeno agricultor capitalista que, no momento da produção, *não sabe* e não pode distinguir entre o que vai constituir seus meios de vida e o que vai constituir o excedente expropriado pelo capital, num caso, ou destinado à sua própria acumulação, no outro (MARTINS, 1997, p. 189, *grifo no original e grifo nosso*).

A base desse tipo de economia é a apropriação do excedente pelo produtor e o controle deste sobre a produção. Ele detém a *intencionalidade* de produzir um excedente que poderá comercializar para adquirir aquilo que ele não pode produzir. Os participantes desse tipo de economia “[...] dedicam-se principalmente à própria subsistência e secundariamente à troca do produto que pode ser obtido com os fatores que excedem às suas necessidades” (MARTINS, 1975, p.45). “O excedente é, assim, o artigo que adquire valor de troca porque há condições econômicas para sua comercialização e não porque

tenha entrado nas relações de troca como resultado da divisão do trabalho” (MARTINS, 1975, p.46).

Paulo Noffs (2013, p.14), ao tratar sobre os caiçaras do litoral paulista, afirma que

[...] a produção artesanal era um dos aspectos que fundamentavam a existência do campesinato no litoral paulista (produção direta dos meios de produção, economia monetária incipiente etc.). Com o desenvolvimento do turismo e de relações capitalistas de produção, essas condições tendem a desaparecer ou a se subordinar aos novos interesses mercantis.

A economia de excedentes é marcada pela produção direta dos meios de produção, pela incipiente economia monetária e pela produção do essencial à alimentação. Recorre-se ao mercado apenas para se adquirir aquilo que não se pode produzir e que é tido como necessário à vida, como é o caso do sal e dos tecidos, por exemplo. Mas as necessidades são historicamente produzidas e, com a imposição não necessariamente de relações assalariadas de produção, mas de novas condições vida advindas da cidade, novas necessidades são criadas. Essas necessidades estão para além daquilo que uma economia de excedentes mostrou-se capaz de prover.

Longe de promover um discurso dicotômico, tomamos consciência aqui do fato de que, na sociedade capitalista todas as diferentes relações de produção pressupõem o assalariamento, sejam estas relações o escravismo, o colonato, ou a economia de excedentes. Esta “pressuposição” é a condição necessária e contraditória para o desenvolvimento do capitalismo e de sua religiosidade fantasmagórica. Ainda que utilizemos algumas das reflexões de José de Souza Martins presentes em sua linha de pensamento sobre a acumulação primitiva de capital, procuramos nos distanciar de uma teleologia, que supostamente essa reflexão tende a pressupor. As comunidades quilombolas estão para o capital como qualquer um de nós está: enquanto determinantes-determinados.

Frente a este impasse relativo à sobrevivência, não é apenas a forma de produzir das comunidades que muda, mas também seus integrantes. Eles mudam subjetiva e objetivamente. São forçados, por mecanismos econômicos, a se moverem, a migrarem, a mobilizarem trabalho.

Sobre a questão migratória, é preciso que se diga que não há um consenso entre estudiosos e pesquisadores sobre como trabalhar com a temática. O campo de enfrentamento de posições políticas definidas a respeito da migração é amplo e envolve a

compreensão de vários fenômenos. Apesar disso, o fenômeno migratório certamente é um dos elementos essenciais para a compreensão da relação campo-cidade.

Não existe [...] um corpo uniforme de estudiosos e planejadores a examinar um conjunto de fenômenos consensualmente delimitado. Ocorre, ao contrário, um campo de enfrentamento de **posições políticas** a respeito da migração, o qual será aqui designado como constituindo a *questão migratória* (PÓVOA NETO, 1999, p.45, *grifo no original e grifo nosso*).

Apesar da inexistência de uma situação consensual, é possível agrupar os enfoques referentes à questão migratória em três grupos, ou troncos teóricos: 1) concepção neoclássica; 2) concepção histórico-estrutural; e 3) concepção baseada no conceito de mobilidade do trabalho.

A concepção neoclássica apresenta uma análise descritiva, dualista e setorial do fenômeno migratório. Ela dá enfoque às causas econômicas isoladas e pontuais e considera as características dos indivíduos como principais motivadores do movimento migratório. O migrante, para os neoclássicos, são portadores de trabalho e, portanto, possuem importância significativa no processo produtivo. O espaço, nessa perspectiva, apresenta pontos prósperos e pontos decadentes do ponto de vista econômico, tendo em vista a noção de equilíbrio do espaço. As condições de mercado são universais e os indivíduos são seres plenos de racionalidade econômica (PÓVOA NETO, 1999).

Um problema grave presente nessa perspectiva é a ausência de uma tentativa de compreensão histórica das migrações. Por esse motivo e pelos demais que foram apresentados (enfoque demasiado no indivíduo, concepção de mercado de trabalho homogêneo e pontual, enfoque causal e isolado), não adotaremos essa perspectiva. Ela não serve para ler de forma satisfatória as questões e problemas que são apresentados aqui.

O segundo tronco teórico a que devemos nossas considerações é aquele que segue a perspectiva histórico-estruturalista. Essa perspectiva apresenta uma visão processual, ou seja, histórica da migração. O enfoque não é causal e pontual, mas dialético, considerando a trajetória sempre dos grupos sociais e classes e não dos indivíduos. A migração não é um fenômeno natural. Não se trata apenas de um movimento populacional, de deslocamento entre dois pontos, de fluxos sobre o espaço, como na perspectiva neoclássica. A migração é historicamente produzida, é produto humano, é fenômeno social (PÓVOA NETO, 1999).

A migração é encarada portanto como **fenômeno social**, o que permite a sua compreensão junto aos demais processos da sociedade. Do ponto de vista da operacionalização [...], desvaloriza-se a realização de inquéritos junto a migrantes, já que os indivíduos, apesar de serem fonte de informação, não trazem em si a explicação dos processos vivenciados. A compatibilização entre níveis macro e micro de pesquisa é, nesse caso, uma dificuldade básica para o pesquisador que adota o enfoque histórico-estrutural (PÓVOA NETO, 1999, p.50, grifo nosso).

Se o modelo neoclássico apresentava a extrema racionalidade do ser, o enfoque histórico-estrutural tira totalmente de contexto os indivíduos e insere o grupo social como recorte da análise científica, menosprezando os empreendimentos individuais e seus motivos. Se a primeira perspectiva apresenta um ativismo demasiado do indivíduo, a segunda é excessivamente determinista. Como procuramos uma análise mais complexa da realidade, envolvendo múltiplas escalas, esse tronco teórico apresenta muitas limitações, o que prejudicaria nossa tentativa de compreensão da realidade caso tivéssemos que adotá-lo.

O terceiro tronco teórico tem como base o conceito de *mobilidade do trabalho*. Esse conceito leva em consideração fundamentalmente o processo de constituição da força de trabalho como mercadoria. De acordo com essa perspectiva, o *trabalho* não é imanente à “natureza humana”, mas sim uma criação humana. Ele é, portanto, *social* e *histórico* (PÓVOA NETO, 1999).

Enquanto possuidor dos meios necessários para a produção, ou mesmo enquanto escravo, o ser humano não poderia ser um comerciante de sua própria força de trabalho; não poderia, portanto, servir à reprodução ampliada de capital e, assim, o capitalismo não poderia existir. Foram necessárias, portanto, algumas condições que, entre outras coisas, garantiram a *liberdade* do ser humano. Essa *liberdade*, porém, é contraditória: de um lado, o trabalhador deve ser livre, ou seja, livre para dispor de acordo com sua própria vontade de sua força de trabalho, como uma mercadoria que lhe pertence; de outro, o trabalhador deve ser livre dos meios de produção essenciais para sua sobrevivência, ou seja, não deve dispor de nada mais para vender além de sua própria força de trabalho (GAUDEMAR, 1977).

Jean-Paul de Gaudemar (1977) aponta três processos essenciais para a existência do capitalismo que estão ligados à *mobilização da força de trabalho*: 1) produção das forças de trabalho; 2) utilização das forças de trabalho no processo de produção; 3) circulação das forças de trabalho entre as diferentes esferas (sociais e espaciais) de produção. Aqui, então,

aparece como fundante, para a compreensão do modo de produção capitalista, a noção de mobilidade do trabalho.

Designa-se, com o conceito de mobilidade do trabalho, um processo abrangente, no qual os homens tornam-se crescentemente disponíveis para a utilização compulsória de sua força de trabalho nos moldes capitalistas. O deslocamento no espaço seria, segundo tal perspectiva, apenas uma dimensão de tal processo. O mesmo implicaria, em primeiro lugar, na *produção da força de trabalho*, momento da aquisição de sua mobilidade por parte do trabalhador, designado por Marx como sendo o da acumulação primitiva; em segundo, na *utilização da força de trabalho*, onde se aprofunda a divisão do trabalho; finalmente, na *circulação da força de trabalho*, momento da submissão do trabalhador às forças de mercado, deslocando-se (espacial e/ou setorialmente) entre os diversos ramos da atividade econômica (PÓVOA NETO, 1999, p.53, grifo no original).

Portanto, a força de trabalho, como compreendida na literatura marxista clássica, não é um fenômeno natural, mas algo que depende de determinadas condições sociais e históricas para existir. A migração entra, nesse sentido, como elemento fundamental e contraditório do processo mais amplo de mobilização do trabalho.

A existência de uma massa móvel de trabalhadores não significa, assim, uma condição permanente da humanidade, tendo sido, ao contrário, produzida pelo próprio processo de desenvolvimento capitalista. Mais que uma liberdade individual de escolha de localizações possíveis para a venda da força, tem-se um constrangimento sobre o trabalhador que lhe impõe o deslocamento como estratégia de sobrevivência (PÓVOA NETO, 1999, p.53).

O processo de *mobilização do trabalho*, tal como foi apresentado por Gaudemar (1977), pode ser mais ricamente apreendido se retomarmos as reflexões presentes n'O Capital, presentes na introdução desse volume. A contradição essencial entre valor e forma valor não apenas engendra a emigração, bem como a atuação de sujeitos econômicos específicos, como os atravessadores, por exemplo, mas também e simultaneamente é dependente dela.

Nesse sentido, um dos elementos essenciais presentes no capitalismo é a propriedade. Seja a propriedade da terra ou dos meios de produção produzidos enquanto mercadorias, como as máquinas, por exemplo.

A propriedade da terra garantiu, no Brasil, a exploração dos colonos quando a Abolição da Escravidão tornou-se inevitável, tanto socialmente como, e principalmente, economicamente. Já na escravidão, a propriedade do escravo garantia sua exploração. Quando o escravo é liberto, surge então o cativo da terra. A liberdade do indivíduo, resultada da separação do ser humano de sua força de trabalho, é condicionada à propriedade das coisas, dos meios de produção. Tal propriedade possibilita a exploração da força de trabalho, pois é ela, e não a propriedade, que cria valor:

A propriedade do escravo se transfigura em propriedade da terra como meio para extorquir trabalho do trabalhador e não para dele extorquir renda em trabalho e produto. A renda territorial capitalizada não se constitui como instrumento de ócio, mas instrumento de negócio (MARTINS, 2010, p.48).

Do ponto de vista lógico, José de Souza Martins comete, nas obras que temos destacado aqui, o que considero um equívoco, ao menos do ponto de vista da teoria marxista: o autor defende uma teleologia do desenvolvimento, o que, por sua vez, não pode ser considerado dialético, já que expressa, em si, uma positividade:

Nessa perspectiva, foi-me possível propor uma compreensão dialética do que é capitalismo neste país, tendo como referência a contemporaneidade das **relações de trabalho socialmente atrasadas** do colonato das fazendas de café, enquanto momento da intensa e ampla acumulação de capital, que fez entre nós a **nossa revolução industrial** (MARTINS, 2013, p.24).

Martins considera que o regime de colonato não constituía uma forma clássica de reprodução ampliada do capital. A pergunta que fica é: do ponto de vista lógico, e mesmo do ponto de vista histórico, seria possível tratar do desenvolvimento do assalariamento na Inglaterra sem falar da escravidão no Brasil? Seria possível falar da produção de alimentos no Brasil sem tratar das formas de escravidão por dívida? É possível falar do desenvolvimento do setor financeiro europeu sem tratar do regime de colonato? Existe assalariamento sem não-assalariamento?

O assalariamento é um fenômeno social. Não está contido no invólucro da nação. A “nossa revolução industrial” ocorreu junto com a “deles”. O pensamento teleológico do atraso e da necessidade de desenvolvimento é, por definição, fetichista. O Brasil, bem

como o brasileiro, só existe enquanto fenômenos modernos e simultâneos ao não-Brasil e ao não-brasileiro.

O esforço aqui é para demonstrar, portanto, que apesar de utilizar elementos teóricos condizentes com a noção de Martins sobre acumulação primitiva, não partilho com este autor de sua visão desenvolvimentista. Não partilho porque o desenvolvimento não existe sem não-desenvolvimento, sem aquilo que ele nega enquanto sua própria essência. O que é o tradicional senão aquilo que constitui, do ponto de vista lógico, a essência do moderno?

O atraso é a essência do progresso. Neste sentido, é necessário que se reproduza constantemente as determinações que possibilitam a naturalização do Capital. Esta reprodução dos determinantes é social e conta com diversos agentes, estatais e privados.

Do ponto de vista lógico, uma forma de consciência essencial para o capitalismo, e que se reproduz necessariamente enquanto forma de consciência determinante, é o fetiche da mercadoria (MARX, 2013). É a forma fetichista do valor (forma relativa = forma equivalente) que possibilita a realização das mais essenciais ilusões do capitalismo, entre as quais está a renda da terra.

A renda, de origem pré-capitalista, no capitalismo se constitui enquanto forma de apropriação de uma parcela de valor não pago ao trabalhador. A Renda da Terra é a parcela do valor que, aparentemente, é extraída da propriedade da terra, mas que, em sua essência, advém do caráter social do valor, de sua forma de expropriação e concentração e, portanto, nada mais é do que trabalho social médio e que, ao motivar e possibilitar a exploração do trabalho, se nos apresenta como elemento natural advindo da terra, ou da propriedade da terra, que é condição necessária de sua existência. Neste sentido, terra tem tanto valor em si quanto um pedaço de pão tem em si capacidade de se transmutar em Cristo.

Diferentes processos de constituição da propriedade constituem diferentes processos de produção e reprodução ampliada de capital. Em outras palavras, a história do capital é a história da propriedade e da produção social privada.

A propriedade da terra, no sentido legal e do ponto de vista lógico, em nada difere da propriedade de qualquer outro meio de produção. O incômodo presente nas discussões da economia política está associado essencialmente ao fato de que a terra não é, aparentemente, uma mercadoria, pois não é produto do trabalho. Porém, se levarmos em conta que a mercadoria é um produto social, essa mesma consideração não diz respeito somente à linha de produção, mas também ao surgimento de uma consciência mercantil, ou

seja, a mercadoria é tão material quanto abstrata e, a partir do momento que ela deixar de ser uma coisa, ela também deixa de ser outra, perdendo assim sua concretude. Esta declaração é emblemática, pois uma leitura equivocada do Capital pode levar à conclusão de que uma mercadoria só é mercadoria se for produzida por assalariados. Se assim fosse, como poderíamos compreender a escravidão e o regime de colonato, que representam relações de produção específicas, mas que só têm sentido quando compreendidas enquanto formas de exploração da força de trabalho e de produção de mercadorias? Como compreender as comunidades tradicionais, que estão necessariamente inseridas no modo de produção capitalista?

É a *propriedade privada*, social e historicamente produzida e legalmente garantida que possibilita a extração tanto da renda como do lucro (formas de apropriação do valor), que nesse sentido não diferem em nada uma da outra, já que ambas são produto do trabalho. Apesar de a renda da terra ser um empecilho para a livre iniciativa capitalista (MARX, 1981a) do ponto de vista do capitalista privado, individual, ela também se configura numa forma de extração e de acumulação de valor, em escala social.

A possibilidade de compreensão dessas discussões leva-nos ao questionamento de como se processam as mudanças entre as formas de trabalho que constituem o capitalismo contemporâneo, bem como se dá a relação de determinação complexa entre essas formas. Ademais, tais metamorfoses são complexas e engendram várias categorias de processos, bem como formas de violência econômica e extra-econômica. Estas formas de violência exercem grande influência enquanto pressupostos e determinantes da identidade dos indivíduos na sociedade moderna. É neste sentido que buscaremos traçar algumas reflexões sobre a identidade e a importância da representatividade enquanto elementos constituintes da juventude e do ser jovem na nossa sociedade.

3. Juventude, Identidade e Representatividade

“Se o preto de alma branca pra você
É o exemplo da dignidade
Não nos ajuda, só nos faz sofrer
Nem resgata nossa identidade”
(Jorge Aragão, **Identidade**)

A juventude vem sendo foco de diversas pesquisas e análises sobre os mais variados aspectos. Para alguns autores, a juventude é o grupo etário composto por jovens, que estariam inseridos no processo de ressocialização (VIANA, 2009). Portanto, a juventude seria tanto um período – o período da ressocialização –, quanto um processo – o próprio processo de ressocialização.

[...] a ressocialização, ou “socialização secundária”, é um momento na vida dos indivíduos da sociedade moderna na qual eles são preparados para realizarem uma integração completa na sociedade, tanto na esfera do trabalho quanto na esfera das responsabilidades sociais (VIANA, 2009, p.147).

Sendo assim, a *juventude* seria um conceito que definiria um processo de caráter majoritariamente social, totalmente diferente de *adolescência*, um conceito demasiado banalizado, de caráter primordialmente biológico, que se referiria a um conjunto de comportamentos que são, em muitos casos, analisados sob uma ótica patologizante (COIMBRA; BOCCO; NASCIMENTO, 2005).

Sem a pretensão de encontrar uma resposta definitiva nem oferecer uma verdade, temos preferido usar as termos jovem e juventude em vez de adolescente e adolescência, uma vez que podem não se referir estritamente a uma faixa etária específica, nem a uma série de comportamentos reconhecidos como pertencendo a tal categoria. Pensar em juventude pareceu até agora a melhor forma de trazer uma *intensidade juvenil* em vez de uma identidade adolescente quando pensamos no público com o qual trabalhamos [...] (COIMBRA; BOCCO; NASCIMENTO, 2005, p.7, grifos no original).

O modelo que compreende a juventude, a velhice, a idade adulta, etc., enquanto *fases da vida* é insuficiente. Segundo Oliveira (2006, p.211),

[...] esse modelo tende a desconsiderar a diversidade e a complexidade das biografias individuais, limitando desenvolvimento e amadurecimento

às fases anteriores à vida “adulta”. Ao mesmo tempo, entende o indivíduo adulto como um ser acabado, no sentido da aquisição de independência, desenvolvimento pessoal e maturidade.

Buscamos uma compreensão mais aprofundada sobre a juventude, compreendida aqui mais como um *estado de espírito socialmente determinado*, constituído sempre pelo *indivíduo* na simbiose com o *outro*. Nesse sentido, a juventude, bem como a infância e a fase adulta só se constituem na simbiose de um indivíduo com o outro e com sua sociedade. Destarte, parece que *não apenas uma fase da vida acaba quando começa a outra, mas que, no caso da juventude, esta só acaba quando começa a de outros*.

“O termo juventude, e a forma como esse período particular da vida é destacado, refere-se a uma construção social e cultural que varia historicamente [...]” (OLIVEIRA, 2006, p.210). Assim, ser jovem hoje não é como ter sido jovem mais de 40 anos atrás.

Já não é “[...] bastante compreender a juventude como o processo de transição para a vida adulta, mas é necessário apreender o seu universo de referências, pautado em valores que se vêm transformando, assim como a própria sociedade” (OLIVEIRA, 2006, p.21). A juventude é algo difícil de ser conceituada, mas não imperceptível ao indivíduo que a vive ou que deixou de vivê-la. Assim, jovem é aquele que se identifica enquanto tal, dentro de um grupo, frente a outros indivíduos. Segundo Oliveira (2006, p.215),

a auto-definição de cada um está na dependência das experiências pessoais, das trajetórias vividas individualmente. Nesse sentido, a categoria juventude dissolve-se, sendo fluida e remetida a um “estado de espírito” vivido por indivíduos de diferentes faixas etárias.

Com o advento da modernidade,

[...] o indivíduo pode considerar-se adulto, jovem ou adolescente ou imaginar-se fazendo parte de mais de um desses *status* ao mesmo tempo. Isso é possível tendo em vista que nós podemos ter várias vidas e percepções nas diferentes esferas das quais participamos, incluindo também mudar de orientação a todo momento, considerando-nos adolescentes, jovens e/ou adultos (OLIVEIRA, 2006, p.213).

A juventude tem início, aparentemente, quando o indivíduo já se sente preparado para iniciar, por si próprio, sua biografia. Nesse sentido, “às sociabilidades da tradição e da conformação institucional – família, vizinhança, relações de trabalho – opor-se-iam as sociabilidades eletivas, construídas pela vontade, nas interações sociais” (OLIVEIRA,

2006, p.216). É um caminho individual, muitas vezes adverso, cheio de instabilidades, incertezas e impermanências.

[...] A própria ideia de “moratória” da condição juvenil, como um período de espera e de suspensão para a realização de projetos ligados ao trabalho e às atividades vinculadas ao universo adulto, tem sido modificada. [...] Trata-se, agora, de uma noção que estaria ligada à **possibilidade diversificada de experimentação e vivência singulares**, em todas as esferas – trabalho, estudo, sexualidade –, de maneira diferente daquela do adulto. Isso implica a inclusão da diversão, do exercício do trabalho, mas com menos encargos e compromissos do que as pessoas que têm filhos e se casam; da disponibilidade para a experimentação, com vínculos menos definitivos – namoro, com mais liberdade e também alegria, graças ao maior vigor (OLIVEIRA, 2006, p.214, grifo nosso).

Portanto, o jovem é o sujeito que possui exatamente essa possibilidade de experimentar o novo e tem a oportunidade de vivenciar situações singulares. Em suma, “[...] a juventude define-se cada vez mais como uma fase de experimentação” (OLIVEIRA, 2006, p.214).

O importante a se frisar é que o jovem se constitui sempre em simbiose com o *outro*, seja este *outro* jovem como ele ou não. Destarte, um determinado sujeito é jovem até que ele não se reconheça e não seja mais reconhecido como tal. Para que isso aconteça, a relação com o *outro* é essencial.

O jovem é aquele que “[...] vive o novo, ajudando a construí-lo, diferenciando-se a partir da forma como, singularmente, o faz” (OLIVEIRA, 2006, p.21). Ser jovem é sempre ser em um determinado contexto histórico. Portanto, para compreendermos o que é ser jovem, faz-se necessário compreendermos quando se é jovem. E, enquanto construção social, ser jovem pode configurar-se também em um ser *político*.

Com o desenvolvimento da era moderna, o *indivíduo, livre e mobilizado*, nasce. “Nesse contexto de individualização crescente, os jovens seriam cada vez mais pegos nas formas contraditórias e múltiplas de socialização” (OLIVEIRA, 2006, p.217).

O fato de que as participações nos mundos sociais, tendo interesses, valores e racionalidades diferentes, possam ser contraditórias, faz reforçar a tendência à individualização e à singularização das atitudes e das experiências, **podendo resultar, por exemplo, em conflitos, especialmente interiores, e oscilações entre esses mundos, mas, ao mesmo tempo, em um enriquecimento da vida social** (OLIVEIRA, 2006, p.217, grifo nosso).

Frente a isso, ser jovem também pode configurar-se como uma escolha política, quando o sujeito decide se identificar a essa ou aquela juventude partidária, por exemplo. Nesse sentido, a possibilidade de uma identidade que surge – o *jovem quilombola* – pode conformar-se politicamente frente às condições que lhe sejam favoráveis ou que a torne imperativa, não necessariamente enquanto partido, mas fundamentalmente enquanto voz e bandeira de uma minoria que, decididamente, sofre. De acordo com Oliveira (2006, p.214),

com relação ao termo juventude [...], há possibilidade de que, estrategicamente, seja utilizado, por exemplo, no sentido de uma unificação, de uma identidade coletiva homogênea, especialmente em certas ocasiões de reivindicação, onde um recurso a um “nós” se impõe.

Por outro lado, fica uma incômoda questão: até que ponto o jovem é um sujeito marcadamente urbano? Até que ponto ele tem como pressuposto a negação do tradicional, ou seja, daquilo que o constitui enquanto sujeito moderno? Estas são questões fundamentais, do ponto de vista lógico, para que se possa compreender a amplitude e extensão do poder de determinação do jovem quilombola sobre seu próprio ser.

A modernidade, caracteristicamente marcada pela negação de certos elementos reconhecidos como sendo, por motivos essencialmente históricos e sociais, *tradicionais*, é marcada por uma temporalidade na qual, de fato, diversos tempos históricos convergem e, ao mesmo tempo, são ritmados pela reprodução ampliada do capital, o que produz maior ou menor quantidade de conflitos, variando caso a caso. Nas palavras de José de Souza Martins (2008, p.149), “a sociedade atual não é constituída de uma temporalidade única. O contemporâneo é a contemporaneidade dos tempos históricos, das vivências desencontradas porque situadas diferencialmente no percurso da História”. De acordo com o autor:

A noção de formação econômico-social é retomada por Lefebvre no preciso sentido da coexistência dos tempos históricos. E também no sentido de que nessa coexistência se encerra não o passado e o presente, mas também o futuro, o possível. Quais são as raízes estruturais dessa coexistência? O atraso do real em relação ao possível, o social em relação ao econômico. A própria exploração do trabalho, do homem pelo homem, se incumbe de sonegar ao homem, inclusive ao que explora, as condições materiais de seu desenvolvimento. Elas existem, mas desviadas da destinação de fazer do homem objetivo do próprio homem, empregadas

com outras finalidades que não o próprio homem (MARTINS, 2008, p.104).

Esse múltiplo de tempos históricos que convergem na “superfície” das ações cotidianas não é sem que os mais diferentes conflitos ocorram. Essa *pluralidade de tempos* e os *numerosos conflitos* que esta convergência promove são, a nosso ver, traços característicos da modernidade, sendo sua maior contradição a necessidade de um tempo homogêneo imposto pelo modo de produção capitalista – o tempo de trabalho social médio. Há, nesse sentido, um confronto entre o tempo do relógio (abstrato) e os tempos históricos (concretos), ambos de naturezas distintas.

No interior da sociedade e no interior de cada um agita-se a efervescência dessa coexistência de modos, mundos, relações, concepções, que não são contemporâneos. O que quer dizer que a contemporaneidade da superfície não corresponde às idades que coexistem e se negam reciprocamente, na recíproca necessidade (MARTINS, 2008, p.106-107).

O conjunto dessas reflexões aponta no sentido de que a juventude seja provavelmente o momento da vida humana no qual as contradições históricas presentes na modernidade se fazem mais perceptíveis no cotidiano de cada indivíduo, de forma a definir mais claramente seu posicionamento na sociedade enquanto sujeito social, político e econômico. Isto porque os jovens vivem mais intensamente essa pluralidade de tempos históricos nas mais diversas relações que eles estabelecem.

Essas considerações a respeito da multiplicação de socializações e do entrecruzamento dos mundos sociais coadunam-se com a apreensão de quais mundos da vida dos jovens (trabalho, escola, família, lazer, conjuntos musicais, etc.) merecem seu investimento e de que forma o fazem, quais suas práticas e como dão sentido a esses diversos mundos da vida na estruturação de sua identidade e na forma como significam o mundo que os cerca (OLIVEIRA, 2006, p.217).

Multiplicam-se, portanto, na sociedade moderna, as socializações, os encontros de distintas realidades. E o jovem sempre opta frente a essas realidades.

Enquanto construção social, o jovem é também uma *identidade*. A identidade é a *concepção de si mesmo* que se constitui a partir de processos psicossociais complexos, dentre os quais estão a *alteridade* e a *intersubjetividade* (SCHOEN-FERREIRA; AZNAR-FARIAS; SILVARES, 2003).

A formação da identidade recebe a influência de fatores **intrapessoais** (as capacidades inatas do indivíduo e as características adquiridas da personalidade), de fatores **interpessoais** (identificações com outras pessoas) e de **fatores culturais** (valores culturais a que uma pessoa está exposta, tanto globais como comunitários) (SCHOEN-FERREIRA, AZNAR-FARIAS, SILVARES, 2003, p.107, grifo no original)

A *alteridade* é uma “[...] realidade intra-social, ou seja, que é construída pelos atores sociais na dinâmica do devir histórico da sociedade e não evocada ocasionalmente diante das estranhezas” (SOUZA, 2003, s/p). Essa realidade *intra-social*, que é histórica também, pois é constituída a partir das relações que os indivíduos estabelecem entre si, produz geografias específicas que constituem uma *alteridade territorial*. “A **alteridade territorial** nos revela que não havia uma unidade territorial marcada pela homogeneidade de interesses, mas sim unidades díspares e heterogêneas, porém, indissociavelmente integradas em uma complexa rede sócio-espacial” (STRAFORINI, 2009, 161, grifo nosso).

A intersubjetividade é a relação recíproca marcada por uma forma de identificação entre sujeitos pertencentes a um mesmo universo identitário. Ela “[...] inclui tanto a compreensão do que está acontecendo na mente do outro quanto a emersão empática na experiência vivida” (PIVA *et al*, 2010, p.82).

A capacidade humana de idealização e planejamento aos poucos fez surgir um mundo social complexo, marcado pela *memória social*. A *memória biológica*, de curta duração, foi suplantada pela *memória social*, de longa duração. “[...] A característica da humanidade desenvolvida se refere ao fato de que as suas capacidades historicamente adquiridas se acumulam no mundo social e não mais no organismo biológico [...]” (SÈVE, 1989, p.161). A geografia de uma dada comunidade quilombola, enquanto produto de relações sociais específicas que se deram no decorrer de um processo histórico, faz parte da constituição dessa memória social. Em outras palavras, uma dada população quilombola só pode dizer quem é relativamente ao lugar em que ela está, ou seja, o seu território. Não há identidade que prescindia de uma geografia.

Nesse sentido, a memória individual ou de um determinado grupo social está para além da vida dos indivíduos propriamente ditos, pois a inserção em uma determinada sociedade determina que tais indivíduos sejam constituídos enquanto sujeitos sociais. Para isso, é preciso que esses indivíduos sejam educados dentro de um conjunto de símbolos, significados, regras, etc., ou seja, que eles possuam um vasto conjunto de noções,

conceitos e categorias que, a rigor, são mais *velhos* que eles, pois possuem uma história cuja origem antecede o indivíduo propriamente dito. Destarte, a existência humana não se limita à vida biológica de seus indivíduos, mas é fundamentalmente determinada pelo desenvolvimento histórico que culmina no presente de todas as sociedades. Ilustremos este raciocínio com dois exemplos.

Um exemplo que possa suportar nosso raciocínio se encontra na explicação da origem da expressão *quinto dos infernos*, comumente utilizada de forma ofensiva. Encontrada tanto na boca de crianças como na de adultos atualmente, sua origem parece obscurecida. Porém, o que mais nos interessa aqui é que esta origem se encontra recuada há mais de três séculos, quando os mineradores brasileiros foram obrigados a pagar o *quinto*, imposto que incidia sobre o ouro extraído no Brasil de então. Fica fácil entender que, nesse caso, um fenômeno social tem bases sociais que não se limitam na existência dos indivíduos que viveram no período da mineração.

Outro exemplo, esse muito mais próximo da nossa discussão, tem ligação com a questão do racismo. Não dá para apagar da história dos brasileiros o fato de nosso país ter sido um país de escravismo colonial. O escravismo participa da constituição de nosso presente tal como ele é hoje e, portanto, é inegável o fato de sermos filhos do escravismo e de toda a complexidade de fatos associados a ele. Desta forma, o racismo, que atinge as comunidades quilombolas de modo severo se torna uma questão complexa, pois não se trata apenas de algo que deve ser resolvido de forma a equiparar negros e brancos, mas de um fenômeno social que existe como se fosse natural, uma classificação das pessoas de acordo com sua cor de pele que remete, portanto, à escravidão e não à biologia. É importante deixar claro que o problema não é a classificação em si, mas a objetificação e a determinação social, pois ninguém nasce nem negro e nem branco, nem homem e nem mulher, nem heterossexual e nem homossexual. Todas essas categorias são produtos históricos, resultados de processos sociais diversos. É disso, e não menos, que se trata o racismo.

A identificação num dado grupo, portanto, diz respeito à objetificação do ser humano, em primeiro lugar. Por isso, uma suposta causa negra, no entorno da qual se reúnam pessoas que se identificam com ela, é importante no sentido da luta contra a violência e a discriminação que se abatem sobre os negros, mas essa identidade, o *ser negro*, está fundada em processos sociais, históricos e econômicos em relação aos quais os próprios integrantes da causa se opõem, conscientemente ou não. Esta contradição se

mostra cruel, pois indica que, a rigor, a superação da questão racial reside numa crítica à ontologia e, portanto, na negação do ser. Em outras palavras, o racismo só deixará de ser realidade quando esta forma de consciência racial deixar de existir, mas essa forma de consciência é determinante na sociedade moderna.

Assim, a luta nas comunidades quilombolas diz respeito ao racismo, mas diz respeito mais ainda ao processo de produção e reprodução ampliada de capital, como já apontado anteriormente.

São diversos os elementos sociais historicamente produzidos que compõe, portanto, a identificação de um dado grupo, tal como acontece nas comunidades da Poça e do Mandira. Há elementos de diferenciação externa (alteridade) e de reconhecimento interno (intersubjetividade), que mantêm a coesão do grupo. Esses elementos, classificados como raciais, tradicionais, camponeses, etc., são produtos de processos históricos, aos quais se juntam os novos elementos, de temporalidades distintas, trazidos pelos sujeitos mais jovens das comunidades.

A identidade *remanescente de quilombo* é uma identidade política criada legalmente, mas que possui uma base social riquíssima, graças a qual produz uma identificação tanto entre os sujeitos de uma comunidade quanto entre os sujeitos de comunidades distintas, o que se dá através do auto-reconhecimento, ou seja, da identificação com a luta política, a partir de elementos de alteridade e de intersubjetividade. De acordo com Diegues: “esse *auto-reconhecimento* é frequentemente, nos dias de hoje, uma *identidade construída* ou *reconstruída*, como resultado, em parte, de processos de contatos cada vez mais conflituosos com a sociedade urbano-industrial, e com os neomitos criados por estas” (DIEGUES, 2004, p.46, grifo no original).

No passado, a necessidade de um modo de produzir específico ligado à produção de excedentes tornava necessária a transmissão, através das relações familiares, de um *modus operandi*, de valores e de costumes que eram essenciais a esta forma de relação e às suas práticas agrícolas, o que, aliás, produzia também a consciência coletiva dessas comunidades quilombolas. Com a alteração para uma economia mais monetizada, profundas mudanças se processaram nessas comunidades, de modo que as novas dificuldades de viabilização econômica estão redefinindo os laços familiares pelo bem dos sujeitos mais jovens.

Ser jovem já implica, por si só, no reconhecimento de um ser genérico: o jovem. O estatuto da igualdade, presente quase que de forma inconsciente na nossa realidade, faz

com que muitas vezes pensemos ser iguais em relação ao outro, mas isso não nos torna mais iguais, nem do ponto de vista material, nem do ponto de vista da identidade. Paulistas, Sulistas, Nordestinos são todos seres humanos iguais (ser genérico), mas são todos diferentes entre si. O jovem quilombola é jovem como qualquer outro jovem, mas é singularmente diferente – e é isto que o torna um *jovem de uma comunidade remanescente de quilombo*. É preciso valorizar esta identidade, que é uma especificidade da identidade *remanescente de quilombo*, sobre a qual repousa o futuro das comunidades quilombolas e de seus sujeitos.

Os jovens quilombolas reconhecem a si como remanescentes de quilombo. Uma possibilidade de uma maior unidade entre esses jovens, a partir das já constituídas relações de alteridade e intersubjetividade que existem entre eles, é sua autoafirmação como *jovens remanescentes de quilombo*.

Se a moda de viola, o fandango e o forró, elementos típicos da sociabilidade dos sujeitos mais velhos da comunidade, foram substituídos pelo funk entre os jovens, se eles acessam a internet, assistem TV e jogam videogame, isso não os torna menos quilombolas. O ser quilombola é um ser político – e só o é porque é moderno.

É evidente que nenhuma cultura tradicional existe em estado puro. Assim, um determinado grupo social portador de cultura tradicional, como a caiçara do litoral de São Paulo, pode apresentar modos de vida em que suas características básicas estejam presentes, com maior ou menor peso em razão, sobretudo de maior ou menor articulação com o modo de produção capitalista dominante; ou seja, as populações e culturas tradicionais se acham hoje transformadas em maior ou menor grau (DIEGUES, 2004, p.40).

Evitar a emigração dos jovens quilombolas é, portanto, essencial. Deles depende o futuro de sua comunidade. Se as novas oportunidades conquistadas com o reconhecimento desta como remanescente de quilombo facilitar a saída do jovem, e não sua permanência, como era de se esperar, isso levará ao envelhecimento da comunidade, que as poucos pode desaparecer.

A partir dessas reflexões, buscaremos refletir nos próximos capítulos sobre as comunidades quilombolas da Poça e do Mandira, principalmente sobre a condição de ser dos jovens quilombolas dessas comunidades na sociedade brasileira contemporânea.

4. Sobre a Comunidade de Remanescentes de Quilombo da Poça

4.1. Localização e Situação Socioeconômica da Comunidade: pequena análise crítica

A região do Vale do Ribeira possui significativa concentração de uma variedade de populações tradicionais, como os quilombolas. “[...] A origem dos primeiros negros na região remonta à mineração do século XVI, e, sobretudo, ao plantio de arroz, que teve seu ápice no século XIX [...]” (SOUSA, 2011, p. 172).

Além dos quilombos formados com a Abolição da Escravatura, em 1888, muitos outros quilombos foram constituídos em meio às crises econômicas pelo qual passaram muitos fazendeiros do Vale, não só do ouro e do açúcar, mas também de outras atividades econômicas. Assim, a história quilombola no Ribeira remonta ao período pré-abolicionista, em muitos casos, reporta-se ao século XVIII (SOUSA, 2011, p.172).

O artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988 possibilitou o reconhecimento legal da posse das terras dos remanescentes de quilombo, tornando-se um dispositivo valioso na luta contra a expropriação das terras quilombolas que havia se intensificado na década de 1970 na região do Vale.

O dispositivo constitucional n. 68, reabrindo a possibilidade de assegurar a terra até então possuída sem revestimento titular, para aquelas parcelas da população rural, passíveis de serem classificadas na categoria legal de “remanescentes”, emerge como possibilidade única, pela via institucional, de contornar a expropriação, recompor seus arranjos e redefinir-se como sujeitos sociais (PAOLIELLO, 2009, p.232).

A comunidade da Poça localiza-se próxima à margem direita do Rio Ribeira de Iguape, na porção sul do Estado de São Paulo, entre os municípios de Eldorado e Jacupiranga (figuras 2 e 3).

Em 2008, a Poça tornou-se a 22ª comunidade quilombola reconhecida pelo estado de São Paulo. O RTC [Relatório Técnico-Científico], instrumento científico utilizado para reconhecimento dos quilombos, foi realizado e aprovado pela Fundação ITESP após conclusão dos estudos feitos pela antropóloga Maria Celina Pereira de Carvalho, que finalizou o RTC da Poça em dezembro de 2006, reconhecendo 41 famílias como

descendentes de escravos fundadores do quilombo. Após essa conclusão, o processo nº 140/07 já dava seu parecer a favor do reconhecimento do quilombo no bairro rural da Poça. Todavia, embora já houvesse, em 2007, o reconhecimento por parte do secretário da Justiça e Defesa da Cidadania, Luiz Antonio Marrey, o RTC só foi aprovado oficialmente em 2008, sendo publicado no diário oficial na simbólica data de 13 de maio (SOUSA, 2011, p.175).

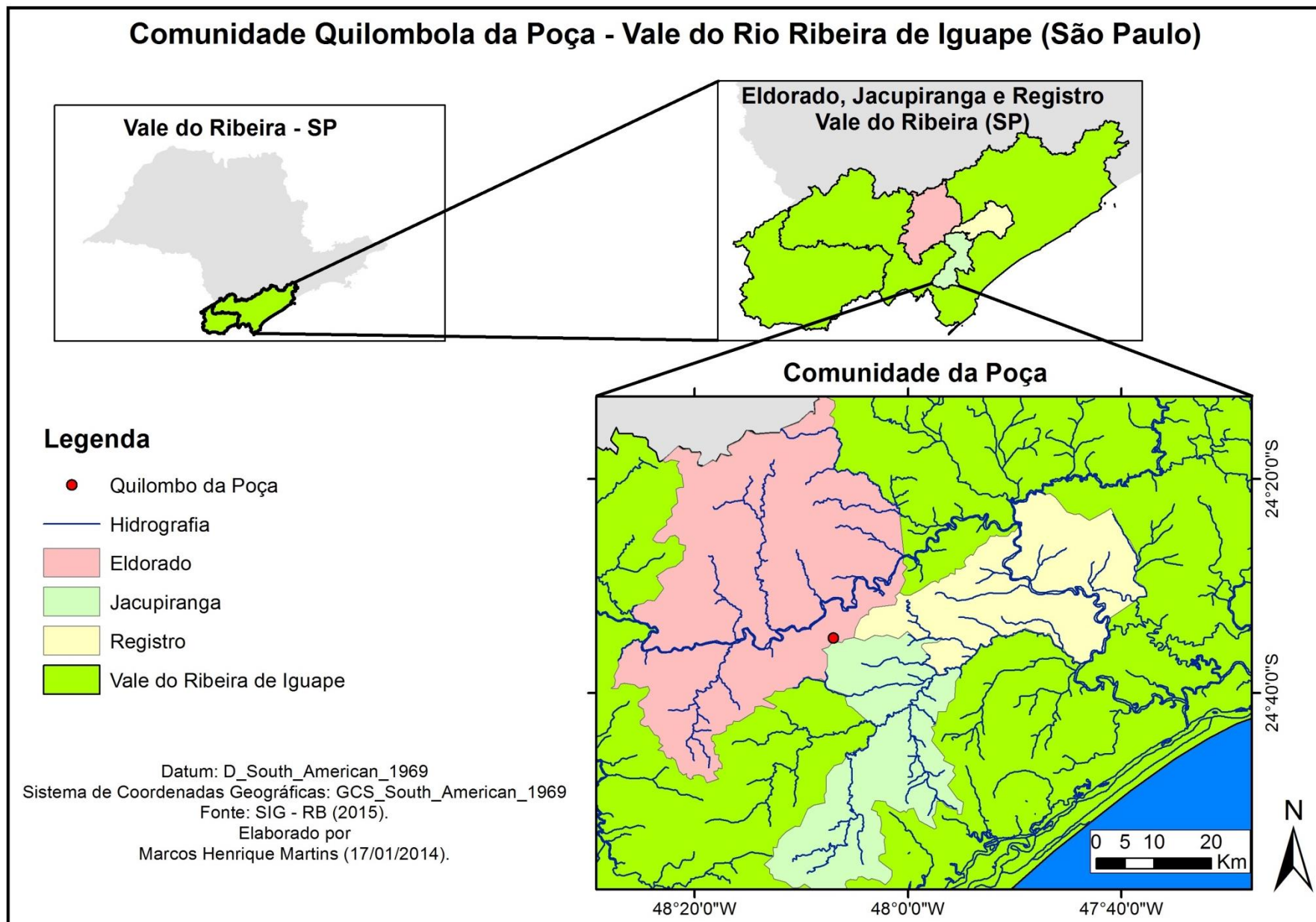


Figura 2 – Localização da Comunidade de Remanescentes de Quilombo da Poça.

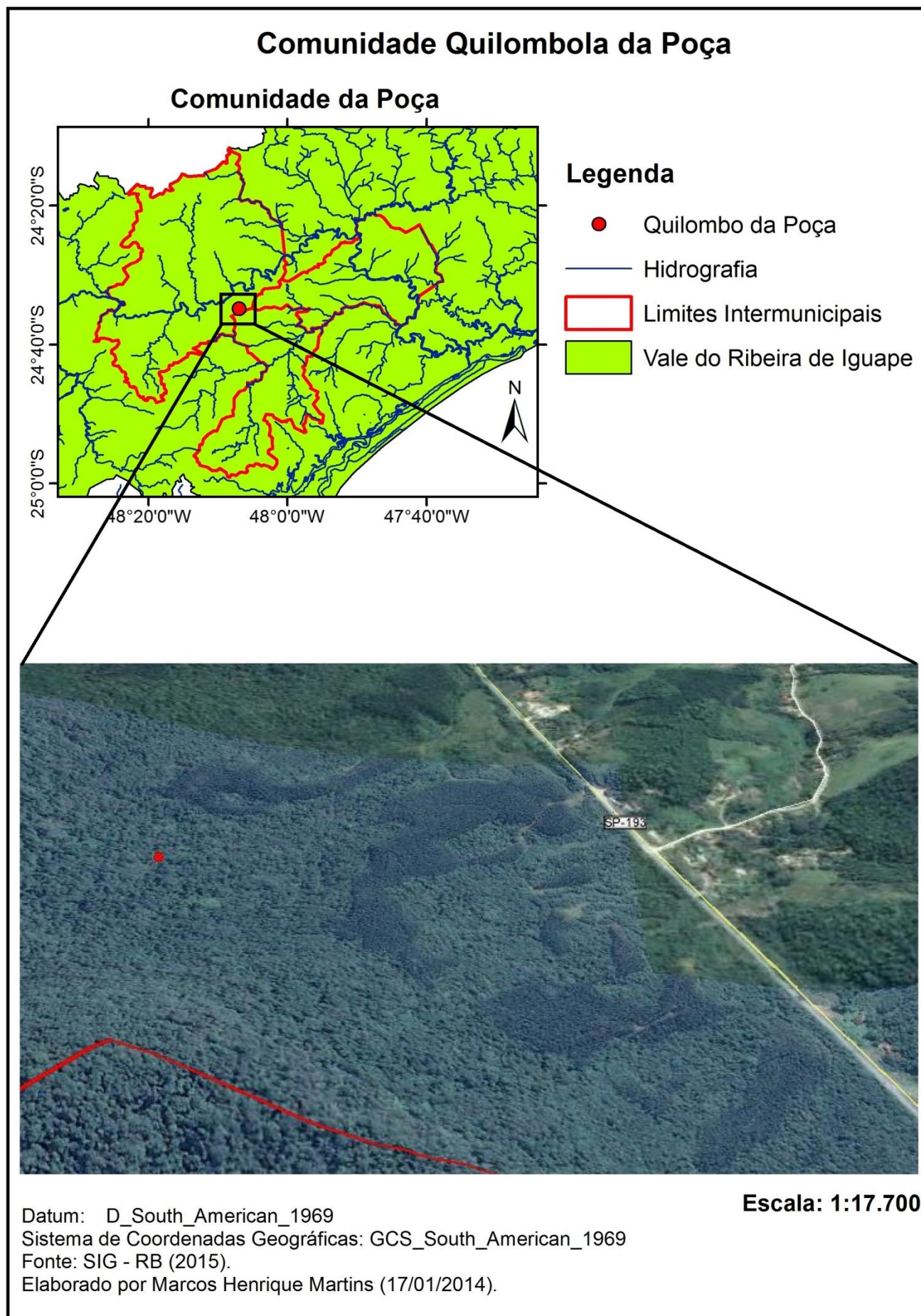


Figura 3 – Localização da Comunidade Quilombola da Poça (Imagem de Satélite – Google Earth). Elaborado por Marcos Henrique Martins (09/04/2015)

Ainda de acordo com Sousa (2011, p.171, grifo no original),

a comunidade de Poça é formada por 41 famílias, que vivem basicamente do plantio de banana, havendo ainda 37 famílias de “*terceiros*” – famílias de moradores que chegaram depois e que não são descendentes dos fundadores. A maioria dos *terceiros* chegou depois da década de 1970 quando o Estado realizou uma regularização fundiária emitindo títulos individuais de propriedade a alguns quilombolas mais antigos de Poça. Essa titulação gerou uma especulação imobiliária na comunidade, assim, diante de dificuldades econômicas e de posse de títulos individuais, muitos venderam suas terras para *terceiros*.

As condições sociais, históricas e econômicas por detrás da implantação da banana interferiram significativamente na dinâmica produtiva da comunidade, atraindo *terceiros* para a região e provocando, conseqüentemente, a redução considerável do território que era ocupado pelos antigos moradores da Poça. “Conforme pode ser observado no RTC da comunidade, feito pelo ITESP (2006), esse processo se desenvolveu de tal maneira que atualmente a maior parte do território está sob o monopólio dos terceiros que o utilizam para a produção da banana” (MACEDO; LIMA; SUZUKI, 2011, p.8).

Segundo a Agenda Socioambiental de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira do Instituto Socioambiental (SANTOS; TATTO, 2008), 44,7% das terras da comunidade quilombola de Poça estão ocupadas pelo cultivo de banana, 25,71% pelas matas e 24,15% por pastagens, somando um total de 94,56% das terras do quilombo.

A bananicultura se proliferou mais rapidamente na região em questão principalmente após a criação da BR-116, mais precisamente na década de 1960 e, desde então, ela é predominante na paisagem. No Quilombo da Poça, quando questionado sobre o porquê do cultivo da banana, Senhor José esclareceu:

Ah, começou isso aí porque o arroz, o feijão, o milho nós só plantávamos uma vez no ano, né? Eu criei meus filhos todos com lavora da roça. Eu num comprei um quilo de arroz pra dar de comer aos meus filhos. Era o feijão, era o arroz, a mandioca, a batata. Então isso eu num comprava. Eu estava lá comendo arroz velho, aproveitando arroz da lavora nova, e com pilha de saco de arroz dentro de casa. Eu mandava pilhas de dois, de três, quatro sacos de arroz que era pra arrumar algum sal. Mas só que o senhor colhia aí 60, 70 sacos de arroz, em casca, ia vender, [mas] não dava quase nada. E naqueles tempos, onde começo mais a banana foi Miracatu.

Muita gente daqui ia trabalhar lá, porque a banana dava dinheiro. Aí também começou a plantar por aqui (informação verbal)⁴.

A economia desse passado ao qual se refere o Sr. José é um exemplo do que José de Souza Martins (1997) chamou de *economia de excedentes*⁵. O Sr. José plantava para sobrar e as relações que ele estabelecia com o mercado eram apenas acessórias, para assim obter, a partir da troca, aquilo que ele não podia produzir. Segundo o Senhor José, não havia necessidade de comprar quase nada, exceto o sal. Mas “a banana dava dinheiro”. Dinheiro esse que se tornaria cada vez mais fundamental para a permanência dos indivíduos na comunidade, principalmente após o fortalecimento da especulação imobiliária na década de 1970, mesmo período em que o Governo do Estado forneceu o título de propriedade da terra a alguns dos moradores que, pressionados por terceiros, acabaram por vender suas terras (SOUSA, 2011). Destarte, a economia de excedentes, praticada até então, passou a ser insuficiente, do ponto de vista dos quilombolas, não sendo mais satisfatório, do ponto de vista econômico, plantar o arroz, o feijão e o milho. Era preciso tornar esses produtos mais rentáveis e, como eles não davam dinheiro na mesma proporção que a banana viria a dar, operou-se a metamorfose da produção desses gêneros diversos para a monocultura da banana.

Portanto, a comunidade da Poça, no Vale do Ribeira de Iguape paulista, passou, no decorrer da sua história, de uma economia de excedentes para uma economia predominantemente mercantil baseada na produção da banana. Nessa transição, o que se observa fundamentalmente é a mudança dos sujeitos que se apropriam do excedente produzido: se na economia de excedentes é o próprio produtor, com a mercantilização massiva da produção entram em cena outros sujeitos sociais, como o *atravessador*, por exemplo.

A construção da BR-116 acarretou profundas mudanças na Poça no que se refere tanto à relação com a terra quanto do ponto de vista da consciência que se produz a partir dessa relação.

O investimento que o Estado Brasileiro realizou na construção da rodovia foi um investimento feito por toda a sociedade numa determinada região do país. Houve, portanto, a imobilização de uma certa proporção de valor nessa região feita pelo conjunto da sociedade, através do Estado, o que acabou por promover não apenas uma maior

⁴ Informação fornecida pelo Senhor José, no Quilombo da Poça, em 29/03/2013.

⁵ Não se deve confundir economia de excedentes com economia de subsistência.

integração nacional, mas a valorização das terras que se encontravam no raio de atuação da rodovia. Em outras palavras, houve um investimento direto na Região do Vale do Ribeira e esse investimento aumentou a margem de *valor* que se poderia obter caso se desejasse realizar alguma atividade produtiva, do tipo agrícola por exemplo, na região. E foi exatamente isso que aconteceu no caso da banana.

Além do mais, a BR-116, como componente do *tecido urbano*, não nos interessa apenas do ponto de vista de sua morfologia e das relações físicas que ela possibilita estabelecer com a cidade, mas também pelos novos símbolos, significados, sonhos, dificuldades, esperanças, valores, etc. que ela comporta. “[...] O interesse do ‘tecido urbano’ não se limita à sua morfologia. Ele é o suporte de um ‘modo de viver’ mais ou menos intenso ou degradado: a *sociedade urbana*” (LEFEBVRE, 2008, p. 11, grifo no original).

Trazidas pelo tecido urbano, a sociedade e a vida urbana penetram nos campos. Semelhante modo de viver comporta **sistemas de objeto e sistemas de valores**. Os mais conhecidos dentre os elementos do sistema urbano de objetos são a água, a eletricidade, o gás (butano nos campos) que não deixam de se fazer acompanhar pelo carro, pela televisão, pelos utensílios de plástico, pelo mobiliário “moderno”, o que comporta novas exigências no que diz respeito aos “serviços”. Entre os elementos do sistema de valores, indicamos os lazeres ao modo urbano (danças, canções), os costumes, a rápida adoção das modas que vêm da cidade. E também as preocupações com a segurança, as exigências de uma previsão referente ao futuro, em suma, uma racionalidade divulgada pela cidade. **Geralmente a juventude, grupo etário, contribui ativamente para essa rápida assimilação das coisas e representações oriundas da cidade** (LEFEBVRE, 2008, p. 11-12, grifo nosso).

O nosso esforço de compreensão, portanto, caminha no sentido tanto do entendimento das relações econômicas e sociais como da produção e reprodução do modo de vida quilombola.

Desde 1988, com o artigo 68 dos Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal, que declara: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, as populações quilombolas conquistaram o direito constitucional à propriedade coletiva de suas terras. Mas esse direito fundamental tem sido negado a essas populações, como se pode constatar no fato, por exemplo, de que de 28 comunidades reconhecidas no estado de São Paulo, apenas seis comunidades tenham recebido os títulos

de suas terras até hoje: Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Pilões, Maria Rosa e Galvão, todas elas do Vale do Ribeira de Iguape, que conta com 21 das 28 comunidades reconhecidas até o momento no estado: “no Vale do Ribeira a situação não é diferente, o movimento quilombola local aponta 66 comunidades, sendo 21 reconhecidas oficialmente até momento, e destas, somente seis com títulos homologados pelo poder público” (SILVA; TATTO, 2013, p.7).

O conjunto de oportunidades conquistado no meio caminho entre o reconhecimento e a titulação pelos quilombolas mostrou-se decididamente ineficientes para a manutenção dos territórios quilombolas. Somado às dificuldades de viabilização do quilombo da Poça e à atuação dos atravessadores, o que se pode observar é o empobrecimento da comunidade, bem como a saída dos jovens remanescentes de quilombos, que pode provocar, nos próximos anos, uma redução significativa e o envelhecimento da população da Poça.

O reconhecimento de um quilombo pela Fundação Palmares, por exemplo, torna possível que seus sujeitos tenham acesso a certos programas do governo destinados especificamente às populações quilombolas, a financiamentos no banco, a garantia de permanência no local, etc., além de que o próprio processo de reconhecimento acaba por demandar um esforço coletivo que torna a comunidade mais bem guardada politicamente, com a criação de uma Associação de Moradores (figura 5), por exemplo. Esses esforços apresentam uma duplicidade: podem tanto *fortalecer* a comunidade econômica e politicamente, como também podem servir como uma espécie de catalizador e *acelerar a saída* de parcela dos sujeitos da comunidade, que partem em busca de *melhores condições de vida*.

Tal situação se torna ainda ficar mais complexa quando os sujeitos moram na comunidade e trabalham fora, seja no campo ou na cidade. Isto porque essa relação pode causar a redução do *habitar* em *habitat* (LEFEBVRE, 2008), promovendo a fragmentação do espaço social, de vivência coletiva, da comunidade.

Muitas famílias tentam evitar empregar a mão de obra de seus filhos que estão estudando para que eles possam ter uma educação melhor do que os pais tiveram. Dessa forma, os conhecimentos tradicionais ficam apagados e só são rememorados nas falas dos sujeitos mais velhos. Predomina então a educação das escolas públicas e estaduais, cujo conhecimento é fundamentalmente urbano; de um urbano que é simplificada o que nos diz Marx (1981b): uma tentativa de supressão do rural.

Esse processo de “supressão” é negativo no sentido dialético, ou seja, o urbano não existe sem o não-urbano. Em outras palavras, o rural, enquanto forma de negação do urbano na sociedade moderna, faz com que tudo aquilo que configura o urbano negue, enquanto condição de seu ser, aquilo que necessariamente o configura enquanto ser: o rural. Esse mesmo raciocínio une, do ponto de vista lógico, o moderno e o tradicional, contraditória e necessariamente.



Figura 5: Sede da Associação de Moradores do *Quilombo da Poça* (LIMA; SOUZA; SUZUKI, 2009, p.3).

Segundo Diegues, as populações tradicionais possuem “[...] uma verdadeira ‘tradição visual’ e a produção do conhecimento se dá através dela. Aprende-se vendo como os outros fazem, sobretudo os mais velhos e experientes” (DIEGUES, 2001, p.4).

Somado aos fatores econômicos, políticos e sociais, a morte da tradição visual prejudica radicalmente as antigas práticas produtivas de base familiar, voltadas para a produção de uma economia de excedentes. A partir daí, a comunidade sofre uma especialização que, no caso da Poça, está associada ao cultivo da banana. O que ocorre, então, não se deve fundamentalmente ao abandono da pequena policultura, ou mesmo à adoção de uma economia essencialmente mercantil, mas **aos processos e elementos expropriatórios que são a base e o norte dessa transição**. Nesse sentido, ao menos dois

elementos são essenciais para a compreensão da situação em destaque: 1) o processo emigratório e 2) a atuação dos atravessadores.

Inicialmente voltados à policultura, os moradores da Poça passaram a sofrer forte pressão pelos fazendeiros que expandiam suas terras na região, restringindo a quantidade de terras ocupadas e a diversidade produtiva (SOUSA, 2011), o que conduziu para uma maior dependência com o mercado urbano, sobretudo nas mediações realizadas com as pequenas cidades de Eldorado e Jacupiranga, mas, também, com Registro, a capital regional que possui, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), aproximadamente 55.000 habitantes⁶. Assim, a partir dos anos 1940/1950, foi se expandindo o cultivo da banana, inserindo seus produtores em redes de comercialização muito exploratórias, com a presença de intermediários que compram a produção local e a revendem nos grandes centros comerciais de São Paulo e Curitiba, capitais dos Estados de São Paulo e Paraná, principalmente, distantes, aproximadamente, 250 Km da comunidade.

Dos 1.400 hectares que conformavam as terras originalmente ocupadas pelo patriarca da comunidade, Joaquim da Costa Campos, 1.116,16 são requeridos para delimitação a partir do reconhecimento da comunidade como quilombola, em 2008, pelo Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP), o que, ainda, revela-se bastante restritivo para a reprodução das 41 famílias que compõem a comunidade, segundo o relatório técnico-científico (CARVALHO, 2006), ou dos 65 moradores da comunidade (SANTOS; TATTO, 2008).

O processo de reconhecimento da comunidade da Poça como quilombola não foi fácil e, ainda hoje, esta comunidade não obteve o título de propriedade coletiva de suas terras, a despeito de um laudo antropológico que reconheceu o território da Poça em 2008 como sendo o espaço de vida de uma comunidade de ancestralidade afrodescendente.

O conflito pela demarcação das terras do quilombo da Poça se faz presente, sobretudo, no destino que será dado às terras da comunidade que pertencem atualmente a proprietários que não se reconhecem e nem são reconhecidos pela comunidade como remanescentes de quilombo: essas terras devem ser expropriadas pelo Estado para, posteriormente, serem oficialmente concedidas aos quilombolas. O espaço dos afrodescendentes da comunidade da Poça está, portanto, fragmentado pela presença de terceiros que não são reconhecidos como pertencentes à comunidade.

⁶ IBGE CIDADES. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br>>. Acesso em 04 set 2014.

Aparentemente, as novas oportunidades conquistadas nos últimos anos com o reconhecimento da comunidade da Poça como sendo constituída por remanescentes de quilombo apresentam um caráter contraditório: ao mesmo tempo em que buscam garantir a permanência dos moradores, acabam por facilitar a saída dos indivíduos mais jovens da comunidade.

Com o processo de urbanização que vem se processando na comunidade da Poça, especialmente entre os anos de 2000 e 2013, acelerado devido à atuação dos sujeitos mais jovens da comunidade, a emigração tem se tornado opção aparentemente viável de realização desses indivíduos enquanto sujeitos sociais.

De acordo com o gráfico 1, relativo à composição populacional da comunidade da Poça, de 10 emigrantes existentes, 6 eram do sexo feminino e 4 do masculino. Oito desses emigrantes saíram da comunidade após 2004, principalmente entre os anos de 2010 e 2013, período no qual ocorreram 5 saídas. Destes emigrantes, apenas um, que havia saído em 1974, retornou à comunidade (no ano de 2013), mas relatou que iria permanecer na Poça por um período curto de tempo por não estar mais “acostumado com o lugar” (informação verbal)⁷, já que havia morado e trabalhado por muito tempo na cidade de São Paulo.

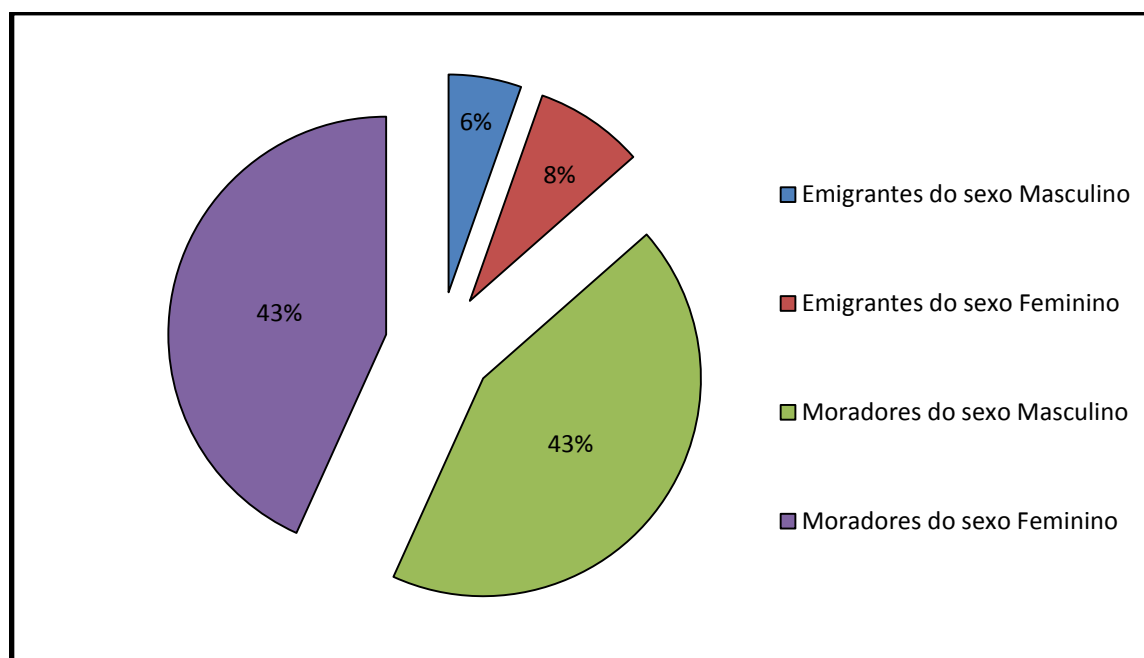


Gráfico 1: Proporção entre o número de emigrantes e o número de moradores (por sexo).

⁷ Conversa informal ocorrida no dia 25 jun. 2013 com o Senhor Antônio da Costa.

Os jovens quilombolas que emigraram nos últimos anos têm ocupado várias áreas, principalmente atividades do setor de serviços, como atendentes em lojas, serventes de pedreiro, telefonistas, garçons, e do setor secundário, como operários, predominando as atividades de baixa remuneração. Em geral, esses sujeitos têm migrado para cidades próximas do Quilombo (onde o custo de vida é mais baixo) ou para os grandes centros de Curitiba e São Paulo.

A decisão de migrar para alguma dessas cidades é tomada, pelos jovens, com base em vários fatores, sendo que um dos mais importantes é o indivíduo já possuir algum parente ou amigo que possa auxiliá-lo na cidade de destino.

Quando questionado sobre o que faria após terminar os estudos, um de nossos entrevistados, um jovem de 17 anos de idade, respondeu: “eu pretendo sair da comunidade e procurar emprego” (informação verbal)⁸. O mesmo nos informou que gostaria de morar em Curitiba, com a irmã que já havia deixado a comunidade quilombola e agora trabalhava de atendente. Outros dois jovens, um de 19 anos e outro de 17, também possuíam irmãos que haviam emigrado da comunidade, um dos quais trabalhava em um mercado numa pequena cidade e outro em um restaurante em Curitiba.

Um dos moradores mais velhos da comunidade da Poça relatou-nos também que:

[...] o jovem, ele trabalha de dia, rala a noite pra ir estudar. Fica na escola, estuda desde sete até meia-noite, até chegar em casa. Agora estudar e fazer esforço pra estudar pra depois fica sofrendo aqui no mato? Então ele [o jovem] diz: “é melhor pegar meu rumo enquanto eu estou novo aqui” (informação verbal)⁹.

Pode-se concluir, portanto, que as condições econômicas desfavoráveis em que vivem os jovens quilombolas, somadas às atividades de baixa remuneração em que são empregados nas cidades faz com que esses indivíduos habitem as regiões dessas cidades que são comumente destinadas à grande parcela dos imigrantes e à população mais pobre em geral. Nas pequenas cidades essas regiões encontram-se geralmente mais distantes de seus centros comerciais, enquanto que nas metrópoles como São Paulo são as áreas degradadas dos centros comerciais, os conjuntos habitacionais e os bairros dormitórios que recebem seja os jovens quilombolas, seja a grande massa de migrantes que para aí se dirigem diariamente.

⁸ Informação fornecida em 27/06/2013.

⁹ Informação fornecida em 29/03/2013.

Houve uma mudança significativa nas práticas produtivas do quilombo da Poça, nos últimos 40 anos, segundo os relatos dos moradores mais antigos. No passado, a necessidade de um sistema de produzir específico ligado à *economia de excedentes* tornava necessária a transmissão, por meio das relações familiares, de um *modus operandi*, de valores e de costumes que eram essenciais a esta economia e às suas práticas agrícolas, o que, aliás, produzia também a consciência coletiva desses quilombolas. Com a alteração para uma *economia mercantil*, profundas mudanças estão se processando na comunidade da Poça. Nessa transição, o que se observa fundamentalmente é a mudança dos sujeitos que se apropriam do excedente produzido: na economia de excedentes é o próprio produtor quem se apropria ao menos de uma parcela da riqueza excedente; ao contrário do que ocorre com a mercantilização massiva da produção, quando entram em cena outros sujeitos sociais, como os *atravessadores*, por exemplo, que são os apropriadores principais deste excedente atualmente. Quanto a esses agentes, o Sr. José é categórico ao afirmar:

É que nós só trabalhamos com atravessador. Você sabe que peixe pequeno no meio de traíra não se cria. Não se cria. Nós só lidamos com atravessador. [...] Agora estão gritando que deu uma alta, mais num tem [banana]. É uma fruta, é uma lavoura, que o produtor que lida com banana é quando não tem vergonha mesmo. Porque é um negócio que ela não segura a coisa. Segurar segura. [Mas] Não dá dinheiro pra nós. [Por]Que nós não temos um ponto certo pra gente entregar. Ter um caminhão aí pra gente, uma estufa pra entregar. Porque dar dinheiro dá. A banana dá dinheiro. Dá dinheiro. Porque – por barato que seja – é uma lavoura que dá diariamente. [...] Só que o custo dela bate na capela [é alto]. Que come a gente, come (informação verbal)¹⁰.

As alterações advindas da mudança da economia do excedente para a economia mercantil ainda não provocaram a total desvalorização das relações familiares, que são a base do modo de vida quilombola. Porém, as dificuldades de viabilização econômica da comunidade da Poça estão enfraquecendo os laços familiares em favor dos mais jovens. Frente a essas dificuldades, o caminho encontrado pelas famílias é a emigração desses indivíduos.

Se as novas oportunidades conquistadas com o reconhecimento da Poça como remanescente de quilombo facilitar a saída do jovem, e não sua permanência, como era de

¹⁰ Informação fornecida pelo Senhor José, no Quilombo da Poça, em 29/03/2013.

se esperar, isso levará ao envelhecimento da comunidade, que aos poucos pode desaparecer.

O jovem quilombola, quando atua como migrante e vai se empregar nas cidades, tornando-se mão de obra, *capital variável*, ele o faz sem antes em sua vida ter necessariamente dependido do salário para *sobreviver*, pois nem ele e nem seus pais eram assalariados. Até então, sua vida era a materialização do trabalho da comunidade (trabalho necessário + trabalho excedente, este apropriado como *fatura*), que era apropriado por esses sujeitos a partir das relações estabelecidas com a família, com os amigos e com a comunidade como um todo.

Com a inserção do jovem quilombola no mercado de trabalho, quem irá se apropriar do valor produzido pelo trabalho desses sujeitos, no fim do processo, não será mais a comunidade quilombola, mas o empregador, pois enquanto mercadoria-força de trabalho, seu valor e utilidade já estão determinados para além do domínio da comunidade.

Em resumo, pode-se dizer que, enquanto quilombola, estes jovens se produzem e reproduzem para atuar como força de trabalho e, atuando como força de trabalho, ele garante sua sobrevivência enquanto jovem quilombola. Porém, o saldo da emigração é cada vez mais negativo para a comunidade, já que o salário arremetido pelos jovens migrantes é sempre menor do que o valor que ele produz enquanto força de trabalho ou do valor que ele produziria se trabalhasse na própria comunidade.

No caso da comunidade da Poça, não é apenas o trabalho excedente, o valor a mais produzido e que serviria para o fortalecimento da comunidade, que é expropriado nas relações que os quilombolas estabelecem com o mercado, mas também o trabalho necessário, legando profunda miséria e significativas dificuldades socioeconômicas a esses sujeitos. Nesse sentido, a ação do atravessador é também um elemento do processo de produção de capital, pois ele extrai o valor que está materializado nas mercadorias que são produzidas pelos quilombolas. Nesse caso, quem se apropria de grande parte do valor produzido pela comunidade não é o quilombola, mas o atravessador, como pode ser observado no relato abaixo:

E dá um lucro grande tudo pro atravessador. Porque você pode ver bem. Um quilo de banana hoje, eu estive vendo em Eldorado ontem, por exemplo: um quilo de banana prata [está] R\$3,90, a nanica R\$2,90, sabendo que uma caixa estamos vendendo por cinco, seis. Você vê, com cinco quilos de banana dá pra vender uma caixa de banana, que dá quase trinta quilos. Dá vinte e cinco quilos uma caixa. Tem caixa que os caras

pesam aí que dá trinta quilos. Você vê pelo lucro deles. Ele [atravessador] que venda a caixa de trinta quilos a dois reais o quilo, que seja, ele vai ganhar o que? Sessenta reais. Enquanto ele paga cinco aqui pro produtor. Com trinta dias ainda. Dá um cheque de trinta dias. Quando não volta o dinheiro ainda. Porque o feirante só paga à vista pra quem leva pra ele. Tudo o que o feirante recebe lá é à vista. Chegou lá, descarregou, “tá aqui o dinheiro” (informação verbal)¹¹.

O atravessador é o sujeito que, possuindo um meio de transporte de carga, como um caminhão, por exemplo, compra a banana dos produtores que não possuem tal meio e vende a um preço maior em um local determinado. Se o atravessador paga cinco reais por uma caixa de vinte e cinco quilos de banana e vende cada quilo a dois reais, mesmo depois de descontado o custo do frete (gasolina, etc), seus ganhos ainda são exorbitantes, se comparados aos dos próprios produtores do fruto, ou seja, os quilombolas, neste caso.

O valor materializado em banana, primeiramente, e em dinheiro, ao fim do processo, é apropriado não pelos quilombolas, mas pelo detentor do veículo de transporte. Essa fatia de “gelatina de trabalho humano abstrato” poderá se transformar em meios de produção ou em outras mercadorias diversas ao final do processo, mas não mais pertencentes aos quilombolas.

Destarte, enquanto a migração promove o êxodo dos jovens quilombolas, ela também é um mecanismo de expropriação de riqueza, de fartura, tanto quanto a ação do atravessador o é. O valor expropriado será incorporado ao processo produtivo seja na forma de força de trabalho (jovens quilombolas), seja na forma de meios de produção (propriedade) ou na de bens de consumo (outras mercadorias). Assim, o que se pode perceber é que tanto a migração como a atuação dos atravessadores são fenômenos extremamente negativos para a comunidade da Poça, mas que pertencem aos processos mais amplos de *(re)produção de capital* e *mobilização do trabalho*, ambos essenciais para a manutenção da reprodução ampliada de capital.

A transição de uma economia de excedentes para uma economia marcadamente mercantil, como foi observada no decorrer da história da comunidade da Poça, não é um processo meramente sintomático. O que se observa, no decorrer dos anos, é uma alteração da relação da comunidade com a cidade. Essa relação com a cidade, hoje, é mais complexa que a do passado, pois, além das mercadorias que eram habitualmente compradas (sal e tecidos essencialmente – aquilo que a comunidade não poderia produzir), há também

¹¹ Informação fornecida por Donizete, no Quilombo da Poça, em 29/03/2013.

marcado processo de expropriação e efetiva mobilização da força de trabalho, especialmente a dos sujeitos mais jovens da comunidade. Neste sentido, faz-se necessário compreendermos a extensão, dinâmica e efeitos desses processos entre os jovens quilombolas da comunidade da Poça.

4.2. *Sobre os Jovens Quilombolas da Poça*

Com a entrada, na Poça, de diversos elementos característicos do processo de urbanização nos últimos anos, principalmente entre os jovens, a migração tem se tornado opção aparentemente viável de realização desses sujeitos enquanto atores sociais. Tal opção é uma das ligações existentes entre o cotidiano desses sujeitos e o processo mais amplo da mobilidade do trabalho, já apontado por nós.

O importante dessa interpretação é que, vivendo em sociedade, a existência de cada sujeito não se limita a ele próprio e, por isso, essa mesma existência é tão difícil de ser explicada, pois exige que recuperemos a origem da consciência dos indivíduos e a forma como ela foi produzida. Nesse sentido é que surgem questões importantes: como os indivíduos de uma pequena comunidade, como a Poça, se identificam entre si? Como eles compuseram um conjunto de elementos intersubjetivos identificáveis entre si? Como eles se distanciam dos outros grupos sociais? Em suma, como se dá a relação sociedade-natureza?

É importante observar que, nos últimos 40 anos, houve uma mudança lenta e significativa nas práticas produtivas do quilombo da Poça. Em primeiro lugar, isso não significa que a história da comunidade tenha sido apagada e que as *tradições* tenham sido esquecidas, pois a história, apesar de ser material em seu suporte, é social em sua base: “todo o destino histórico da humanidade provém do fato de que a base histórico-social tomou progressivamente o lugar da base biológica, doravante reduzida ao papel de suporte” (SÈVE, 1989, p.161). Isso quer dizer que, grosso modo, a existência humana não se limita à vida biológica de seus indivíduos, mas é fundamentalmente determinada pelo desenvolvimento histórico que culmina no presente de todas as sociedades.

Houve também, em relação às mudanças relativas às práticas produtivas da comunidade, uma metamorfose determinante-determinada das relações estabelecidas por esta com a cidade. Se anteriormente a cidade era apenas um mercado de bens de consumo para a comunidade (e apenas de alguns bens de consumo específicos), com a

complexificação das relações observada na história da Poça, a cidade parece ter ampliado suas funções, tornando-se para a comunidade o que sempre foi para a sociedade moderna: mercado de bens de consumo, de bens de produção e de força de trabalho, meio e objeto da reprodução ampliada de capital e parte essencial do processo de produção de capital.

A emigração dos jovens, bem como a atuação dos atravessadores, especialmente quando compreendidas como fenômenos imbricados, apresentam grande risco para o futuro da comunidade. No gráfico a seguir, que apresenta a composição populacional da comunidade da Poça, pode-se observar um número relativamente maior de idosos e de crianças, e um número proporcionalmente menor de jovens e adultos. Esse gráfico aponta para o envelhecimento da comunidade, acarretado, sobretudo, pela emigração dos jovens quilombolas.

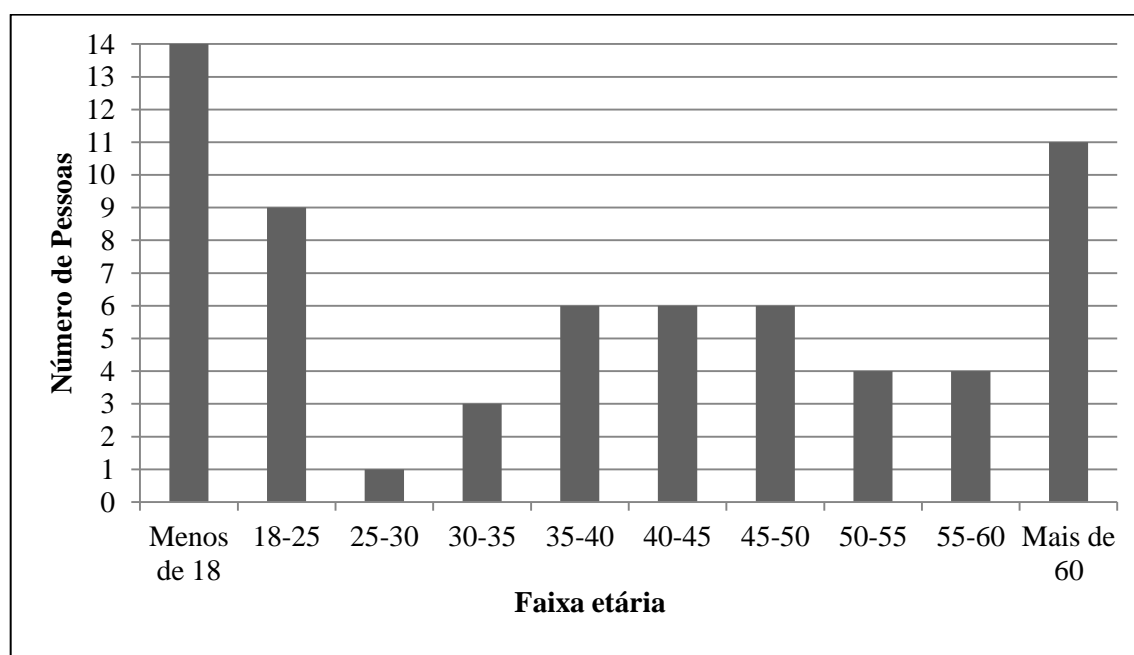


Gráfico 2: Composição populacional da comunidade de remanescentes de quilombo da Poça, por faixa etária.

Além da emigração dos jovens, a influência da mentalidade urbana advinda da cidade, especialmente aquela associada à educação e aos meios de comunicação mais modernos, como o rádio, a televisão e a internet, tem sido cada vez mais presente e significativa. Das famílias abordadas no quilombo da Poça, apenas uma não possuía aparelho de TV – e esta mesma família era a única ainda a habitar uma casa de pau-a-pique na comunidade. Os programas televisivos mais assistidos entre os remanescentes de quilombo da Poça são, predominantemente, as novelas, pelas mulheres e crianças; os

telejornais e os jogos de futebol, pelos homens, e os desenhos e os filmes das sessões vespertinas, pelas crianças. A comunidade toda tem acesso gratuito à internet no barracão da Associação de Moradores, porém esse acesso é limitado às famílias devido à maior ou menor distância a que suas casas se encontram deste barracão. No geral, são as crianças e os jovens que mais acessam a internet, principalmente para fazer os deveres de casa e para navegar nas redes sociais.

De acordo com José de Souza Martins (2008, p.94),

A cotidianidade é, justamente, o tempo em que o íntimo e o familiar são invadidos por essa dilaceração, pela percepção falseada, deformada, mutilada. O íntimo e o familiar está invadido pelo público, pela manipulação da percepção: a televisão, o rádio, o telefone, a internet, portanto, pelo adverso, pelo seu oposto.

O cotidiano, nesse sentido, não é banal, um momento simplório da história, mas a mediação entre a História e a vida, entre os grandes feitos e o homem simples imerso no seu dia-a-dia, no trabalho e nas relações sociais que estabelece.

O cotidiano tende a ser confundido com o banal, com o indefinido, com o que não tem qualidade própria, que não se define a si mesmo como momento histórico qualitativamente único e diferente. E também com o doméstico e íntimo, com o rotineiro e sem história. O cotidiano aparece, portanto, como uma excrescência da História (MARTINS, 2008, p.89).

Neste sentido,

[...] O cotidiano não é o meramente residual, como pensavam os filósofos, mas sim a mediação que edifica as grandes construções históricas, que levam adiante a humanização do homem. A História é vivida e, em primeira instância, decifrada no cotidiano (MARTINS, 2008, p.125).

A televisão, bem como o rádio e a internet são, reconhecidamente, elementos de integração nacional. A forma como a opinião transmitida nesses meios é apreendida depende das particularidades históricas de cada sociedade que tem acesso a ela. De qualquer modo, particularmente no caso das emissões televisivas brasileiras, os monopólios tendem a produzir uma homogeneização da opinião pública, ou ao menos um maior ocultamento de questões essenciais, como é a questão agrária. A própria televisão

entra na vida dos quilombolas trazendo elementos novos e complexos, promovendo mudanças significativas no modo de pensar e ver o mundo desses sujeitos.

Por outro lado, a escolarização tem tido também um papel importante na emigração dos jovens quilombolas. Neste sentido, vale recordar a crítica poética de Brecht sobre os Tubarões capitalistas:

Naturalmente haveria também escolas nas gaiolas. Nessas escolas os peixinhos aprenderiam como nadar em direção às goelas dos tubarões. Precisariam saber geografia, por exemplo, para localizar os grandes tubarões que vagueiam descansadamente pelo mar (Bertold Brecht, 2013)¹².

Essa leitura poética deve ser entendida também como crítica ao papel do Estado no capitalismo, apontando para a função da educação na conformação deste. Mais do que isso, a homogeneização, pelo menos do ponto de vista legal, do conteúdo ensinado nas escolas públicas tende a promover um rompimento da sociedade em dois universos: um urbano e outro rural, como se isso procedesse em acordo com a “realidade dos fatos”. O problema é que, antes de se constituir como universos separados, *urbano* e *rural* representam, do ponto de vista social, econômico e político, um conjunto significativo de *relações*. Destarte, não há campo sem cidade, nem urbano sem rural e vice-versa.

Partindo do ponto de vista da identidade, o que há de fundamentalmente distinto no campo e na cidade são modos de vida que se associam ora mais ao universo das relações marcadamente urbanas, ora mais ao universo das relações marcadamente rurais. Porém, o que define esse conjunto de relações como sendo urbanas ou rurais são os processos históricos que deram origem a essas relações e os elementos que estão associados a esses processos históricos. Ademais, é muito difícil definir o que seja urbano ou rural nos dias atuais. De qualquer forma, existe um embate político, pelo menos aparente, empreendido contra os elementos que são identificados como sendo marcadamente rurais, sejam esses elementos um sotaque, um costume, certos hábitos alimentares, a família extensa, etc. A educação tem um papel fundamental nesse processo.

Disponibilizamos aqui (gráfico 3) alguns dados, sobre a escolarização da comunidade da Poça, relativos aos sujeitos maiores de 17 anos que já tenham, pelo menos momentaneamente, parado de estudar. Esses dados são importantes por indicar a

¹² BRECHT, Bertold. *Se os Tubarões fossem Homens*. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/brechtantologia.htm#tubaroes>>. Acesso em 02 set. 2014.

escolaridade atingida, por faixa etária, pelos quilombolas, demonstrando um aumento dos níveis de escolaridade atingidos nos últimos anos.

Dos 64 moradores da comunidade quilombola da Poça, 11 (17%) têm 17 anos ou menos e estão, portanto, cursando regularmente ou o ensino fundamental ou o ensino médio, e 53 (83%) já pararam de estudar e/ou são analfabetos. Apenas uma pessoa cursava o ensino superior em uma instituição particular.

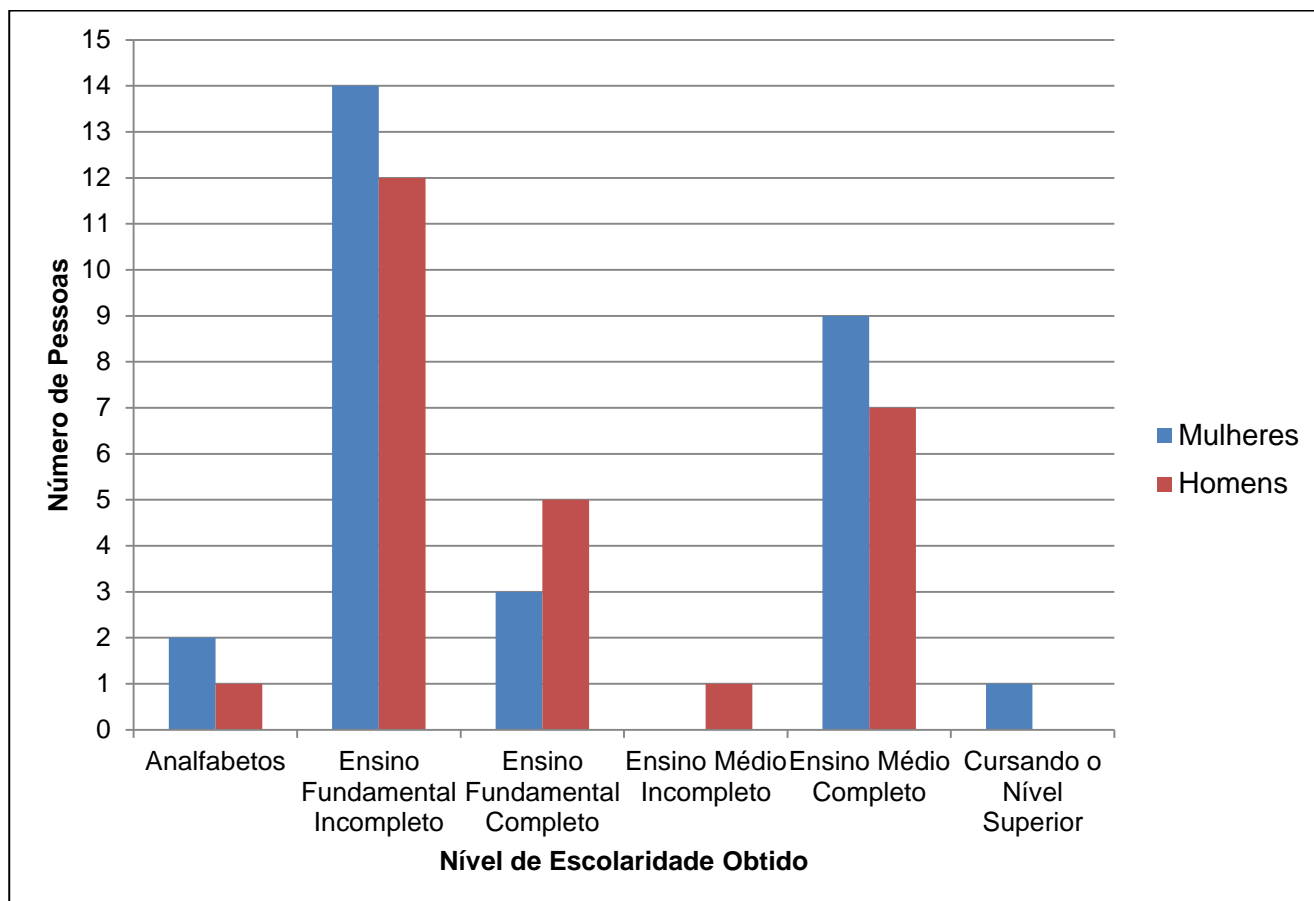


Gráfico 3: Nível de escolaridade obtido pelos sujeitos maiores de 18 anos, por sexo.

Como se pode observar no gráfico 3, entre os indivíduos maiores de 18 anos, 3 eram analfabetos, 26 declararam não ter concluído o Ensino Fundamental, 8 possuíam o Ensino Fundamental completo, apenas um não tinha concluído o Ensino Médio enquanto outros 15 já haviam concluído e um cursava o nível superior em uma instituição particular de ensino. Não se notam grandes diferenças entre homens e mulheres quanto ao nível de escolaridade.

O gráfico 4 indica uma tendência bastante interessante: enquanto parte significativa dos sujeitos mais velhos (acima de 35 anos) não chegaram nem a concluir o Ensino

Fundamental – e se tiverem acesso a ele foi porque a comunidade já possui, desde há muito, uma escolinha com os primeiros ciclos desse nível de ensino – a maior parte dos sujeitos mais jovens (até 35 anos), possuem o Ensino Médio Completo. E muitos desses jovens, segundo as respostas dos nossos questionários, têm ao menos o desejo de cursar algum tipo de ensino técnico.

Os três únicos analfabetos da comunidade possuíam mais de 55 anos. Devemos levar em consideração também a questão do analfabetismo funcional. Apesar de não realizarmos esse tipo de pormenorização, essa é, provavelmente, uma realidade entre muitos dos sujeitos da comunidade, especialmente os mais velhos.

Não houve relatos de projetos, programas, trabalhos e/ou atividades que tivessem sido desenvolvidos pelas escolas frequentadas pelos remanescentes de quilombo que dissessem respeito à comunidade destes e nem sobre à realidade sociocultural do Vale do Rio Ribeira do Iguape, onde existe a maior concentração de populações remanescentes de quilombo reconhecidas do Estado de São Paulo.

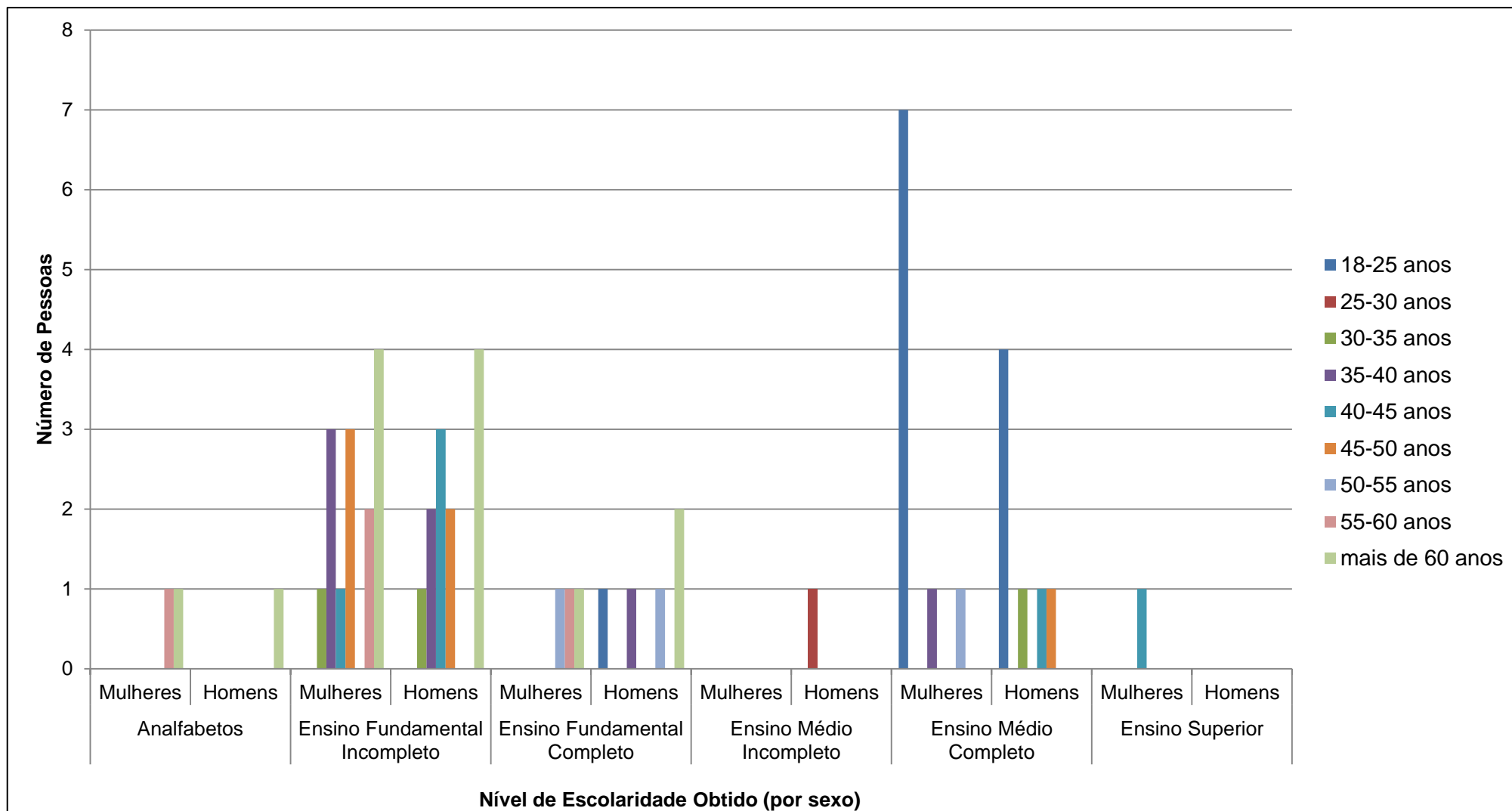


Gráfico 4: Escolaridade por faixa etária e sexo dos integrantes maiores de 18 anos.

A partir das pesquisas de campo, foi possível ainda dividir os moradores da comunidade da Poça, de acordo com suas ocupações, em sete grupos diferentes, conforme o gráfico 5.

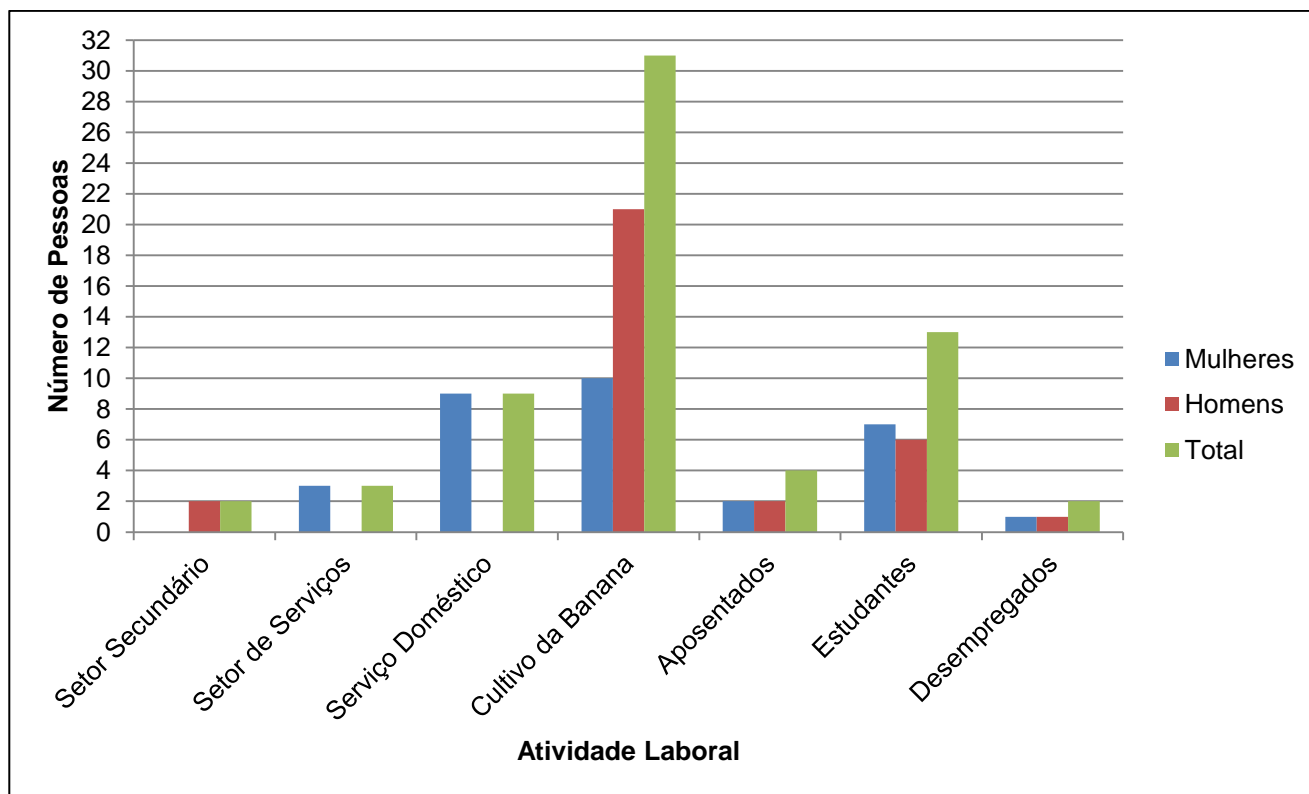


Gráfico 5: Os moradores da Poça e suas ocupações, por sexo.

Grande parte dos remanescentes de quilombo da Poça (48%) trabalha no cultivo da banana, uma atividade que é majoritariamente masculina, apesar da participação de várias mulheres nessa atividade – sempre como *ajudantes* dos seus maridos. Por outro lado, os serviços domésticos é um encargo exclusivamente feminino. As mulheres também são as únicas a realizarem trabalhos no setor de serviços – são três delas, na verdade: uma costureira, uma professora e uma agente de saúde. Empregados no setor secundário, que moram na comunidade, há somente dois homens, como se pode observar no gráfico. O número de aposentados é pouco significativo (4 pessoas) e o de estudantes representa 20% dos moradores da comunidade. Dois moradores da comunidade, que constituem atualmente um casal, estão desempregados. O homem deste casal havia emigrado da Poça em 1974 e retornado em 2013 e, segundo nos informou, não espera permanecer por muito tempo na comunidade.

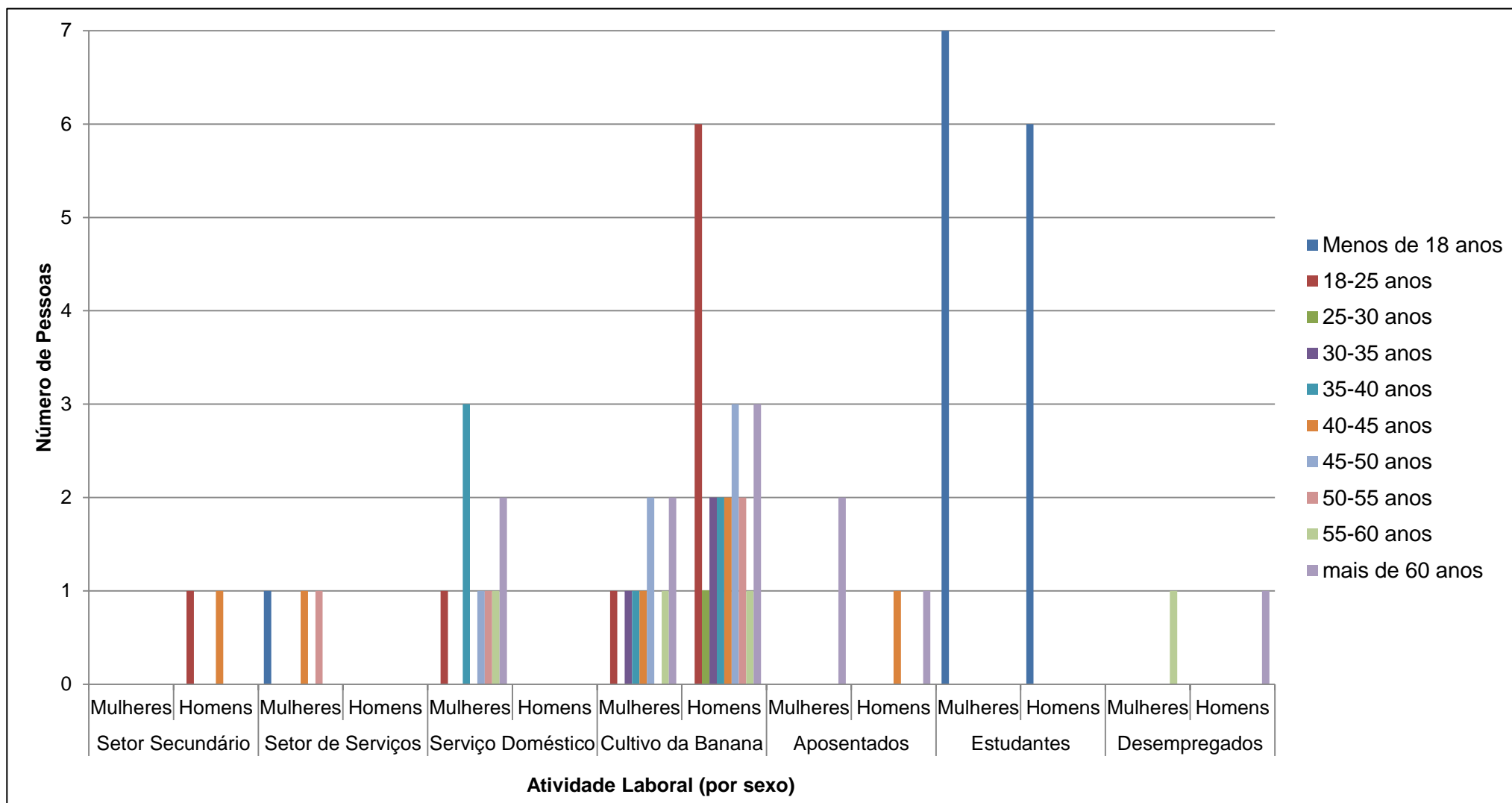


Gráfico 6: Ocupação, por sexo e faixa etária, dos moradores do quilombo da Poça.

O gráfico 6 apresenta a distribuição dos moradores da Poça, por sexo e faixa etária, conforme suas ocupações. É interessante notar a participação significativa dos jovens no cultivo da banana (gráfico 7). Porém, essa atividade econômica é bastante deficiente na comunidade da Poça, como já observado. Os jovens que se envolvem no cultivo da banana sentem-no como um encargo do qual eles precisam ser libertados, e esses jovens buscam essa libertação em outras atividades, conforme as oportunidades se lhes apresentam.

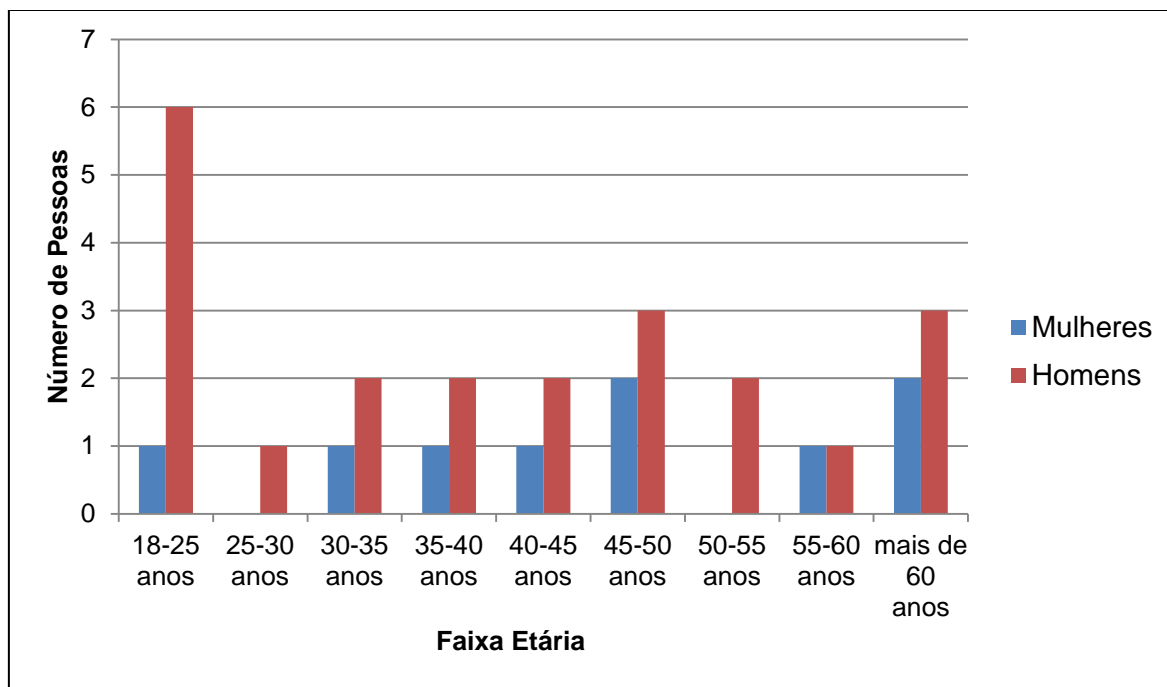


Gráfico 7: Sujeitos envolvidos no cultivo da banana, por sexo e faixa etária.

Metade dos sujeitos envolvidos com a bananicultura tem entre 30 e 55 anos, com uma concentração de mão-de-obra na faixa etária de 18 a 25 anos (23%). Cerca de 71% dos indivíduos envolvidos nessa atividade são do sexo masculino.

O conjunto das nossas reflexões leva-nos a crer que as novas oportunidades conquistadas com o reconhecimento da comunidade da Poça como sendo constituída por quilombolas apresentam um caráter contraditório: ao mesmo tempo em que buscam garantir a permanência dos moradores, acabam por facilitar a saída dos indivíduos mais jovens da comunidade. Isso porque essas novas oportunidades são elementos dos processos de (re)produção de capital e de mobilização do trabalho, sem deixarem de ser contraditoriamente expressão da resistência quilombola.

A comunidade da Poça, portanto, estabelece relações e está associada a processos mais amplos que os que podem ser observados dentro da comunidade. A luta pela posse da

terra, bem como a permanência de seus indivíduos passam pelos processos de mobilização do trabalho e de (re)produção de capital. Observa-se uma complexificação das relações estabelecidas pela comunidade, principalmente com a cidade. Tais relações e processos são determinantes para o seu futuro e compreendê-los, portanto, é uma ação não mais que necessária e não menos que fundamental.

4.3. *Urbanização e Sociabilidade no Quilombo da Poça*

O fato de muitos jovens do quilombo da Poça realizarem a maior parte dos estudos em Eldorado e a influência que o universo repleto de elementos reconhecidos como urbanos acaba por exercer sobre eles produzem desejos, sonhos, vontades distintas daquelas que aparentemente movem o modo de vida reconhecido como tradicionalmente quilombola. Muitos jovens migraram e, em busca de *melhores oportunidades*, foram se empregar nas cidades, proletarizando-se.

Segundo Klaas Woortmann (2009, p.217), “a migração de camponeses não é apenas consequência da inviabilização de suas condições de existência, mas é parte integrante de suas próprias práticas de reprodução. Migrar, de fato, pode ser condição para a permanência camponesa”. Como se pode perceber, a migração parece ser, na visão do pesquisador, condição para a permanência do campesinato e constitui, portanto, uma de suas características determinantes. Porém, não se observa isso de forma geral na massa do que os autores consideram como “campesinato”. Para muitos quilombolas, migrar é sinal de precariedade, de necessidade, como se pode perceber na seguinte fala de Donizete:

Eles têm [os jovens] vontade sim [de voltar a morar no Quilombo da Poça]. Meu filho mesmo, ele tem vontade de voltar um dia que a coisa der uma melhorada aqui; ele tem vontade de voltar a morar aqui de novo, ele mesmo fala. Se um dia melhorar as coisas e o Incra olhar pra nós também, [se] conseguirmos melhorar, esse pessoal vai querer voltar sim, com certeza (informação verbal)¹³.

De todos os quilombolas que haviam emigrado da comunidade nos últimos anos, não houve relato de nenhum retorno, segundo os entrevistados. A decisão de migrar parece ser tomada pensando-se mais no âmbito da sobrevivência individual do que na do coletivo, como forma de garantir a própria reprodução, independentemente da do grupo em si.

¹³ Informação fornecida por Donizete, no Quilombo da Poça, em 29/03/2013.

Longe do idealismo, o individualismo se faz cada vez mais presente nessas comunidades. Individualismo esse que, apesar de fetichista, é um artifício para a manutenção da própria sobrevivência, mas que não se limita a isso.

[Se] você for inventar de falar isso aí [fazer o mutirão] pra muitos, ele olha bem pra tua cara assim: “eu vou lá ajudar limpar o seu e quem é quem é que limpa o meu?” Não vamos longe. Eu tenho um genro lá, eu falei: “eu já estou velhão meu filho, você podia pegar a escada e ensacar esses cachos de banana pra mim”. Ele olha pra minha cara assim: “velho, eu vou ensacar pra você e quem é que faz o meu?” (informação verbal)¹⁴.

Nesse sentido, fica prejudicada a sociabilidade do bairro rural, ou comunidade da Poça, de acordo com as concepções de Antonio Candido, segundo o qual

[...] **um dos elementos de sua caracterização** [do bairro rural] **era o trabalho coletivo**. Um bairro poderia, desse ângulo, definir-se como **o agrupamento territorial, mais ou menos denso, cujos limites são traçados pela participação dos moradores em trabalhos de ajuda mútua**. É membro do bairro quem convoca e é convocado para tais atividades. A obrigação bilateral é aí elemento integrante da sociabilidade do grupo, que dessa forma adquire consciência de unidade e funcionamento (CANDIDO, 2009, p.193, grifo nosso).

Outro elemento essencial para a sociabilidade do bairro é a vida lúdico-religiosa, um “[...] complexo de atividades que transcendem o âmbito familiar, encontrando no bairro a sua unidade básica de manifestação” (CANDIDO, 2009, p.196). “Sob esse aspecto poderíamos definir o bairro [...] como o **agrupamento mais ou menos denso de vizinhança, cujos limites se definem pela participação dos moradores nos festejos religiosos locais**” (CANDIDO, 2009, p.196, grifo nosso).

Para Antonio Candido, portanto, o bairro é

[...] o agrupamento básico, a unidade por excelência da sociabilidade caipira. Aquém dele, não há vida social estável, e sim o fenômeno ocasional do morador isolado, que tende a superar este estágio, ou cair em anomia; além dele, há agrupamentos complexos, relações mais seguidas com o mundo exterior, características duma sociabilidade mais rica. Ele é a unidade em que se ordenam as relações básicas da vida caipira, rudimentares como ele. É um *mínimo social*, equivalente no

¹⁴ Informação fornecida pelo Senhor José, no Quilombo da Poça, em 29/03/2013.

plano das relações ao *mínimo vital* representado pela dieta [...] (CANDIDO, 2009, p.199, grifo no original).

Destarte, se não há ajuda mútua, compromete-se a sociabilidade característica do bairro rural. É o que se observa na Poça e o que se verifica pelo relato do Senhor José.

Scoles observa que as comunidades rurais amazônicas estão passando, nas últimas décadas, por transformações nos processos de reprodução social e cultural devido a alguns fatores que ele mesmo enumera:

- [...] 1) contatos cada vez mais frequentes com as sociedades urbanas comportam maiores necessidades de dinheiro (compra de produtos de consumo, maiores gastos em educação, saúde etc.);
- 2) mudanças nas necessidades sentidas pela comunidade, em parte graças à maior exposição aos estilos de vida urbano ocidental, tais como o uso de rádio e televisão;
- 3) maior variabilidade causada pela integração ao sistema comercial de mercado, com redução da independência e maior ameaça sobre a segurança alimentar;
- 4) erosão do conhecimento local como consequência da imposição de modelos produtivos mais intensivos e destruição de ecossistemas (SCOLES, 2009, p.175)

Diegues também observa que “a expansão da educação primária, com manuais que são produzidos para uso em áreas urbanas, a disseminação do rádio e de televisão acabam sendo responsáveis pela crescente uniformização da linguagem” (DIEGUES, 2004, p.31).

Sobre o contato com o “universo urbano”, Scoles chama atenção para a influência exercida por este sobre os jovens de Itacoã:

[...] existem indícios de um possível papel desestruturador que essa proximidade urbana possa exercer na vida sociocultural de Itacoã, especialmente entre os mais jovens, ao levar modelos urbanos a realidades rurais e gerar novas necessidades, apenas alcançáveis por meios monetários, precisamente em um espaço geográfico com grandes dificuldades de obtenção de recursos econômicos (SCOLES, 2009, p.176).

Em relação à comunidade da Poça, pode-se afirmar que a relativa facilidade de acesso à cidade, à educação no meio urbano e aos meios de comunicação contemporâneos acaba por gerar o mesmo conflito. O saldo dessas transformações é a migração dos jovens

para a cidade em busca de *melhores condições de vida*. Sobre o assunto, Renata Medeiros Paoliello (2009, p.246) afirma:

[...] a desvinculação, total ou parcial, de membros das famílias relativamente ao patrimônio, pela limitação das áreas de expansão, pela divisão hereditária, pelo acesso ao assalariamento e aos serviços, à atividade não-agrícola, à educação e ao emprego urbano, abertos especialmente para as novas gerações, **reforça a incorporação de valores e práticas urbanos, ampliando as referências culturais.**

A incorporação desses valores e práticas modificam os hábitos tradicionais da comunidade que, muitas vezes, são tratados como obsoletos pelos sujeitos mais jovens. Para Carlos Rodrigues Brandão (2009, p.50), os *homens do campo*

[...] mais do que tudo, lamentavam a perda de costumes “dos antigos”, como as trocas solidárias de bens (prendas), de serviços (mutirões) e de sentidos de vida, vividas em dias de festas feitas através do trabalho coletivo, ou dias de trabalho coletivo vivido como festa. Tempos já então regidos por trocas de produtos por dinheiro e mesmo de trabalho por dinheiro (pagamento). Mas tempos em que eram ainda frequentes as trocas solidárias de produtos por produtos (as diferentes modalidades de escambo) e as reciprocidades de trabalho por trabalho.

Percebe-se isso nas falas do Senhor José, nas quais as formas de ajuda mútua e as festividades dos tempos passados retomam seu brilho:

Então era assim [o mutirão, que na Poça é chamado de puxirão]: hoje é sexta-feira, amanhã é sábado, né? Então, [...] sábado passado, eu convido todos os meus amigos [daqui da Poça] que conheçam ele [o indivíduo que será privilegiado com o puxirão] e outros lá fora também que são todos amigos da gente. Então eu junto uns 15, 20 até 25 homens e boto no mato aí pra roçar. Quando for à noite... [gesto de dança] (informação verbal)¹⁵.

Sai o almoço com comida boa; sai o café de duas horas [...]. À noite, pode vir, se você for casado, tiver filhas (se tiver filha é melhor) [pode vir mesmo assim]. Você pode andar de passarinho [paquerar] pras outras famílias. Todo mundo janta, come... Depois de tudo com *pandúio* cheio [de todos estarem satisfeitos], aí o forró velho come solto (informação verbal)¹⁶.

¹⁵ Informação fornecida pelo Senhor José, no Quilombo da Poça, em 29/03/2013.

¹⁶ Informação fornecida pelo Senhor José, no Quilombo da Poça, em 29/03/2013.

Antonio Candido reforça a importância social dessas atividades:

A necessidade de ajuda imposta pela técnica agrícola, e sua retribuição automática determinavam a formação de uma rede ampla de relações, ligando os habitantes do grupo de vizinhança uns aos outros e contribuindo para a sua unidade estrutural e funcional. Esse caráter, por assim dizer inevitável de solidariedade aparece talvez ainda mais claramente nas formas espontâneas de auxílio vicinal coletivo (CANDIDO, 2009, p.194).

Porém, Scoles ressalta muito bem o fato de que “essas manifestações de reciprocidade nos trabalhos da lavoura são atualmente menos frequentes e sem tanta importância simbólica na vida social da localidade [Itacoã] como era tempos atrás” (SCOLES, 2009, p.177). Em Poça observa-se o mesmo.

Segundo Rosa E. A. Marin (2009, p.218, grifo nosso),

os sistemas de uso comum representam soluções elaboradas historicamente. Nesse sistema o controle da terra e dos recursos não é exercido de forma livre e individualmente por um grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros.

As formas de ajuda mútua são regidas por normas de caráter consensual, sendo que sua aceitação como legítima não pressupõe qualquer tipo de imposição. Porém, se antes as formas de ajuda mútua eram necessárias para a reprodução dessa comunidade remanescente de quilombo, agora, cada vez mais, elas se tornam menos atrativas para os próprios quilombolas, já não compensando mais do ponto de vista econômico. Como lembra Ellen F. Woortmann (2009, p.127), “um ponto que deve ser levado em consideração é que camponeses são sempre cautelosos, pois os riscos que correm são grandes”.

O camponês não é obtuso, impermeável à mudança. Ele é observador e cauteloso. Não pode colocar em jogo a reprodução social de sua família só porque alguém em algum gabinete resolveu impor uma inovação tecnológica à “população de baixa renda” (WOORTMANN, Ellen, 2009, p.128).

Apesar das valiosas observações da pesquisadora, não se verifica a aversão ao crédito bancário na comunidade de remanescentes de quilombo da Poça, que a mesma

observa para o que ela identifica como sendo o campesinato do Rio Grande do Sul: “o crédito bancário, além de ser percebido como um risco, e implicando o domínio de uma linguagem que lhe é estranha, contraria o princípio básico da internalização dos supostos da produção” (WOORTMANN, Ellen, 2009, p.127). Entre os quilombolas da Poça, muito pelo contrário, o crédito é compreendido como uma vitória, conquistada graças ao reconhecimento da comunidade como *remanescente de quilombo* em 2008.

Muitos não concordaram com o programa do Lula quando [ele] começou, porque nós, pequenos, não tínhamos privacidade nenhuma. Porque se nós chegássemos num banco e falássemos assim: “eu quero fazer Pronaf”, o gerente olhava pra cara da gente [e] já virava as costas. Se fosse um cidadão do “colarinho duro”, chegava [lá no banco]: “opa! Vamos tomar um cafezinho, vamos conversar, vamos sentar aqui”. Mas nós não. Hoje não. Hoje eu vi o programa do ITESP, do Governo do Estado. Se o cara quiser emprestar 12 mil reais, não precisa de fiador, não precisa de nada. O ITESP faz o documento, [a gente] vai lá levar no banco do Brasil, e já, na hora [o empréstimo é feito] (informação verbal)¹⁷.

Apesar de ser visto com bons olhos pelos quilombolas da Poça, os empréstimos bancários possibilitados pelo governo são meios pelos quais os bancos, enquanto agentes intermediários do setor financeiro apropriam-se de uma parcela do dinheiro investido pela União na “agricultura familiar”. Apenas por efetuar as transações bancárias, esses agentes intermediários cobram uma certa porcentagem sobre o montante investido pela União. Ademais, esses agentes podem se apropriar de parcela do valor produzido pela comunidade na forma de juros, por mais reduzidos que os juros sejam nessa categoria de empréstimo. Sendo assim, mesmo que o quilombola não consiga pagar sua dívida, o banco já vai ter sido ressarcido pelos serviços financeiros prestados.

Ainda que os quilombolas não consigam transformar o dinheiro emprestado em capital produtivo, com esse dinheiro eles são, cada vez mais, inseridos nas formas de sociabilidade contemporâneas, enquanto consumidores. Deve-se, por isso, levar em consideração o papel dos bancos em sua relação com as comunidades quilombolas e o papel das dívidas nesses projetos implementados pelo Estado, haja vista a extensão e a importância do crédito enquanto pressuposto constantemente repostos na nossa sociedade capitalista.

¹⁷ Informação fornecida por Donizete, no Quilombo da Poça, em 29/03/2013.

A importância crescente do crédito e o seu papel no processo de reprodução de capital devem ser analisadas mais atentamente. Aqui buscaremos compreender como todos os processos elencados até o presente momento produzem alterações na consciência dos indivíduos envolvidos, que atualmente, mais do que nunca, estabelecem uma relação muito mais complexa com a cidade, como já apontado anteriormente. Ademais, damos enfoque, nestas reflexões, aos jovens quilombolas.

5. Sobre a Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira

5.1. Localização e Situação Socioeconômica da Comunidade: pequena análise crítica

A comunidade de remanescentes de quilombo do Mandira está localizada no município de Cananéia-SP, com acesso pela estrada que liga a cidade de Jacupiranga à Cananéia, via balsa, entrando na estrada do Itapitangui/Ariri, também conhecida como Estrada do Mandira, até a altura do Km 11. A comunidade é vizinha da Reserva Extrativista (Resex) do Mandira, cuja área total oficial é de 1.175 hectares (SANTOS; TATTO, 2008) (figuras 7 e 8).

A formação da comunidade se deu no século XIX, em 1868, quando o patriarca da família, Francisco Mandira, recebeu cerca de 2.880 hectares em doação de sua meia irmã Celestina Benícia de Andrade. O patriarca de Mandira era filho de uma escrava com o fazendeiro Antônio Florêncio de Andrade, dono da fazenda que existia no local onde hoje está a comunidade. Ainda hoje, é possível ver, em pé, as grossas paredes de pedra de um provável armazém da antiga fazenda, que foi construído pelos escravos que ali viveram. No ano de 2002 a comunidade foi reconhecida pelo Itesp como comunidade de remanescentes de quilombo, mas até o início de 2008 a discriminatória da área não foi realizada (SANTOS; TATTO, 2008, p.167).

Comunidade Quilombola do Mandira

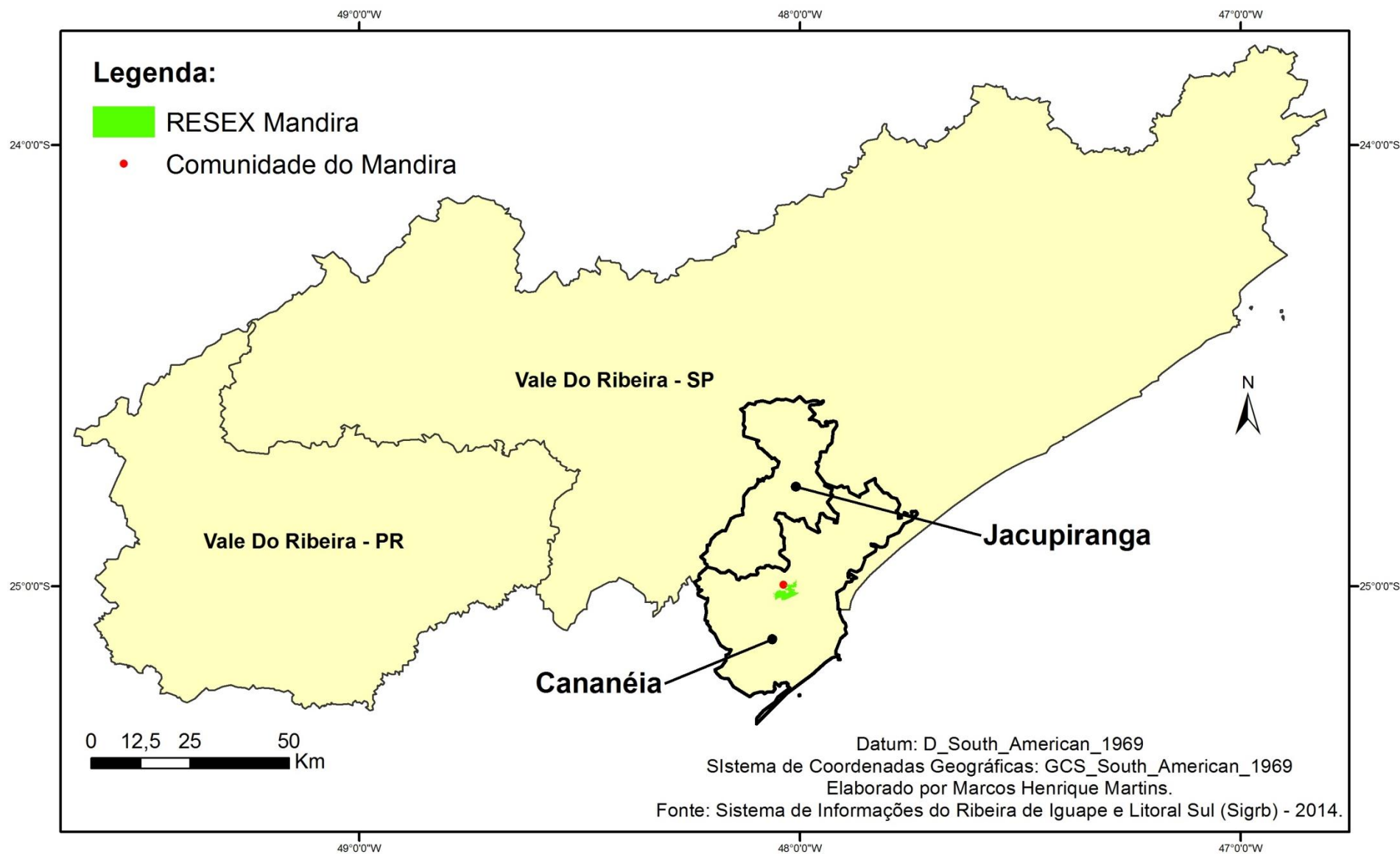


Figura 7 – Localização da Comunidade do Mandira e da Reserva Extrativista (RESEX) do Mandira no Vale do Rio Ribeira de Iguape, no Estado de São Paulo.

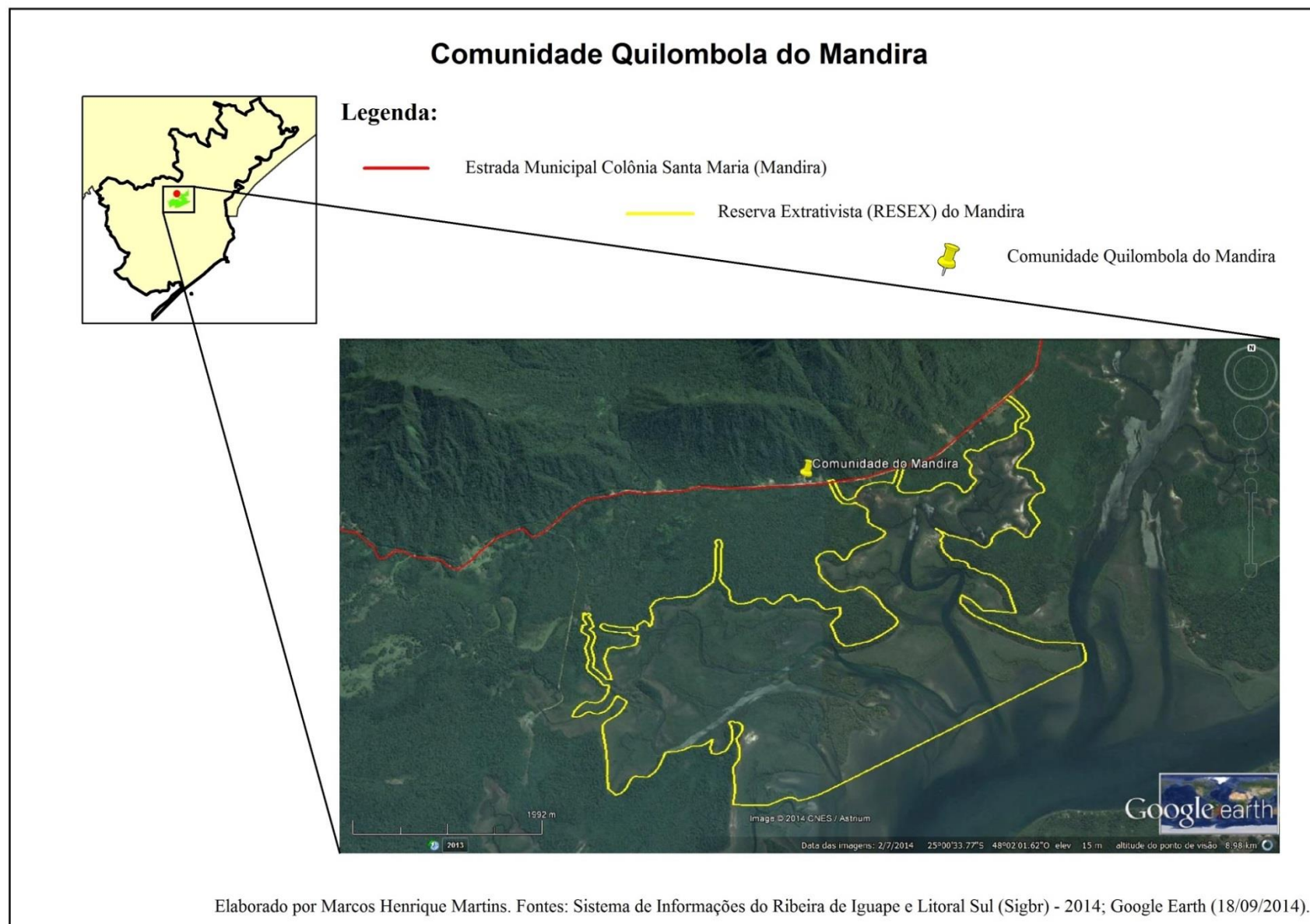


Figura 8 – Localização da Comunidade do Mandira e da RESEX do Mandira em Cananéia – SP, na Estrada da Colônia Santa Maria (Estrada do Mandira).

A maior parte da renda das famílias do Mandira é oriunda da comercialização de ostras, conforme relatado pelos moradores (entrevistas realizadas em 26/06/2013 e 27/06/2013). Segundo o Instituto Socioambiental (SANTOS; TATTO, 2008, p.167), “os benefícios e auxílios do governo também fazem parte da receita de aproximadamente metade dos membros da comunidade”.

A comunidade se organiza em torno da Associação Reserva Extrativista dos Moradores do Bairro Mandira (Rema), fundada em 1995. Os produtores de ostras de Mandira trabalham com a Cooperativa dos Produtores de Ostras de Cananéia, formada pelos extratores tradicionais de ostras do litoral sul de São Paulo, em 1997. O caminhão refrigerado da cooperativa busca semanalmente na comunidade a produção de ostras cultivadas em viveiros localizados nos vários pontos do mangue, áreas que pertencem à Reserva Extrativista de Mandira (SANTOS; TATTO, 2008, p.169).

Segundo relato do Sr. Chico Mandira (26/06/2013), alguns dos moradores procuram formas de trabalho fora da comunidade para complementar a receita da casa.

Os moradores vendem as ostras cultivadas, assim como os mariscos e caranguejos coletados, tanto para a Cooperativa dos Produtores de Ostras de Cananéia (Cooperostra) como para atravessadores. No inverno diminui a comercialização de ostras, e as pessoas envolvidas nestas atividades se voltam para outros recursos, como o pescado, que é vendido tanto para atravessadores quanto direto aos consumidores de Cananéia e Jacupiranga. Já os produtos agrícolas como a banana, a farinha de mandioca e a mandioca *in natura* são vendidos sazonalmente aos próprios moradores locais (SANTOS; TATTO, 2008, p.167-168).

As formas de produção que a comunidade tem conseguido manter, apesar de aparentemente mais eficazes do ponto de vista da viabilização econômica que as observadas na Poça, são ainda bastante deficientes, especialmente devido à questão fundiária e ambiental:

A comunidade do Mandira tem uma área reconhecida oficialmente de 2.054,65 hectares, que se encontra sob a responsabilidade do Itesp para realização da ação discriminatória, com o levantamento da situação fundiária existente. Desta área, 98,63% representam alguma fisionomia vegetal (vegetação rasteira, capoeiras em diversos estágios, localizadas em brejo ou em terra firme, matas em brejo ou em terra firme, mangue e

restinga) ou corpos d'água. Com exceção das áreas de concentração de caixeta (5,66%), todas as demais classes não chegam a 1% da área mapeada (SANTOS; TATTO, 2008, p.169).

A maior parte das casas do quilombo do Mandira ainda é de madeira, um fator bastante interessante, se levado em consideração a sua proximidade com o Estado do Paraná (figura 9).



Figura 9: Casa de Madeira.

Nas conversas e entrevistas que realizamos com alguns dos moradores, principalmente com os mais velhos, por várias vezes levantou-se a questão da inviabilidade legal do plantio. O principal problema apontado por alguns moradores para a realização da agricultura são os critérios legais para a obtenção de licença ambiental para abertura das roças.

Entendemos que as reservas ambientais são, antes de qualquer coisa, *promessas de realização do valor*, haja vista que os investimentos realizados pelo Estado e pelas ONGs para a manutenção dessas áreas como *Natureza Intocada* (DIEGUES, 2008) são similares aos investimentos em propriedade realizados pelo setor privado, ou seja, imobiliza-se capital para a manutenção do *status* de uma área – no caso, o *status* de *Natureza Intocada*. Esse status garante a disponibilidade de recursos naturais para o Capital.

Quando o Estado investe na manutenção dessas áreas, socializa o custo existente para que as reservas ambientais e unidades de conservação estejam disponíveis enquanto

fornecedoras de recursos essenciais para a manutenção da sociedade e do modo de produção capitalista, conseqüentemente. Quando as ONGs realizam tais investimentos, é o próprio setor privado, financiador dessas organizações, que procuram manter disponíveis certos estoques de recursos naturais.

Para a efetiva manutenção da *Natureza Intocada*, que de fato é um mito (DIEGUES, 2008), torna-se preciso o emprego de violência contra as populações tradicionais que habitam nessas áreas. Mas há aqui uma contradição a ser revelada.

Contraditoriamente, a não criação dessas reservas também favorece a desapropriação e expulsão das populações tradicionais. Isso porque não há impedimento legal para a atuação de certas empresas nessas áreas, que se utilizam de meios legais e ilegais para valer-se dos recursos aí disponíveis.

O que fica claro nessa exposição é que o foco das unidades de conservação e das reservas ambientais não é propriamente o ser humano, nem a utilidade que a natureza tem para ele, mas a natureza e sua utilidade para a relação social de produção atual, que é o Capital.

Mesmo com a redefinição e criação de outras formas de compreensão e conservação da natureza nas quais o ser humano aparece como agente vivo e ativo, não apenas como ameaça e absurdo, muitos problemas ainda permanecem. Provavelmente isso se explica pelo fato de que um investimento realizado sob a lógica do capitalismo, quando não contestado enquanto tal, procura simples e puramente seu retorno ampliado, seja na forma de renda, seja na forma de lucro.

Mesmo com a criação da Reserva Extrativista do Mandira em 2002, alguns entraves quanto ao uso da terra ainda são patentes, fato que impossibilita a utilização desta para a agricultura. O que se está fazendo, na prática, é impossibilitar o desenvolvimento de uma economia mais autônoma nessa comunidade, favorecendo assim sua expropriação. Esses fenômenos acabam por constituir uma realidade na qual “a maior parte dos usos praticados pelos moradores do Mandira se dão fora dos limites atualmente reconhecidos do quilombo (bananais, roças, pastagens) [...]” (SANTOS; TATTO, 2008, p.169).

Destarte, como na Poça, os mandiranos também passaram de uma economia de excedentes para uma economia fundamentalmente mercantil – neste caso, associada à engorda da ostra. Esta transição foi fundamental para a constituição política da comunidade, revelando, portanto, o caráter contraditório desta constituição. Ademais, esta

metamorfose é um dos fatores essenciais para que se possa compreender o processo de mobilização do trabalho e emigração dos jovens mandiranos.

De acordo com os dados coletados em campo, das 19 famílias com as quais conversamos na comunidade do Mandira, somando um total de 64 moradores – o que representa 59% dos 108 moradores da comunidade, de acordo com dados apresentados pela Agenda Socioambiental de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, do Instituto Socioambiental (SANTOS; TATTO, 2008, p.167) –, foi-nos relatada a saída de 24 moradores na última década.

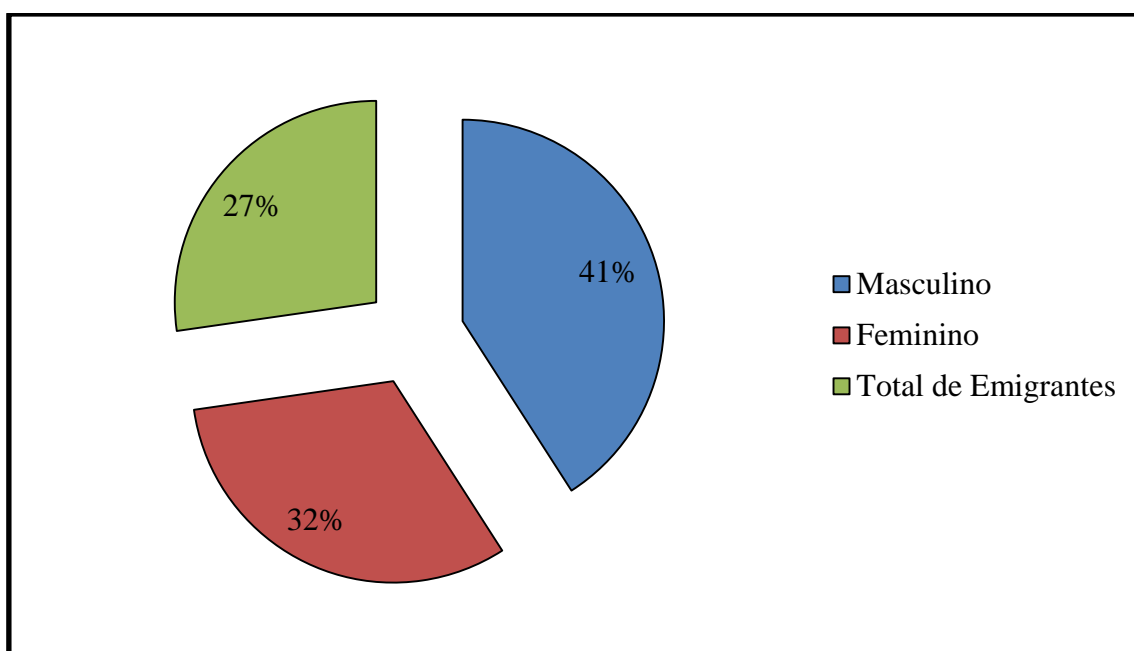


Gráfico 8: Proporção entre o número de emigrantes e o número de moradores (por sexo).

Do total de emigrantes, apenas um havia saído da comunidade antes do ano 2000. O restante emigrou na última década, ou seja, depois de 2004. Destes emigrantes, nenhum retornou definitivamente para a comunidade, o que significa que, uma vez tendo saído da comunidade, o quilombola dificilmente retorna definitivamente para ela.

Os quilombolas que emigraram nos últimos anos têm ocupado várias áreas, principalmente atividades do setor de serviços, como atendentes em lojas, serventes de pedreiro, telefonistas, garçons, e do setor secundário, como operários, predominando as atividades de baixa remuneração. Em geral, esses sujeitos têm migrado para cidades próximas do Quilombo (onde o custo de vida é mais baixo) ou para os grandes centros de Curitiba e São Paulo.

A decisão de migrar para alguma dessas cidades é tomada com base em vários fatores, sendo que um dos mais importantes é o indivíduo já possuir algum parente ou amigo que possa auxiliá-lo na cidade de destino.

As condições econômicas desfavoráveis em que vivem os jovens quilombolas, somadas às atividades de baixa remuneração em que são empregados nas cidades faz com que esses indivíduos habitem as regiões dessas cidades que são comumente destinadas à grande parcela dos imigrantes e à população mais pobre em geral. Nas pequenas cidades essas regiões encontram-se geralmente mais distantes de seus centros comerciais, enquanto que nas metrópoles como São Paulo são as áreas degradadas dos centros comerciais, os conjuntos habitacionais e os bairros dormitórios que recebem seja os jovens quilombolas, seja a grande massa de migrantes que para aí se dirigem diariamente.

A emigração, enquanto fenômeno, envolve principalmente os jovens quilombolas do Mandira, promovendo o envelhecimento da comunidade, como pode ser observado no gráfico abaixo.

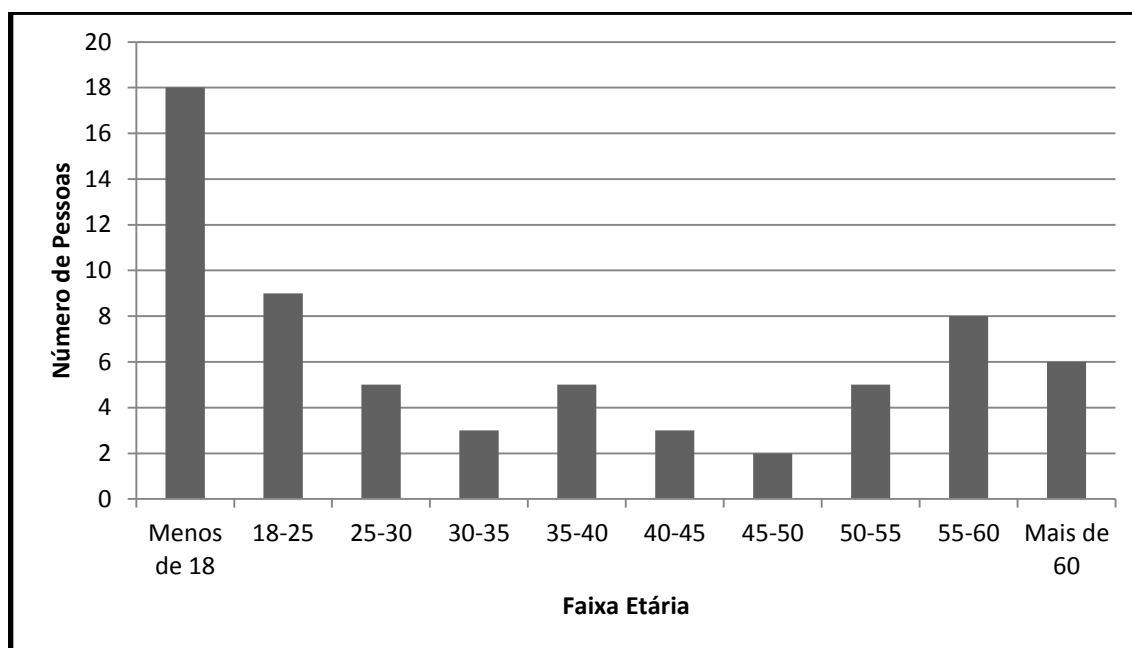


Gráfico 9: Composição populacional da comunidade de remanescentes de quilombo do Mandira, por faixa etária.

O gráfico 9 é praticamente uma pirâmide etária disposta na horizontal. Nele podemos observar um número significativo de indivíduos com idade inferior a 18 anos, bem como um número reduzido de moradores nas faixas de idade entre 25 e 55 anos. Isso indica que a comunidade apresenta um déficit de disponibilidade de mão de obra em

termos estatísticos, já que o número de pessoas com mais de 55 anos supera o número de pessoas em cada uma das faixas etárias entre 25 e 55 anos individualmente.

Este gráfico oferece, portanto, uma prova com base empírica do processo apontado nos próximos capítulos sobre a comunidade do Mandira. Nele pode-se observar a fuga de mão-de-obra, sobrando para a comunidade os indivíduos ou muito jovens, ou seja, que ainda não podem atuar no mercado de trabalho, ou aqueles demasiado velhos, que não interessam ao atual mercado de trabalho. Destarte, o que se observa é a produção de mão-de-obra e sua emigração.

Um fator importante a ser levado em consideração neste processo de produção e emigração de mão-de-obra é, uma vez mais, o processo de escolarização. Os dados coletados sobre escolarização são relativos aos sujeitos maiores de 17 anos que já tenham, pelo menos momentaneamente, parado de estudar. Esses dados são importantes por indicar a escolaridade atingida, por faixa etária, pelos sujeitos, e por demonstrar um aumento dos níveis de escolaridade atingidos nos últimos anos.

Dos 64 moradores da comunidade quilombola do Mandira, 12 (19%) têm 17 anos ou menos e estão cursando regularmente ou a escola primária, ou ensino fundamental e/ou o ensino médio, e 52 (81%) já pararam de estudar ou são analfabetos.

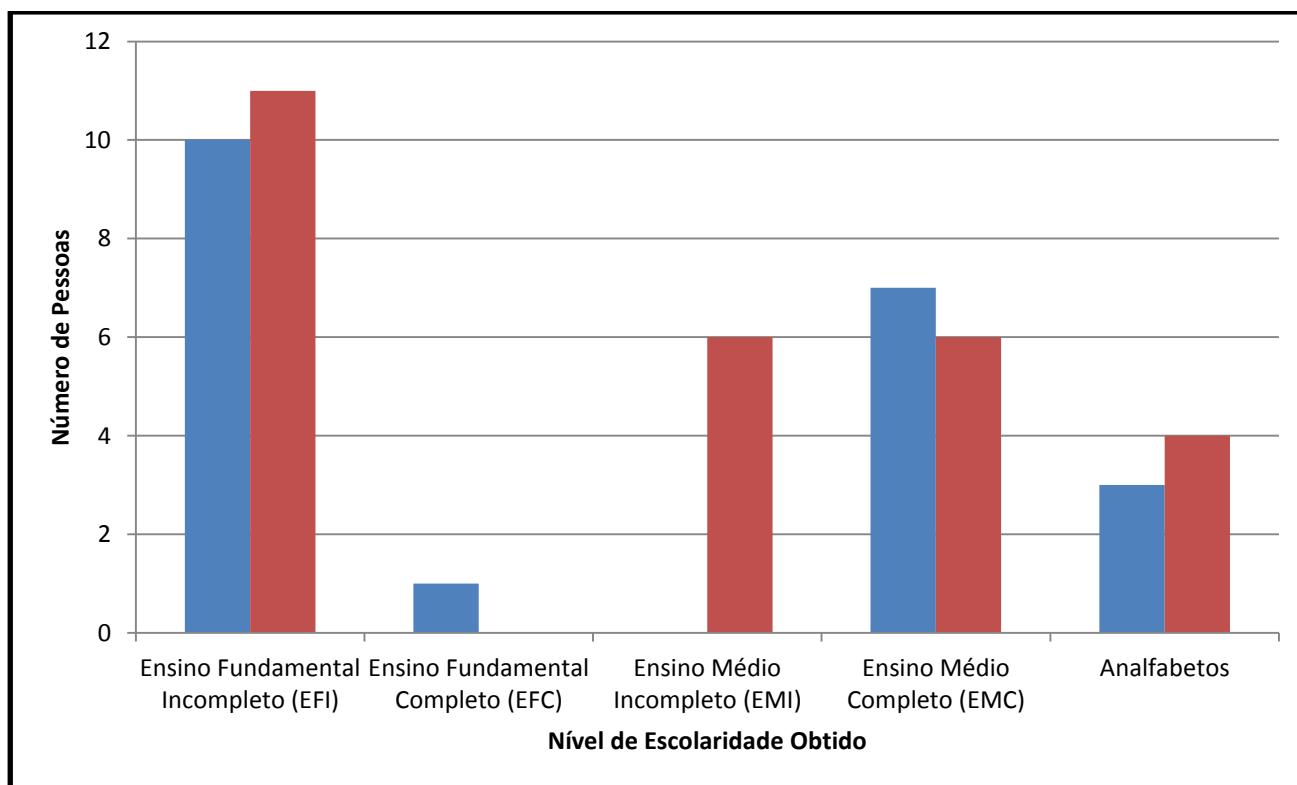


Gráfico 10: Nível de escolaridade obtido pelos sujeitos maiores de 18 anos, por sexo.

Como se pode observar no gráfico 10, dos sujeitos maiores de 18 anos, 7 eram analfabetos, 21 declararam não ter concluído o Ensino Fundamental, 1 possuía o Ensino Fundamental completo e 6 não tinham concluído o Ensino Médio, enquanto outros 13 já haviam concluído. Não se notam grandes diferenças entre homens e mulheres quanto ao nível de escolaridade.

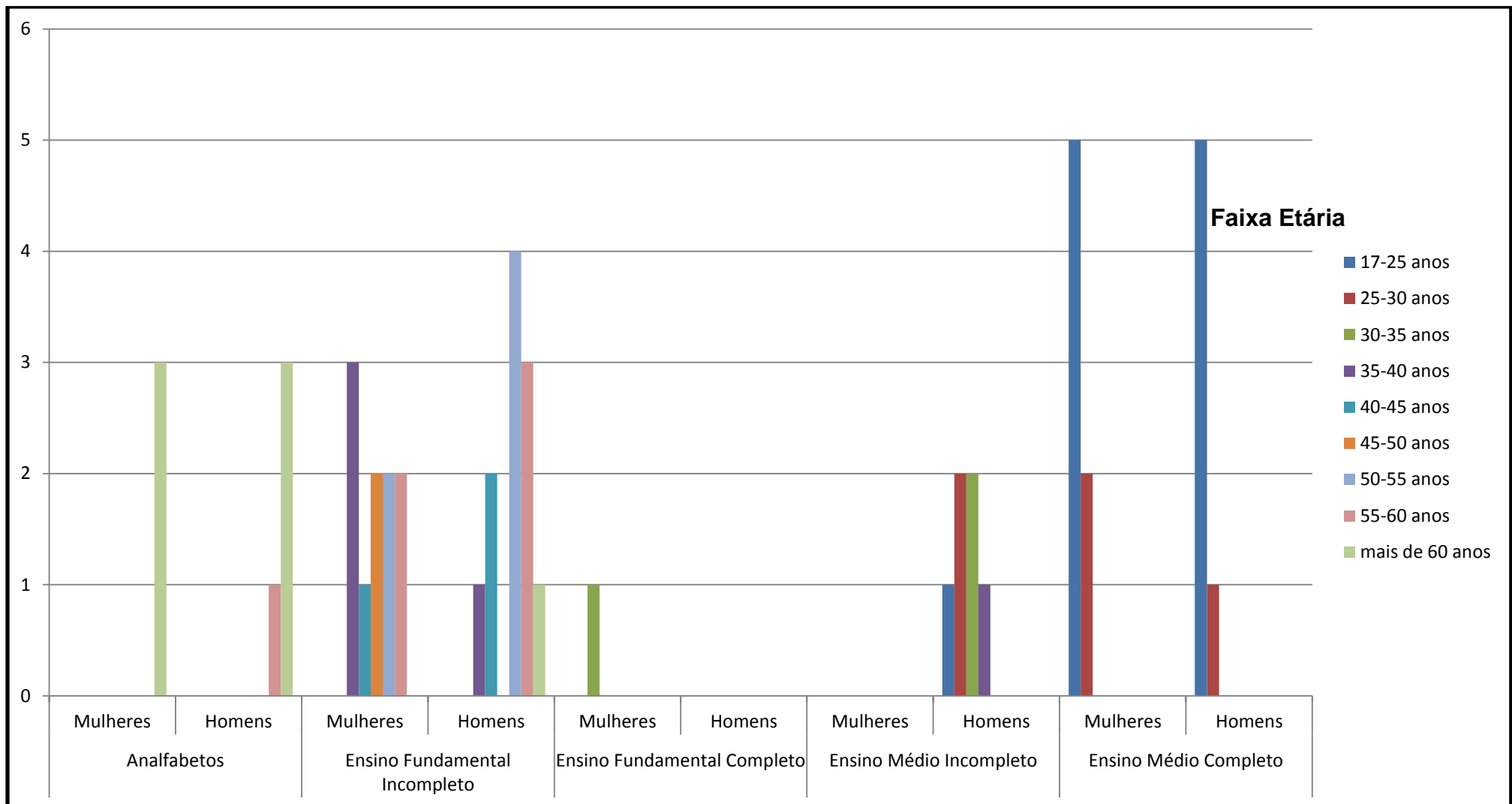


Gráfico 11: Escolaridade por faixa etária e sexo dos integrantes maiores de 18 anos.

O gráfico 11 indica uma tendência bastante interessante: enquanto parte significativa dos sujeitos mais velhos (acima de 35 anos) não chegou nem a concluir o Ensino Fundamental – e se tiveram acesso a ele foi porque a comunidade já possui, desde há muito, uma escolinha com os primeiros ciclos desse nível de ensino – a maior parte dos sujeitos mais jovens (até 25 anos), possuem o Ensino Médio Completo. E muitos desses jovens, segundo as respostas dos nossos questionários, têm desejo de, pelo menos, cursar algum tipo de ensino técnico.

Todos os analfabetos possuíam mais de 55 anos. Devemos levar em consideração também a questão do analfabetismo funcional. Apesar de não realizarmos esse tipo de pormenorização, essa é, provavelmente, uma realidade entre muitos dos sujeitos da comunidade, especialmente entre os mais velhos.

Não houve relatos de projetos, programas, trabalhos e/ou atividades que tivessem sido desenvolvidos pelas escolas frequentadas pelos remanescentes de quilombo que dissessem respeito à comunidade destes e nem sobre à realidade sociocultural do Vale do Rio Ribeira do Iguape, onde existe a maior concentração de populações remanescentes de quilombo reconhecidas do Estado de São Paulo.

Os dados sobre a composição etária da comunidade e sobre a escolarização dos quilombolas são importantes para os nossos estudos, pois possibilitam uma melhor apreensão dos fenômenos que explicitamos tanto para a comunidade do Mandira, quanto para a comunidade da Poça, a saber: a *(re)produção de capital* possibilitada pela *mobilidade do trabalho*. É interessante notar, portanto, os mecanismos que culminam na *emigração* (ápice da mobilização *pelo e para* o trabalho), especialmente dos sujeitos mais jovens da comunidade, notadamente: *a luta pela terra, a questão ambiental e a educação urbana*. É neste sentido que buscamos compreender a juventude quilombola do quilombo do Mandira.

5.2. Os Jovens Quilombolas do Mandira¹⁸

5.2.1. EMIGRAÇÃO E (RE)PRODUÇÃO DE CAPITAL

De acordo com o Sr. Chico Mandira, uma das lideranças da comunidade, tempos atrás, quando ainda não haviam sido começados os trabalhos da Associação de Moradores

¹⁸ Entrevistas realizadas em 27/06/2013, na Comunidade Quilombola do Mandira.

e da Cooperostra, período no qual eles viviam da coleta ilegal da ostra, os quilombolas do Mandira sofriam um preconceito muito grande e tinham vergonha da condição em que viviam por serem catadores de ostra, por morarem onde moravam e por serem negros.

Com os trabalhos realizados na comunidade a partir da década de 1990, aos poucos essa realidade foi mudando drasticamente. Hoje, os mandiranos têm um orgulho radiante de serem negros e de trabalharem com a engorda da ostra. E isso se faz presente entre os jovens do Mandira. Quando questionados se já haviam sofrido algum tipo de preconceito explícito por parte de alguém que não fosse mandirano, nenhum desses jovens respondeu afirmativamente. Apesar desse fato não representar o fim do racismo, evidentemente, ele demonstra a importância da representatividade em nossa sociedade, principalmente da representatividade das chamadas “minorias”.

Dos jovens entrevistados, todos eles pretendiam realizar algum curso técnico – em turismo, em agronomia, em informática, etc. – e davam como principal motivo para isto a possibilidade de concretizarem uma possível permanência na comunidade. Por outro lado, alguns responderam que gostariam de morar, trabalhar e estudar na cidade.

Quando questionado sobre o que gostaria de fazer, agora que já havia acabado de cursar o ensino médio, Alexandro (18 anos) respondeu: “agora é arranjar emprego [e], quando estiver mais pra frente, fazer algum curso”. Então perguntei se ele gostaria de morar e trabalhar na cidade ou no Mandira, pergunta a qual ele me respondeu rapidamente: “se desse pra trabalhar aqui e morar aqui é o melhor, porque sair pra cidade é pagar aluguel, conta de água... Aqui é tudo de graça”; “pra fora tem um custo maior. Aqui pra mim tá perto da família”.

Rúbia (17 anos, Ensino Médio completo) disse que gostaria de fazer um curso de Letras, já que gosta muito do assunto, mas que prefere morar no sítio. Porém, se houvesse a oportunidade de morar em alguma cidade, preferiria que fosse em Curitiba (Paraná), principalmente pelo fato de já ter um irmão que mora e trabalha lá.

Bruno (17 anos, cursando o último ano do Ensino Médio), quando questionado sobre o que fará depois que terminar o Ensino Médio, respondeu-nos: “Eu pretendo sair da comunidade e procurar emprego”. Perguntei se possuía uma cidade em mente, então ele respondeu que iria para Curitiba (Paraná), pois tem uma irmã que mora lá e trabalha de atendente. Quando questionado se não gostaria de permanecer na comunidade, Bruno respondeu que por um tempo ele moraria em Curitiba, depois no Mandira e alternadamente, principalmente por causa da família.

Renata (17 anos, cursando o último ano do Ensino Médio) disse-me que, quando acabasse de cursar o Ensino Médio, gostaria de “sair daqui [do Mandira], procurar um emprego, fazer faculdade [de Nutrição, segundo nos informou]”. Quando questionada se já possuía uma instituição de ensino superior em mente, respondeu-nos que a de Registro. Perguntei se ela moraria em Registro, e a resposta foi negativa: “não. Mudaria pra Jacupiranga, que eu tenho parente”. Quando perguntei o porquê dela fazer faculdade e se ela gosta de estudar, respondeu-me, respectivamente: “ah, pra ter um *futuro melhor*, sei lá” e “não muito, mas é preciso”. Questionei o porquê dela não querer permanecer na Poça, e ela respondeu “[...] porque não tem futuro aqui, né? Não tem o que mulher fazer aqui, praticamente. A não ser ir pra maré [trabalhar na engorda da ostra]. Pra maré eu não quero. Eu quero ter um futuro melhor”; e “ah, porque não tem emprego pra mulher. Se a mulher quer trabalhar ou ela fica dona de casa ou ela fica na maré e eu acho que eu não quero nem ficar dona de casa nem ir pra maré”.

Alexandro, quando questionado sobre o porquê dele querer ir trabalhar numa indústria ao invés de trabalhar com a ostra, respondeu “[...] que lá a gente ganha mais, né? Ganha mais do que aqui também [...]”. Porém, ele não sabia quanto dava para ganhar com a ostra.

Como avaliamos para o caso da Poça, as conquistas alcançadas no Mandira também são fator de permanência para as famílias que ali moram. Porém, para os jovens, essas conquistas abriram um leque de possibilidades. Muitas vezes, estes jovens são incentivados pelos pais a buscar um futuro melhor e mais seguro do que o que o trabalho na maré (com a ostra) tem oferecido para eles. E esse futuro, geralmente, tem como pano de fundo a cidade. Destarte, as conquistas alcançadas pelos quilombolas dessas duas comunidades, que aparentemente têm como objetivo a permanência das mesmas, contraditoriamente possibilitam a saída dos indivíduos mais jovens, o envelhecimento das comunidades e, conseqüentemente, a sua desagregação.

O caso do Quilombo do Mandira, do ponto de vista da crítica da Economia Política, não difere do caso da comunidade da Poça, a não ser no fato de que no Mandira não há mais a presença do atravessador, eliminado depois da criação da Cooperostra. A emigração dos jovens promove a expropriação do valor (produto do trabalho, tempo de trabalho abstrato) que caberia à comunidade, bem como reduz a disponibilidade de mão de obra. Além do mais, a criação de empecilhos legais e de ordem burocrática para a manutenção das roças limita a possibilidade de reprodução da comunidade, forçando o aumento das

relações estabelecidas com o mercado. Esta *mercantilização* das comunidades, mesmo que sem a atuação do atravessador, também promove seu empobrecimento. O caso do quilombo do Mandira pode ser elucidativo desse processo de empobrecimento.

Anteriormente, quando era possível a manutenção de uma economia de excedentes nesta comunidade, quando os próprios mandiranos plantavam a maior parcela de sua subsistência, necessitando se relacionar minimamente com o mercado para a compra daquilo que fosse impossível de se produzir na própria comunidade, os quilombolas eram responsáveis pela reprodução de sua própria força de trabalho e eram minimamente explorados na relação com o mercado, já que forneciam produtos baratos, como o arroz, por exemplo, responsável pela manutenção de uma pequena população urbana existente na região décadas atrás.

Com a possibilidade de criação de uma reserva de proteção integral na área ocupada pelos mandiranos na década de 1990, eles se organizaram e lutaram pelo surgimento da Reserva Extrativista, aprendendo a cultivar a ostra e tornando-se política e legalmente dependente desse cultivo.

Assim, os mandiranos foram forçados a se inserir de forma mais eficiente no mercado, pois dele passaram a depender substancialmente. Para isso, criaram a Cooperostra. Por trás dessa melhor inserção, que significou a eliminação dos atravessadores, por exemplo, o que se vê é a fragilização e maior inserção da comunidade nas relações de mercado, de compra e venda de mercadorias, ou seja, a maior subordinação da mesma a essas relações.

Os casos da comunidade quilombola do Mandira e o da de Poça são exemplares na leitura de caminhos distintos trilhados por sujeitos com origens étnicas semelhantes, mas com mediações distintas com o ambiente em que se inserem; ambas no Vale do Ribeira paulista, porém a primeira com práticas caiçaras muito fortes, enquanto a segunda transformada em pequenos produtores, inicialmente, policultores e, em seguida, monocultores na produção de banana.

A reconstrução de suas histórias, de seus modos de vida e de suas apropriações territoriais é fundamental para pensar em práticas produtivas que valorizem as trajetórias culturais dos sujeitos envolvidos e manejos ambientais menos degradantes, em grande medida como vem ocorrendo com a comunidade quilombola do Mandira no uso do mangue para engorda da ostra.

Nesse sentido, um processo fundamental deve ser destacado para que se possa compreender os impactos da manutenção de um modelo preservacionista de proteção da natureza: a subordinação ao mercado a que foram submetidas as comunidades quilombolas.

Essa maior inserção é problemática no sentido que, por um lado, o Capital, de acordo com a leitura clássica, determina-se, entre outros fatores, pela mediação essencial, necessária e suficiente com o mercado. Assim, há mercados não só de bens de consumo e de bens de capital, mas também de mão-de-obra. A força de trabalho, abstraída do trabalhador, torna-se mercadoria com o desenvolvimento do capitalismo.

Por outro lado, o Mandira se insere de forma particular no mercado, através da engorda da ostra e de sua comercialização. Apesar de se relacionar diretamente com o mercado de bens de consumo e de capitais, não estabelece relação direta, apenas indireta, com o mercado de mão-de-obra, pois a própria comunidade produz e reproduz sua força de trabalho. Porém, se aparentemente a ligação com o mercado de trabalho é a mais fraca e incipiente, a que mereceria menor atenção do pesquisador portanto, de fato não é o que se processa. O elo mais fraco se mostra o ponto mais essencial da relação, pois *não é ostra que se produz no Mandira, mas mão-de-obra e, portanto, capital*:

[...] A própria unidade camponesa se incumbe de reproduzir a força de trabalho própria e aquela de que o capital precisa, uma vez que a reprodução ampliada da unidade camponesa não ocorre, em decorrência da sujeição da renda da terra dessas unidades ao capital. Dessa forma, o capital igual e contraditoriamente desenvolve-se, permitindo a reprodução da produção camponesa, mas subordinando-a por todos os lados (OLIVEIRA, 1991, p.60).

Nesse sentido, três processos são importantes: 1) a questão ambiental e fundiária e a criação da reserva extrativista; 2) a relação dos mandiranos com a cidade e a criação da Cooperostra e, 3) a emigração dos jovens.

A criação da reserva extrativista, apesar de aparentemente positiva, trouxe muitos problemas para a viabilização econômica da comunidade em termos de autonomia do mercado, forçando um maior relacionamento com a cidade, a criação da Cooperostra e, conseqüentemente, uma maior dependência do mercado, seja de bens de consumo ou de produção.

A engorda da ostra ocorre com base no trabalho familiar e, a partir dela, as famílias do Mandira retiram sua renda, possibilitando assim a compra dos produtos essenciais à

subsistência, como arroz, feijão, carne, entre outros. Além deles, dos produtos tecnológicos e culturais, como celulares, aparelhos de som, CDs, etc. Com a ostra os produtores viabilizam a educação de seus filhos, que vão para as cidades mais próximas estudar diariamente.

Outra atividade geradora de renda no quilombo é o turismo. Anualmente a comunidade recebe centenas de turistas, atuando seus membros como guias e cozinheiros, bem como recebendo os turistas em suas casas, em certos casos.

O maior contato e dependência com os mercados urbanos, bem como com a educação fundamentalmente urbana que os jovens recebem, associados à luta pela terra, à pressão ambiental, à violência e ao preconceito produzem, como efeito, algo que se dá pelas costas dos quilombolas.

Do ponto de vista de uma certa leitura da literatura clássica, a produção de mercadorias, no Capitalismo, deveria obrigatoriamente ocorrer com base em relações de assalariamento, ou seja, com base na total mediação com o mercado. A produção da ostra no quilombo do Mandira não ocorre dessa maneira, pois não envolve assalariamento no processo produtivo, mas somente e tão somente trabalho familiar. Há a produção de uma mercadoria, de algo que vem a ser uma mercadoria no mercado de bens de consumo, mas isso não ocorre a partir da relação clássica de assalariamento. Isso porque, quando os mandiranos produzem a ostra, na verdade eles estão se produzindo e reproduzindo, ou seja, eles garantem sua sobrevivência, se reproduzem e mantêm a comunidade viva.

A engorda das ostras e o turismo deveriam ser capazes de produzir, portanto, *fartura* na comunidade. Poder comer e viver tranquilamente, sossegadamente, sem temer a falta de qualquer coisa que fosse essencial para a vida. Para as novas gerações, porém, e para as velhas também, nas últimas décadas, a noção de *fartura* vem sendo ressignificada, estando cada vez mais atrelada ao mercado de bens de consumo, que se torna um limitador da vida na comunidade, haja vista o potencial limitado de realização econômica dos mandiranos, do ponto de vista da produção de mercadorias, especialmente a da ostra.

Associado a essa maior ligação com o mercado e às novas necessidades que ele produz está a dificuldade de viabilização da comunidade, em termos de sobrevivência de seus moradores, relativa à questão ambiental, já discutida aqui.

Levando esses elementos em consideração – a questão ambiental e a maior dependência do mercado de bens de consumo –, o que se tem como resultado é um processo oriundo, portanto, de questões econômicas, políticas e sociais: e emigração do

jovem quilombola. Esse processo completa, quando esse jovem se assalaria, a (re)produção de força de trabalho, a partir da qual o empregador vai extrair não apenas o mais-valor oriundo do processo de reprodução ampliada de capital, mas o valor advindo de outra categoria de processo produtivo, valor este que, se o jovem não tivesse emigrado, deveria ter sido apropriada pela comunidade, com a realização do trabalho dos indivíduos que emigraram. Porém, com a inserção dos jovens no mercado de trabalho, esse valor é expropriado no processo produtivo, o que é possibilitado pela subcontratação, por exemplo, ou quando isso não ocorre, pela contratação de mão-de-obra estranha ao processo produtivo clássico, mas de forma alguma estranha ao capitalismo. Por isso é que se conclui: ao produzir a ostra, o que o quilombo do Mandira produz, de fato, é mão-de-obra, força de trabalho emancipada no processo emigratório.

Essa reflexão inclui fenômenos particularmente diferentes, do ponto de vista histórico, daqueles que ocorrem na Poça, mas os processos são essencialmente os mesmos: (re)produção de capital viabilizada pela mobilização do trabalho através de artifícios extremamente violentos e expropriatórios, nos quais se inclui a luta pela terra, a questão ambiental e a inserção crescente nos mercados urbanos.

A (re)produção de capital aqui se dá essencialmente como (re)produção de força de trabalho. A propriedade coletiva da terra e os direitos conquistados com o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, bem como a criação da Cooperostra não impede o empobrecimento lento e gradual da comunidade devido sua razão de ser em uma sociedade dominada pelo Capital.

A comunidade do Mandira encontra-se no mesmo *cabo de guerra*, portanto, entre a permanência e a migração de seus jovens que observamos na comunidade da Poça. Mas existem duas grandes diferenças entre essas comunidades: no Mandira, os moradores estão bem mais unidos e organizados, mesmo pela questão do orgulho que a comunidade exala e que é extremamente positivo para a moral de seus moradores e, diferentemente da Poça, sua economia familiar é relativamente bem sucedida – pelo menos até o momento. Porém, esse sucesso é o que garante a produção e expropriação de força de trabalho, que é o produto mais valioso que a comunidade possui. Neste sentido, fica a questão a ser abordada no capítulo seguir: o que acontece com as relações identitárias imbricadas por esses processos?

5.2.2. ALTERIDADE, INTERSUBJETIVIDADE E MODERNIDADE

O Terço Cantado e a Festa de Santo Antônio são as expressões religiosas mais fortes da comunidade do Mandira. Muitos jovens participam delas, tanto ajudando seus pais nas festividades, como presenciando esses momentos. Porém, segundo os entrevistados, para os jovens essas expressões religiosas, bem como o Fandango, que era muito presente nessa região, não são de grande interesse e estão sempre associados aos sujeitos mais velhos da comunidade.

Atualmente, Sr. Arnaldo está doente e a função de capelão não foi passada a nenhum jovem da comunidade, que, na opinião dos mais velhos, estes não se interessam em aprendê-lo. Talvez, o desinteresse destes em relação à reprodução das práticas tradicionais da comunidade seja resultado da não socialização destes nas práticas tradicionais de sociabilidade e reprodução material, que sofreram declínio quando as práticas produtivas eram restringidas pelas leis ambientais que regiam o parque e sua zona de amortecimento (lei federal 9.985/2000) (RANGEL, 2011, p.105).

Concordamos com a observação de Kátia Rangel sobre a pouca socialização dos jovens nas práticas culturais mais antigas da comunidade e sobre o cerceamento das práticas produtivas por leis ambientais. Enquanto o cerco fecha de um lado, por outro lado o universo urbano, com suas modas e hábitos, abarca o jovem. Porém, o fato de o jovem mandirano gostar mais de Funk – como muitos dos entrevistados gostavam – que do Fandango, não os torna menos quilombolas e nem menos mandiranos.

[...] a associação do modo de vida dessas populações ao ‘tradicional’ impede a reprodução autônoma destas a partir da interpretação do tradicional como resíduo histórico, subsidiando políticas públicas de valorização cultural no sentido de cristalização do patrimônio cultural destas populações e impedindo o movimento dinâmico de sua reelaboração cultural [...] (RANGEL, 2011, p.210).

Isso significa que é preciso considerar a dinâmica da história na compreensão dos processos mais amplos que envolvem as comunidades quilombolas.

A compreensão das diferentes sociedades como *tradicionais* ou *modernas* cai hoje num paradoxo, pois se compreendermos o moderno como sendo o produto da convergência de diversas temporalidades e o tradicional como a predominância de uma única temporalidade, geralmente associada aos ciclos naturais, fica difícil de apreender as

sociedades ditas tradicionais, como as comunidades quilombolas. Isso porque, apesar de terem uma história associada ao que se compreende como *tradicional* e, ainda hoje, possuírem forte ligação com essa história, estão cada vez mais inseridas em vivências tão diversas quanto os tempos históricos que compõem essas vivências. A própria questão ambiental, com a qual essas comunidades se deparam cotidianamente, é exemplo disso, haja vista a origem estrangeira dos modelos de preservação adotados no Brasil (DIEGUES, 2001).

Destarte, a dificuldade que surge desse paradoxo encontra-se no meio termo entre o que se considera como tradicional e aquilo que pode ser compreendido como moderno.

Uma das obras de José de Souza Martins (2012) mais difíceis de serem bem compreendidas e apreendidas é justamente a *Sociabilidade do Homem Simples*. Dividida em duas partes, a obra apresenta primeiramente discussões conceituais e metodológicas entorno do que seria a modernidade e o moderno no Brasil, bem como a relação do cotidiano com a História na modernidade. Na segunda parte da obra, o autor reúne duas entrevistas, nas quais ele trata sobre os assuntos em questão. Martins retoma, neste trabalho, ao menos dois autores fundamentais: Marx e Lefebvre. De Marx, Martins se apropria do conceito de *formação econômico-social*, a partir da qual, com auxílio de Lefebvre, pode discutir o desenvolvimento desigual e a convergência de distintas temporalidades históricas que é marca característica da modernidade. De acordo com o autor:

A noção de formação econômico-social é retomada por Lefebvre no preciso sentido da coexistência dos tempos históricos. E também no sentido de que nessa coexistência se encerra não o passado e o presente, mas também o futuro, o possível. Quais são as raízes estruturais dessa coexistência? O atraso do real em relação ao possível, o social em relação ao econômico. A própria exploração do trabalho, do homem pelo homem, se incumbe de sonegar ao homem, inclusive ao que explora, as condições materiais de seu desenvolvimento. Elas existem, mas desviadas da destinação de fazer do homem objetivo do próprio homem, empregadas com outras finalidades que não o próprio homem (MARTINS, 2012, p.104).

É nesse sentido que Martins desenvolve, portanto, sua interpretação do moderno no Brasil: um tempo marcado pela convergência de tempos históricos, no qual certos processos culminam no atraso entre aquilo que é possibilitado pela técnica e aquilo que

realmente se torna efetivo no nosso cotidiano, ou seja, um “[...] atraso do real em relação ao possível” (MARTINS, 2012, p.150). Esse atraso torna, de acordo com Martins, a modernidade brasileira anômala, marcada pela escravidão por dívida, por exemplo, que na concepção de Martins configuraria um atraso em relação ao desenvolvimento social justo e pleno, que seriam as marcas de uma modernidade normal, não-anômala.

Mediante a degradação das relações de trabalho, sob a forma de escravidão, ainda que temporária, as empresas que a ela recorrem mantêm a coerência do cálculo capitalista com a redução da proporção do capital variável, representado pelo trabalho, em relação ao capital constante. Desse modo, o capital opera como se fosse capital de alta composição orgânica, moderna portanto, com base, porém, numa forma arcaica e violenta de trabalho (MARTINS, 2012, p.31).

Portanto, o que caracteriza as reflexões de Martins nesta obra, seu fio teórico condutor, encontra-se presente também em outros trabalhos do mesmo autor, marcadamente n’*O Cativo da Terra* e em *Fronteira*. A presença da noção da coexistência de várias temporalidades históricas, bem como da discussão sobre a *produção de capital* associada à *reprodução de capital* são, ao menos, chaves teóricas fundamentais da obra em questão, bem como do pensamento de Martins.

De acordo com esse autor, “a chamada acumulação primitiva de capital, na periferia do mundo capitalista¹⁹, não é um momento precedente do capitalismo, mas é contemporânea da acumulação capitalista propriamente dita” (MARTINS, 2012, p.31), não sendo, portanto, um momento prévio da história do capitalismo brasileiro, mas o *momento propriamente dito*, a modernidade anômala. Isto ocorre porque o tempo do relógio e o tempo histórico são de naturezas distintas, haja vista que “a sociedade atual não é constituída de uma temporalidade única. O contemporâneo é a contemporaneidade dos tempos históricos, das vivências desencontradas porque situadas diferencialmente no percurso da História” (MARTINS, 2012, p.149).

Essas vivências desencontradas entre si também se desencontram em si próprias com o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Para Martins, a História e o Cotidiano estão profundamente imbricados. Portanto, o cotidiano não pode ser confundido com o banal, com o excepcional, como se fosse mera excrescência da História. Ele é, de

¹⁹ O que Martins reconhece como *acumulação primitiva* não é uma característica da periferia do mundo capitalista apenas, do nosso ponto de vista, mas do capitalismo enquanto relação social de produção. Já apresentamos uma crítica sobre a visão teleológica de Martins. Aqui vale apenas recordar que não concordamos com ela.

acordo com Martins (2012, p.125) “[...] a mediação que edifica as grandes construções históricas, que levam adiante a humanização do homem. A História é vivida e, em primeira instância, decifrada no cotidiano” (MARTINS, 2012, p.125).

Com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, a finalidade do trabalho passa a ser o próprio trabalho, e o trabalhador se aliena de sua obra, que se acumula e se reproduz como se fosse por e para si própria. Para Martins é nesse momento “[...] que o trabalho sem sentido dá origem à vida cotidiana. Nesse plano, só aparentemente o cotidiano vai numa direção e a História noutra” (MARTINS, 2012, p.126). Essa *aparência*, produto da alienação do homem da História de sua sociedade, da qual ele próprio é autor e ator, deve ser vencida na modernidade anômala, para que esta possa ser superada. Para tanto, é preciso que se reconheça “[...] o cotidiano na História e a História no cotidiano” (MARTINS, 2012, p.136), pois Cotidiano é História e História também é Cotidiano.

Assim, o que se pode concluir é que há um processo de modernização, com a inserção de várias temporalidades nas comunidades estudadas por nós. Esse processo, quando associado à *(re)produção de capital*, é compreendido por Martins como anômalo, pois configuraria um atraso em relação ao que a modernidade seria do ponto de vista clássico. Porém, do ponto de vista dialético, o que há na realidade concreta não pode ser considerada como atraso ou lentidão, pois a realidade concreta é o que ela é, e os processos são o que são, devendo o pesquisador revelar aquilo que é obscuro e pouco visível, ou mesmo aparentemente invisível aos olhos daqueles que partem do senso comum e vivem no Cotidiano cindido da História pelo próprio Capital.

O que há, quando se compreende a diversidade histórica da modernidade, é a própria modernidade, diferente em cada sociedade, todas elas normais ou anômalas, mas nenhuma atrasada em relação à outra, somente em relação ao que é possível de se realizar em si própria e na utopia de quem vive e produz a História no Cotidiano.

O processo que se observa no Mandira, bem como na Poça, é essa cisão entre a História e o Cotidiano no próprio Cotidiano, que se completa com a emigração, especialmente dos sujeitos mais jovens.

Essa cisão ocorre, pois a História do Quilombo é oral, transmitida de geração para geração, é ritual, presente nas vivências diárias, nas festas e no trabalho, e é territorial, configurada espacialmente, de forma a produzir diferenciações que se expressam não apenas internamente ao grupo no reconhecimento de membros e de lugares comuns de sociabilidade, mas também na identificação e produção de símbolos, gestos e memórias

coletivas, ou seja, de intersubjetividade, culminando na diferenciação do grupo em relação ao restante da sociedade e na identificação de seus membros como iguais entre si e diferentes dos demais, ou seja, culminando na produção e reprodução da alteridade desses grupos, bem como na produção e reprodução de uma alteridade territorial. Destarte, enquanto a História do Quilombo é marcada pela oralidade, pela ritualidade e pela territorialidade, sendo a compreensão dessas características fundamentais para o entendimento das comunidades quilombolas, as pressões fundiárias, a questão ambiental, a maior dependência em relação ao mercado e a emigração dos jovens têm produzido uma cisão entre essa História e a vida cotidiana desses sujeitos.

Essa cisão é um elemento essencial, pois ela torna possível a produção de força de trabalho, da qual já tratamos aqui. Isso porque, a separação entre Cotidiano e História torna o próprio cotidiano obscuro e a vida aparentemente sem sentido. Quando um quilombola mais jovem nega os ritos e tradições da comunidade, com a afirmação de que aquilo é “coisa de gente velha”, ele nega a si mesmo, pois desconhece sua origem nesses ritos e tradições, como se o seu Cotidiano não tivesse ligação com a História de sua comunidade, como se negar essa História fosse o modo mais correto de se tornar mais *Moderno*. Mas o *Moderno* é a convergência de tempos históricos. A modernização é a redução da composição orgânica do capital. Essa negação, portanto, tende a produzir a emancipação essencial e necessária do indivíduo de sua comunidade e, assim, do homem e de sua força de trabalho, pois na comunidade o trabalho é familiar e íntimo, é pessoal e qualitativo, pois fulano ou ciclano sabe fazer melhor isso do que aquilo, e portanto ele é convidado a fazer e ensinar, enquanto que fora da comunidade, na empresa, o trabalho é, fundamentalmente, abstrato. Independente de fulano ou ciclano. Dependente do *curriculum*.

Destarte, essa negação dos ritos e tradições é a negação de si mesmo empreendida pelos jovens quilombolas. Quando negamos nossa História, cegados pelo Cotidiano cindido da Modernidade, estamos negando a nós mesmos em favor do Capital, da coisa que produzimos e que agora nos produz.

A falta de perspectivas para os jovens do Mandira é concreta. Muitos deles não querem permanecer engordando ostras e preferem arrumar um emprego que, aparentemente, possa ser mais rentável e/ou dinâmico.

Para Nei, um dos motivos da perda de elementos da cultura dos antepassados é a falta de perspectiva para os jovens e, diante do atual contexto de saída destes a partir das intenções de morar em cidades

próximas, trabalhar e estudar, a titulação do território quilombola e incorporação das terras vendidas é condição para a permanência destes (RANGEL, 2011, p.167-168).

Percebe-se um esforço por parte das lideranças da comunidade para que todos, inclusive os jovens, participem de suas atividades. Mas esse esforço nem sempre se concretiza. Kátia Rangel (2011, p.168) já havia percebido isso em seus trabalhos: “há um esforço por parte das lideranças da comunidade no que se refere ao envolvimento dos jovens nos projetos que são desenvolvidos, como cursos de empreendedorismo, captação de recursos, acesso à internet e confecção de artesanatos”.

As mudanças que se processam entre os jovens remanescentes de quilombo do Mandira, nos termos das relações de alteridade e de intersubjetividade estabelecidas entre esses jovens, produz uma nova identidade: a que associa à expressão *jovem quilombola*. Os jovens quilombolas são integrantes das comunidades remanescentes de quilombo, mas não como seus pais. É uma nova geração, que trará novos elementos para essa realidade.

A manutenção de uma memória política viva entre esses sujeitos é essencial para a manutenção do quilombo do Mandira, como o é para o quilombo da Poça. A garantia da propriedade da terra para esses sujeitos deve ser defendida não apenas no sentido de que ela é fundamental para a manutenção dessas relações familiares e dessa memória, mas também porque ela é necessária para a manutenção da *vida* propriamente dita dos indivíduos em questão, sem deixar de ser, contraditoriamente, um dos elementos da (re)produção de capital, que expropria valor através da emancipação e emigração da força de trabalho da comunidade.

[...] Antonio Carlos Diegues (entrevista realizada em 01/06/2011) defende que essas populações têm direito de desenvolverem sua cultura no sentido de decidirem seus caminhos, uma vez o que o direito à terra lhes deve ser garantido por serem cidadãos e não por reproduzirem um modo de vida diferenciado (RANGEL, 2011, p.202).

O futuro das comunidades quilombolas depende dos *jovens quilombolas*. Valorizar o contexto dessas comunidades perante o da cidade, bem como a elaboração de estratégias de permanência por parte desses jovens decidirá o futuro destes bem como o de suas comunidades.

Continuará, por assim dizer, o combate entre permanência e emigração, determinado tanto pelas possibilidades, que são duplas, pois as mesmas que facilitam a

permanência também promovem mais facilmente a emigração dos jovens quilombolas, como pela consciência que esses jovens constituem a partir das relações materiais que eles estabelecem dentro de suas comunidades e fora delas.

6. Considerações Finais

Quatro elementos foram elencados no decorrer de nossas discussões, de forma a demonstrar a grande importância que têm em termos teóricos e metodológicos: a questão ambiental; as disputas fundiárias; a atuação de certos agentes econômicos, como os atravessadores ou mesmo as organizações cooperativas, e a forte influência da mentalidade urbana advinda da cidade, especialmente aquela associada à educação e aos meios de comunicação mais recentes, como o rádio, a televisão e a internet.

A mediação entre esses elementos interessou-nos porquanto foi possível mediá-los a partir da análise da atuação dos jovens quilombolas nas comunidades que foram objeto de análise em nosso trabalho. Esses são os elementos presentes no Cotidiano das comunidades tradicionais do Vale e que as insere no processo de reprodução ampliada de capital, especialmente através do papel que tem tido o jovem quilombola.

De fato, a exclusão sempre fez parte da história do negro no Brasil: se antes de forma visivelmente brutal e socialmente aceita, hoje de forma veladamente brutal e socialmente invisível. É inegável a beleza da frase que abre nossas discussões, mas o processo que ela oculta é o que penso ter demonstrado nas páginas precedentes: a abolição da escravidão, as novas políticas públicas voltadas para os quilombolas, os direitos conquistados com a Constituição Cidadã, até hoje não demonstram eficiência na libertação do ser humano que habita, muitas vezes ainda desconhecido, no corpo negro marcado, classificado e queimado a ferro por nós.

As novas oportunidades conquistadas pelas comunidades quilombolas apresentam um caráter formalmente contraditório: ao mesmo tempo em que buscam garantir a permanência dos remanescentes de quilombo, reconhecendo sua origem comum, sua cultura e tradição, garantindo assim a titulação de suas terras e o acesso às políticas especiais do Estado, acabam por facilitar o processo emigratório, especialmente a saída dos indivíduos mais jovens da comunidade, tornando-se assim, em primeiro lugar, mecanismos perversos de expropriação.

Estruturamos nossa compreensão com base em duas escalas de análise, uma delas circunscrevendo os fenômenos de ocorrência local, tendo como foco as comunidades da Poça e do Mandira enquanto lócus de vida e atividade humana e social, dando enfoque ao reiterativo e ao *Cotidiano*; e outra mais ampla, relativa aos fenômenos mais gerais, da *História*, da sociedade como um todo, cujas relações não podem escapar ao adjetivo

capitalista. Procuramos, com isso, não uma fragmentação da realidade, mas, ao contrário, demonstrar como o *Cotidiano* e a *História*, aparentemente distintos, são na verdade distintas escalas de uma mesma totalidade. Antes, procuramos compreender *como e porque* o Cotidiano se aparta da História no seio da *reprodução ampliada de capital*. Para isto, retomamos noções e conceitos fundamentais associados à *reprodução de capital* e à *mobilidade do trabalho*.

Auxiliados por esses instrumentos teóricos e munidos de dados coletados em campo através da aplicação de questionários e da realização de entrevistas, arrolamos um conjunto de fatores essenciais para a compreensão dos processos específicos de que participam as comunidades da Poça e do Mandira, conforme apresentado no primeiro parágrafo destas considerações.

A emigração e a inserção dos jovens quilombolas no mercado de trabalho estão entre os elementos da reprodução do capital, pois garantem a emancipação e a realização da força de trabalho dos remanescentes de quilombo, completando parte essencial do processo de mobilização do trabalho.

Ao se inserir enquanto produtores de capital, agentes, portanto, da História de nossa Sociedade, os jovens remanescentes de quilombo da Poça e do Mandira veem sua própria história sendo esquecida, para honra e mérito do avanço, do moderno, em detrimento do tradicional, daquilo que seria supostamente atrasado e impróprio. Seu cotidiano fica apagado, esquecido, engavetado na memória dos sujeitos mais velhos da comunidade, enquanto que os mais jovens se inserem cada vez mais nas múltiplas temporalidades da modernidade, produzindo um novo *Cotidiano*, ligado ao tempo do relógio, ainda que produto de diversas temporalidades e ainda que estas temporalidades estejam inevitavelmente inseridas no âmbito do tempo social médio de trabalho. Portanto, um *Cotidiano* admoestado pelo *esquecimento* da História, para o benefício do Capital.

As conquistas alcançadas até o presente momento pelas comunidades da Poça e do Mandira são aparentes e mascaram, mais ou menos bem, os processos expropriatórios em que elas se inserem. É nesse sentido que os quilombolas, especialmente os jovens, devem construir sua luta: na promoção da alteridade e da intersubjetividade que os identificam como quilombolas ao nível do Cotidiano, para que este não seja alienado da História dessas comunidades. Só assim a identidade quilombola pode se tornar uma categoria crítica e útil: quando for capaz de desmascarar a expropriação que sofrem os quilombolas, mantendo-os sempre unidos entre si e, primeiramente, a si próprios.

7. Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias: é necessários que nos libertemos de definição arqueológica, In: LEITÃO, Sérgio (org.). Documentos do ISA n.5: *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais*. 1999.

ÂNGELO, Sueli. Picinguaba: três décadas numa vila de pescadores no litoral norte do Estado de São Paulo. **Boletim Paulista de Geografia**, n.69, 61-73, 1991.

ARRUTI, José Maurício. Propriedade ou território? **Tempo e Presença**, v.21, n.307, set.-out. 1999.

BENAZERA, Clara; CAVANAGH, Julie. Burocracia, Ciclo Econômico e Espaço Familiar no Vale do Ribeira. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). *Enciclopédia Caiçara*. São Paulo: HUCITEC – NUPAUB/CEC, 2005, vol.3.

BENSUSAN, Nurit. **Conservação da Biodiversidade em áreas protegidas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O trabalho como festa: algumas imagens e palavras sobre o trabalho camponês acompanhado de canto e festa. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (Orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*; Construções identitárias e sociabilidades. São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD, 2009. V.1, cap.1, p.39-53.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988. Disponível em: <http://www.imprensaoficial.com.br/PortalIO/download/pdf/Constituicoes_declaracao.pdf>. Acesso em: 10 out. 2012.

BRECHT, Bertold. Se os Tubarões fossem Homens. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/brechtantologia.htm#tubaroes>>. Acesso em 02 set. 2014.

CANDIDO, Antonio. As formas de solidariedade. In: WELCH, Clifford A. *et alii* (Orgs.). *Camponeses brasileiros*; Leituras e interpretações clássicas. São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD, 2009. V.1, cap.10, p.193-201.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Quilombo, Território e Geografia. *AGRÁRIA*, São Paulo, n.3, pp. 156-171, 2006. Disponível em: <www.geografia.fflch.usp.br/revistaagraria/revistas/3/8_carril.pdf>. Acesso em: 06 jul. 2012.

CARVALHO, Maria Celina Pereira de. *Relatório técnico-científico sobre a comunidade de quilombo da Poça, localizada nos municípios de Jacupiranga e Eldorado/São Paulo*. São Paulo: ITESP, 2006.

COIMBRA, C. C.; BOCCO, F.; NASCIMENTO, M. L. Subvertendo o conceito de adolescência. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 57, n. 1, p. 2-11, 2005. Disponível em <seer.psicologia.ufrj.br > Capa > v. 57, n. 1 (2005) > Coimbra>. Acesso em 25 fev. 2013.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *Comunidades Quilombolas no Estado de São Paulo*. Disponível em: <http://www.cpis.org.br/comunidades/html/i_brasil_sp.html>. Acesso em 17 out. 2013.

DIEGUES, Antonio Carlos, ARRUDA, Rinaldo S. V. (Orgs.). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente (MMA)/Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil (NUPAUB), 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos. A Mudança como Modelo Cultural: o Caso da Cultura Caiçara e a Urbanização. In: DIEGUES, A. C. (org.). *Enciclopédia Caiçara*. São Paulo: HUCITEC – NUPAUB – CEC/USP, 2004, vol.1.

DIEGUES, Antonio Carlos. Conhecimento Tradicional e Apropriação Social do Ambiente Marinho. São Paulo: NUPAUB, 2001. Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/biblioteca>>. Acesso em 10 set. 2013.

DIEGUES, Antonio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. 6.ed. rev. e ampl. São Paulo: Hucitec/NUPAUB, 2008.

GAUDEMAR, Jean-Paul de. O conceito marxista de mobilidade do trabalho. In:_____. *A mobilidade do trabalho e acumulação do capital*. Lisboa: Estampa, 1977. cap. 5, p.185-211.

GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. A territorialidade das comunidades de quilombos no Vale do Ribeira: do direito étnico a posse definitiva do território. In: ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 19, 2009, São Paulo. *Anais do XIX ENGA*. São Paulo: USP, 2009, pp. 1-33. Disponível em: <www.geografia.fflch.usp.br/inferior/laboratorios/agraria/Anais%20XIXENGA/artigos/Giacomini_RLB.pdf>. Acesso em: 06 jul. 2012.

GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. *Conflito identidade e territorialização – Estado e comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira de Iguape-SP*. São Paulo. 2010, 388f. Tese (Doutorado em Ciências-Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

LEFEBVRE, Henri. *Espaço e Política*. Tradução Margarida Maria de Andrade e Sérgio Martins. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução de T. C. Netto. São Paulo: Documentos, 1969.

LENIN, Vladimir Ilich. O Imperialismo: Fase Superior do Capitalismo. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa Ômega, 1986, vol.I, pp.7-64.

MACEDO, R. M. B.; LIMA, J. M.; SUZUKI, J. C. *Rede de circulação e especulação no Quilombo da Poça*. In: ENCONTRO NACIONAL DE GRUPOS DE PESQUISA, 6., 2011, Presidente Prudente. Disponível em: <www.fct.unesp.br/encontros/engrup>. Acesso em 09 mar. 2013.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Quilombolas na ilha do Marajó: território e organização política. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (Orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias; Construções identitárias e sociabilidades*. São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD, 2009. V.1, cap.9, p.209-227.

MARTINS, J. S., *Exclusão social e a nova desigualdade*, São Paulo: Paulus, 1997 (a).

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. 2ed. São Paulo: Contexto, 2008.

MARTINS, José de Souza. *Capitalismo e Tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária do Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1975.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: A degradação do Outro nos confins do humano*. 5ed. São Paulo: HUCITEC, 1997b

MARTINS, José de Souza. *O Cativo da Terra*. 9 ed. São Paulo: Contexto, 2013.

MARX, Karl. Conversão do Lucro Suplementar em Renda Fundiária. In: _____. *O Capital* (Crítica da Economia Política). 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981a. Livro Terceiro, parte VI, p.704-1079.

MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. 3ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981b.

MARX, Karl. *O Capital* (Crítica da Economia Política). São Paulo: BOITEMPO, 2013.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Questões teóricas sobre a agricultura camponesa. In: _____. *A agricultura camponesa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991, p.45-72.

OLIVEIRA, Régia Cristina. A constituição de si e a significação do mundo: uma análise sociológica sobre jovens trabalhadores. 2006. 291f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PAOLIELLO, Renata Medeiros. “Condição camponesa” e novas identidades entre remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira de Iguape. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (Orgs.).

Diversidade do campesinato: expressões e categorias; Construções identitárias e sociabilidades. São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD, 2009. V.1, cap.10, p.229-250.

PAULA, Luís Roberto de. *Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Camburi (Ubatuba – SP)*. São Paulo: ITESP, 2002.

PIVA, Angela *et al.* Origens do conceito de Intersubjetividade: Uma trajetória entre a Filosofia e a Psicanálise Contemporânea. *Contemporânea - Psicanálise e Transdisciplinaridade*, Porto Alegre, n.09, Jan/Jun 2010. Disponível em: <www.revistacontemporanea.org.br>. Acesso em 28 fev. 2013.

PÓVOA NETO, Helion. Migrações internas e mobilidade do trabalho no Brasil atual – Novos desafios para a análise. In: HEIDEMANN/SILVA (org.). *Coletânea de textos do Simpósio Internacional – Migração: nação, lugar e dinâmicas territoriais*. São Paulo: HUMANITAS/USP, 1999, p.45-56.

RANGEL, Kátia Souza. *De bairro rural a território quilombola: um estudo da comunidade do Mandira*. 2011. 227f. Dissertação (Mestrado em Ciências – Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2011.

ROMANI, Carlo. *Caiçaras: entre o legal e o legítimo*. Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/biblioteca>>. Acesso em 10 set. 2013.

SANTOS, Kátia M. Pacheco dos; TATTO, Nilto (Eds.). *Agenda socioambiental de comunidades quilombolas do Vale do Ribeira*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2008. Disponível em: <www.mma.gov.br/estruturas/.../1_publicacao25112010121520.pdf>. Acesso em 25 fev. 2013.

SANTOS, Kátia M. Pacheco dos; TATTO, Nilto (Eds.). *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2013.

SCHOEN-FERREIRA, T. H.; AZNAR-FARIAS; M.; SILVARES, E. F. M. A construção da identidade em adolescentes: um estudo exploratório. *Estudos de Psicologia*, São Paulo, v.8, n.1, p.107-115, 2003. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/epsic/v8n1/17240.pdf>. Acesso em 25 fev. 2013.

SCOLES, Ricardo. Comunidade negra de Itacoã: território, biodiversidade e organização social, pilares para o etnodesenvolvimento. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*; Estratégias de reprodução social. São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD, 2009. V.2, cap.6, p.163-184.

SÈVE, Lucien. A personalidade em gestão. In: DORAY, Bernard; SILVEIRA, Paulo (Orgs.). *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. 2ed. São Paulo: Vértice, 1989. Cap.5, p.147-178.

SILVA, Simone Rezende da, 2008: *Negros na Mata Atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza*. São Paulo. 2008. Tese (Doutorado em Ciências-Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8135/tde-27112008-170206/pt-br.php>>. Acesso em 12 mar. 2013.

SISTEMA DE INFORMAÇÕES DO RIBEIRA DE IGUAPE E LITORAL SUL (Sigrb). Disponível em : <www.sigrb.com.br> . Acesso em 18 set. 2014.

SOUSA, Alessandro Alexandre Gomes de. *Limites da propriedade privada absoluta; Luta das Comunidades Quilombolas Poça e Peropava pelo Direito de Posse no Vale do Ribeira/SP*. 2011. 250 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SOUZA, Ronaldo José de. *Alteridade é desenvolvimento: o olhar do outro e para o outro numa pesquisa sobre a renovação carismática católica*. In: *Par'a'iwa. Revista dos Pós-graduandos em Sociologia da UFPB*. João Pessoa, n.3, 2003.

STRAFORINI, Rafael. Alteridade territorial: uma leitura geohistórica do território colonial brasileiro. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO PENSAMENTO GEOGRÁFICO, 2, 2009, São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, 2009.

SUZUKI, Júlio César. Território, modo de vida e patrimônio cultural em sociedades tradicionais brasileiras. *Espaço & Geografia*, v.16, n.2, 627-640, 2013.

VIANA, Nildo. Juventude e Identidade. *Estudos*, Goiânia, v.36, n.1/2, p.145-154, jan./fev. 2009. Disponível em: <seer.ucg.br/index.php/estudos/article/viewFile/1022/720>. Acesso em 25 fev. 2013.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. O saber camponês: práticas ecológicas. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*; Estratégias de reprodução social. São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD, 2009. V.2, cap.4, p.119-129.

WOORTMANN, Klaas. Migração, família e campesinato. In: WELCH, Clifford A. *et alii* (Orgs.). *Camponeses brasileiros*; Leituras e interpretações clássicas. São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD, 2009. V.1, cap.12, p.217-238.

APÊNDICES

APÊNDICE – A

QUESTIONÁRIO									
Quilombo:			Data: ____/____/____		Responsável pela família:				
1. Número de homens da família:			13. A escola frequentada pelos integrantes mais novos da família (15 a 25 anos) leva/levou em consideração que o integrante trabalha/trabalhava (caso tenha acontecido e na última fase de estudo)? Especificar por idade.						
2. Número de mulheres da família:									
3. Idade dos moradores:									
4. Número de componentes emigrantes:									
5. Número de componentes que emigraram e retornaram:			Idade:		Sim:		Não:		
6. Religião da família:									
7. Estado civil dos componentes da família:									
A) Número de casados:									
B) Número de solteiros:									
C) Número de divorciados:									
D) Outros:			14. Quais dos itens mostram que a escola considera (ou considerou) o fato do integrante da família trabalhar (ou ter trabalhado) ao mesmo tempo em que cursa ou cursou seus estudos (na última fase cursada, se isso aconteceu)?						
8. Além dos pais, algum integrante da família possui filhos? Quais são as idades desses integrantes e de seus filhos?									
9. Nível de escolaridade por idade e sexo dos integrantes:			Idade:		Itens:		A) Horário flexível.		
Idade:	Sexo: M/F	Escolaridade¹:					B) Menor carga de trabalho ou de tarefas extraclasse.		
							C) Programa de recuperação de notas.		
							D) Abono de faltas.		
							E) Aulas mais dinâmicas, com didática diferenciada.		
10. Trabalho por sexo e idade (emigrantes também):							F) Aulas de revisão da matéria aos interessados.		
Idade:	Sexo: M/F	Trabalho:					G) Fornecimento de refeição aos estudantes.		
							H) Outras.		
							15. Turno que os integrantes estudaram na última fase de estudo (por idade).		
			Idade:		Turno: Diurno/Vespertino/Noturno				
11. Tipo de escola frequentada pelos integrantes por idade:									
Idade:	Tipo de escola frequentada²:								
12. Idade e ano de partida do emigrante familiar.					16. Em que modalidade de ensino os integrantes concluíram ou concluirão a última fase de estudo?				
Idade:	Ano de partida:		Idade:		Sexo: M/F		Modalidade³:		

Idade:	Profissão:	Orientação do/a⁸:	29. Qual é o filme/gênero de filme preferido de cada integrante da família?	
			Idade:	Filme/gênero:
27. Vocês possuem aparelho de televisão em casa? Se sim, durante quantas horas cada pessoa assiste TV? Quais são seus programas de TV favoritos?				
			ANOTAÇÕES:	
Idade:	Sexo: M/F	Horas:	Programa:	
28. A família possui alguma forma de acesso à internet? Quais assuntos mais interessam para os integrantes na internet?				
Idade:	Forma de acesso:	Assuntos⁹:		
NOTAS:				
1 - Analfabeto (A); Ensino Fundamental Incompleto (EFI); Ensino Fundamental Completo (EFC); Ensino Médio Incompleto (EMI); Ensino Médio Completo (EMC) e Ensino Superior (ES).				
2 - Escola localizada em área urbana? Escola localizada no quilombo? Nas duas situações? Em outra situação (escola particular)?				
3 - Ensino Regular; Educação Para Jovens e Adultos; Ensino Técnico/Ensino Profissional.				
4 - curso de língua estrangeira, curso de computação ou informática, dentre outros.				
5 - Indiferente; atividades de campo; aulas sobre a comunidades; etc.				
6 - Geral: futebol, novela, carros, etc.				
7 - Geral.				
8 - Pai, mãe, tio, professor, por si só, etc.				
9 - Futebol, notícias, jogos, redes sociais, etc.				

APÊNDICE – B

Tabela 1 – Emigrantes por sexo e faixa etária, comunidade da Poça

Faixa Etária	Emigrantes do sexo Masculino	Emigrantes do sexo Feminino	Total
17-25 anos	3	4	7
25-30 anos	0	1	1
30-35 anos	0	0	0
35-40 anos	0	0	0
40-45 anos	0	1	1
45-50 anos	0	0	0
50-55 anos	0	0	0
55-60 anos	0	0	0
60 anos ou mais	1	0	1
Total	4	6	10

Tabela 2 – Composição populacional da Poça, por faixa etária

Faixa Etária	Número de Pessoas
Menos de 18 anos	14
18-25 anos	9
25-30 anos	1
30-35 anos	3
35-40 anos	6
40-45 anos	6
45-50 anos	6
50-55 anos	4
60 anos ou mais	11

Tabela 3 – Nível de escolaridade dos sujeitos maiores de 18 anos na Poça, por sexo.

Nível de Escolaridade	Mulheres	Homens	Total
Analfabetos	2	1	3
Ensino Fundamental Incompleto	14	12	26
Ensino Fundamental Completo	3	5	8
Ensino Médio Incompleto	0	1	1
Ensino Médio Completo	9	7	16
Cursando o Nível Superior	1	0	1
Total	29	26	55

Tabela 4 – Escolaridade por faixa etária e sexo dos moradores da Poça maiores de 18 anos

Faixa Etária	Analfabetos		Ensino Fundamental Incompleto		Ensino Fundamental Completo		Ensino Médio Incompleto		Ensino Médio Completo		Ensino Superior	
	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens
18-25 anos	0	0	0	0	0	1	0	0	7	4	0	0
25-30 anos	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
30-35 anos	0	0	1	1	0	0	0	0	0	1	0	0
35-40 anos	0	0	3	2	0	1	0	0	1	0	0	0
40-45 anos	0	0	1	3	0	0	0	0	0	1	1	0
45-50 anos	0	0	3	2	0	0	0	0	0	1	0	0
50-55 anos	0	0	0	0	1	1	0	0	1	0	0	0
55-60 anos	1	0	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0
60 anos ou mais	1	1	4	4	1	2	0	0	0	0	0	0

Tabela 5 – Ocupação, por sexo e faixa etária, dos moradores do quilombo da Poça.

Faixa Etária	Setor Secundário		Setor de Serviços		Serviço Doméstico		Cultivo da Banana		Aposentados		Estudantes		Desempregados	
	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens
Menos de 18 anos	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	7	6	0	0
18-25 anos	0	1	0	0	1	0	1	6	0	0	0	0	0	0
25-30 anos	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
30-35 anos	0	0	0	0	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0
35-40 anos	0	0	0	0	3	0	1	2	0	0	0	0	0	0
40-45 anos	0	1	1	0	0	0	1	2	0	1	0	0	0	0
45-50 anos	0	0	0	0	1	0	2	3	0	0	0	0	0	0
50-55 anos	0	0	1	0	1	0	0	2	0	0	0	0	0	0
55-60 anos	0	0	0	0	1	0	1	1	0	0	0	0	1	0
60 anos ou mais	0	0	0	0	2	0	2	3	2	1	0	0	0	1

Tabela 6 – Os moradores da Poça e suas ocupações, por sexo

Atividade Laboral	Mulheres	Homens	Total
Setor Secundário	0	2	2
Setor de Serviços	3	0	3
Serviço Doméstico	9	0	9
Cultivo da Banana	10	21	31
Aposentados	2	2	4
Estudantes	7	6	13
Desempregados	1	1	2

APÊNDICE – C

Tabela 7 – Composição populacional do Mandira, por faixa etária

Faixa Etária	Número de Pessoas
Menos de 18	18
18-25	9
25-30	5
30-35	3
35-40	5
40-45	3
45-50	2
50-55	5
55-60	8
60 anos ou mais	6

Tabela 8 – Nível de escolaridade dos sujeitos maiores de 18 anos, por sexo – Mandira.

Nível de Escolaridade	Mulheres	Homens	Total
Ensino Fundamental Incompleto (EFI)	10	11	21
Ensino Fundamental Completo (EFC)	1	0	1
Ensino Médio Incompleto (EMI)	0	6	6
Ensino Médio Completo (EMC)	7	6	13
Analfabetos	3	4	7

Tabela 9 – Escolaridade por faixa etária e sexo dos moradores do Mandira maiores de 18 anos

Faixa Etária	Analfabetos		Ensino Fundamental Incompleto		Ensino Fundamental Completo		Ensino Médio Incompleto		Ensino Médio Completo	
	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens
17-25 anos	0	0	0	0	0	0	0	1	5	5
25-30 anos	0	0	0	0	0	0	0	2	2	1
30-35 anos	0	0	0	0	1	0	0	2	0	0
35-40 anos	0	0	3	1	0	0	0	1	0	0
40-45 anos	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0
45-50 anos	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0
50-55 anos	0	0	2	4	0	0	0	0	0	0
55-60 anos	0	1	2	3	0	0	0	0	0	0
60 anos ou mais	3	3	0	1	0	0	0	0	0	0

