

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**RICARDO TRUJILLO GONZÁLEZ**

**TERRITÓRIO QUILIMBOLA SANTA ROSA DOS PRETOS: A produção do  
comum às margens do desenvolvimento.**

São Luís 2016

**RICARDO TRUJILLO GONZÁLEZ**

**TERRITÓRIO QUILIMBOLA SANTA ROSA DOS PRETOS: A produção do  
comum às margens do desenvolvimento.**

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Ciências Sociais da  
Universidade Federal do  
Maranhão, para obtenção do título  
de Mestre em Ciências Sociais.  
Orientador: Prof. Dr. Benedito  
Souza Filho

São Luís 2016

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Trujillo, Ricardo.

TERRITÓRIO QUILIMBOLA SANTA ROSA DOS PRETOS: A produção do comum às margens do desenvolvimento / Ricardo Trujillo. - 2016.

119 p.

Orientador(a): Benedito Souza.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, Maranhão, Brasil, 2016.

1. Capitalismo. 2. Conflito ontológico. 3. Modernidade. 4. Produção do comum. 5. Vetos sociais. I. Souza, Benedito. II. Título.

**RICARDO TRUJILLO GONZÁLEZ**

**TERRITÓRIO QUILIMBOLA SANTA ROSA DOS PRETOS: A produção do  
comum às margens do desenvolvimento.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Benedito Sousa Filho

Aprovada em: \_\_\_ / \_\_\_ / \_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Benedito Souza Filho (Orientador)**

Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof. Dr. Cíndia Brustolin**

Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof. Dr. Martina Ahlert**

Universidade Federal do Maranhão

São Luís 2016

## RESUMO

Neste trabalho nos propomos a analisar o *conflito ontológico* entre a comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos e a empresa de mineração VALE S.A, derivado do processo de duplicação da Estrada de Ferro Carajás, iniciado em 2009. Caracterizamos o conflito desde uma perspectiva de *longa duração* que nos permite vincular as formas de negação ontológica que permitiram a conformação do *sistema-mundo capitalista/patriarcaloccidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial* durante o processo de colonização das Américas, com os mecanismos de reprodução deste sistema de poder global dentro de um contexto de reconfiguração neocolonial próprio da era neoliberal.

Enfatizamos as formas de re-existência implementadas pela comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos, abordando-as desde uma perspectiva de longa duração que articula momentos de retraimento-refúgio e momentos de pulsão capazes de produzir *vetos sociais* frente aos avanços do capital.

Caracterizamos estas formas de re-existências como maneiras de produção do comum, analisando suas manifestações no campo econômico, político e das subjetividades/intersubjetividades.

Finalmente, vinculamos estes vetos sociais com a onda de revoltas produzidas na América Latina a partir da década dos 90's, entendendo-as como expressões de um impulso criador que brota no "tempo de agora", num momento histórico caracterizado pelo paradoxo: intensificação dos mecanismos de acumulação por espoliação-crise terminal do capitalismo.

Palavras-chave: conflito ontológico, modernidade, capitalismo, vetos sociais, produção do comum.

## ABSTRACT

The aim of this research was to analyze the ontology conflict between Santa Rosa dos Pertos *quilomobola* community and the mining business VALE S.A. This conflict started in 2009 as a consequence of the rail duplication (EFC)

We characterized this conflict from a long-term perspective that allow us to link the ontology negotiation mechanisms that funded the *capitalist world/ patriarchal occidental-centrism/ Christian-centrism/ modern/ colonized* during the America's colonization process: reproducing the global power system inside the neo colonial reconfiguration during neoliberalism. We emphasize the implemented re existence ways of the *quilomobola* community focusing as a long-term perspective that articulate *retread/ refuge* and also moments that drive social vetoes facing the capitalism advance. We also identified the re-existence as a communitarian production way, analyzing its impact in the political and economic fields.

Finally, we linked this social vetoes with the ongoing protest in Latin America during the 90s understanding it, as a creative expression impulse coming for the emergency of the moment that articulates, paradoxically, capitalism the terminal crisis

Keywords: ontology conflict, modernity, capitalism, social vetoes, communitarian production

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

**BM** - Banco Mundial

**BNDES** - Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

**CATERMA**- Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário

**CPT** – Comissão Pastoral da Terra

**CRAC-PC**- Cordinadora Regional de Autoridades Comunitárias- Polícia Comunitaria

**CVRD** - Companhia Vale do Rio Doce

**DSN** - Doutrina de Segurança Nacional

**EFC** - Estrada de Ferro Carajás.

**EUA** - Estados Unidos da América

**FMI**- Fundo Monetário Internacional

**GBI** - Guerra de Baixa Intensidade

**IB**- Informe Brundtland

**IBRA**- Instituto Brasileiro da Reforma Agrária

**INDA**-Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário

**INCRA** - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

**IIRSA** - Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana

**JNT** - Rede Justiça nos Trilhos

**MOQUIBOM** - Movimento Quilombola do Maranhão

**MPF** - Ministério Público Federal

**MST** - Movimento Sem Terra

**MTD** - Movimiento de los Trabajadores Desocupados

**MTST**- Movimento dos Trabalhadores Sem Teto

**TLCAN** - Tratado Norte-Americano de Livre Comércio

**PFC**- Programa de Ferro Carajás

**PGC** - Programa Grande Carajás

**PPP** - Plano Puebla Panamá

**PVN** - Projeto Vida de Negro

**RTID**- Relatórios Técnicos de Identidade e Delimitação

**S-M**    **C/P**    **O/C**    **M/C-**    Sistema-mundo    capitalista/    patriarcal

occidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial

**UFMA**- Universidade Federal do Maranhão

**WOLA**- Washington Office on LatinAmerica



## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Território Quilombola Santa Rosa dos Pretos.....	38
<b>Figura 2:</b> Estrada de Ferro Carajás.....	39
<b>Figura 3:</b> Projeto Grande Carajás.....	40
<b>Figura 4:</b> Posições militares e zonas estratégicas dos EUA na America Latina.....	80

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
<b>1. A CONSTRUÇÃO DE UM CONFLITO ONTOLÓGICO DE LONGA DURAÇÃO</b>	
.....	25
1.1 A irrupção do veto social .....	25
1.2 Veto social e zonas subterrâneas de refúgio.....	41
<b>2. PARA UMA ABORDAGEM CRÍTICA DOS CONFLITOS ONTOLÓGICOS</b>	
.....	51
2.1 Situando o grito de <i>dor-esperança</i> : América Latina e o sistema-mundo capitalista/patriarcal-ocidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial.....	51
2.2 Um grito em comum: Por uma geopolítica do conhecimento-ação.....	56
<b>3. NEOLIBERALISMO: UMA BIOPOLÍTICA PARA O MAL MORRER DOS POVOS</b>	
.....	67
3.1 América Latina e a materialização de uma ontologia predatória.....	70
<b>4. TENDÊNCIAS <i>COMUNS</i> NA AMÉRICA LATINA</b>	
.....	85
4.1 O grito é de esperança: a transição para uma forma de vida <i>distinta</i> .....	85
4.2 Santa Rosa dos Pretos: os traços abertos na produção do Comum.....	101
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	
.....	113
<b>6. REFERÊNCIAS</b>	
.....	115

## INTRODUÇÃO

Em janeiro de 2014 conheci finalmente a cara oculta do gigante latinoamericano. Apareceu frente a mim sem mediações depois de um longo trajeto desde a cidade de *São Paulo* até a ilha de *São Luís do Maranhão*. Tratava-se do meu primeiro contato com o nordeste brasileiro, com a terra dos contrastes que apenas conseguia imaginar a partir de uma breve apresentação, acontecida em maio de 2013, em *Ciudad Altamirano*, em *Guerrero, México*, a respeito dos vários territórios impactados pelo Projeto Grande Carajás (PGC), criado no ano de 1980, em benefício da empresa estatal Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), para a extração, fundamentalmente, de ferro de alto tenor. A exposição comandada por membros do coletivo *Hijos de Tierra Caliente* durante o ciclo de conversas comunitárias “*América Latina y la lucha contra la minería*” se focou na caracterização da atual empresa privada Vale S.A, mostrando, em números, sua privilegiada posição no mercado internacional de minério de ferro, consolidada como a segunda maior mineradora do planeta e com presença em 35 países dentro dos cinco continentes.

Guardei na memória, com especial zelo, a impressão mostrada pelos assistentes ao conhecermos as dimensões do complexo montado para viabilizar o processo de produção e transporte do minério. Tratava-se de uma infra-estrutura que incluía a mina localizada na *Serra dos Carajás* no *Pará*, a (EFC), cujos 890 km atravessavam o estado do *Maranhão*, e o porto *Ponta da Madeira* em *São Luís*, capital do *Maranhão*.

Além dessa infra-estrutura básica, o PGC foi projetado para viabilizar outras atividades econômicas, como o monocultivo da soja e do eucalipto, além da produção de ferro-gusa, aproveitando dessa forma a infra-estrutura da EFC.

Frente às impactantes dimensões do empreendimento, começamos a vislumbrar um panorama catastrófico na região, dada a envergadura da infra-estrutura montada para a produção e distribuição do minério e a ampla zona de influência que esta teria sobre os territórios próximos.

Evidentemente, pensávamos que por trás de tão lucrativo negócio existiam uma série de grupos sociais e comunidades violentadas física, ambiental, econômica e culturalmente, que sustentavam o sucesso do VALE S.A. Soubemos, superficialmente, que entre os grupos sociais atingidos se encontravam trabalhadores da empresa além de povos indígenas, quilombolas e diversas comunidades rurais que tinham estabelecido diversos mecanismos de resposta para enfrentar a imposição de formas de vida mais ou menos opostas às formas de vida locais.

Em relação às nossas referências bibliográficas da região, estas eram certamente escassas. Reduziam-se aos vários fragmentos da célebre obra *As veias abertas de América Latina*, do Eduardo Galeano (2010), e ao resumo de seis páginas do texto *Rebeliões da senzala*, de Clovis Moura, publicado no livro *O marxismo na América Latina, uma antologia de 1909 aos dias atuais*, organizado por Michael Lowy (2002).

Na obra de Galeano, publicada pela primeira vez em 1978, o autor uruguaio retratou com profundidade analítica histórico-material uma Latino-América que “especializou-se em perder desde os remotos tempos em que os europeus do Renascimento se abalçaram pelo mar e fincaram os dentes em sua garganta” (GALEANO, 2010, p.17). Trata-se de territórios historicamente submetidos aos efêmeros *ciclos econômicos* determinados em primeira instância pelos centros do capitalismo mundial, em que o promissor apogeu produtivo vai decaindo até obrigar o *deslocamento dos capitais* na tentativa de evitar sua desvalorização e iminente aniquilamento. Assim, o permanente deslocamento dos capitais num amplo território rico e “virgem”, como o era a América

Latina, possibilitou a geração de um excedente de acumulação originária nos países centrais, mas significou a negação e aniquilamento cultural, econômico, político, aliás, ontológico, dos vários povos ancestrais.

Desde esta perspectiva, a história econômica e social brasileira- e dos países da América Latina e o Caribe, está originalmente integrada na história do capitalismo mundial. De fato, a consolidação do capitalismo como sistema de produção hegemônico mundial precisa ser abordada dentro de uma totalidade integrada dialeticamente à realidade do chamado “novo mundo”. Assim, a história do subdesenvolvimento na América Latina integra [...] a história do desenvolvimento do capitalismo mundial. Nossa derrota esteve sempre implícita na vitória dos outros, nossa riqueza sempre gerou nossa pobreza para nutrir a prosperidade alheia [...] (ibidem, p.19).

Evidentemente, o nordeste brasileiro não teve um destino diferente. Vítima histórica da divisão internacional do trabalho, tem visto sua terra morrer ao passo que cumpre um papel de fornecedor das matérias primas necessárias para o consumo da metrópole e para a viabilização da cadeia produtiva de novas mercadorias que voltam manufaturadas, ou simplesmente não voltam, para serem consumidas pelas fontes primárias do processo de produção. Como lembra Galeano, os trabalhadores nordestinos não comem “os finos chocolates europeus que o Brasil, terceiro produtor mundial de cacau, importa incrivelmente da França e da Suíça” (GALEANO, 2010, p.130).

Sob essa lógica, ao se referir ao nordeste brasileiro, Galeano vê no ciclo da cana-de-açúcar, impulsionado essencialmente por capitais flamengos, um primeiro momento de devastação territorial articulada entre os vários séculos de relativo esplendor e de subsequente abandono motivado pelo *deslocamento* dos capitais que encontraram na ilha de Barbados maiores vantagens para a produção e distribuição do açúcar consumido

pela Europa. Decretou-se, assim, a crise do nordeste açucareiro. Uma crise que, reforçada pela descoberta do ouro em Minas Gerais durante as primeiras décadas do século XVIII e pelas diversas rebeliões dos escravizados especialmente vigorosas no nordeste brasileiro, tem-se prolongado até nossos dias – afirmava Galeano em 1978.

Um segundo momento de devastação territorial no nordeste brasileiro é retratado pelo escritor uruguaio em relação ao *boom* do cacau que nas últimas décadas do século XIX, que transformou o Salvador, capital da Bahia, num dos principais fornecedores da matéria-prima usada para a produção do chocolate consumido principalmente pela Europa e Estados Unidos da América. Já nas primeiras décadas do século XX, a concorrência de novos competidores auxiliados por métodos cada vez mais modernos de plantação e a consequente diminuição do preço no mercado internacional do cacau, acelerou o processo de decadência do produto nordestino até deslocá-lo do cenário mundial.

Como referência a um primeiro momento de devastação territorial especificamente maranhense, Galeano foca-se na euforia do algodão iniciado nas últimas décadas do século XVIII e começo do século XIX. A grande afluência de mão de obra escravizada provocada pela crise mineira, além das vantagens que oferecia a localização do porto de São Luís, facilitaram o processo de produção e distribuição da planta nativa das Américas, transformando ao Maranhão num dos principais fornecedores da matéria-prima enviada para a fabricação de tecidos na Europa da revolução industrial. Mas a prosperidade esta sempre associada à fome nos lembra Galeano ao longo do texto. Assim, as terras do mono cultivo de algodão limitaram as possibilidades de produção de alimentos básicos para o consumo local e subsumiram a vida destes territórios ao árbitro dos capitais. As plantações de algodão sobre terras mais produtivas no sul dos Estado

Unidos e com acesso a melhores tecnologias, aceleraram o colapso na produção do algodão maranhense (GALEANO, 2010).

A trajetória da devastação territorial mostrada por Galeano em relação aos estados do nordeste brasileiro contém similaridades: a implantação violenta da monocultura ligada à consolidação de poderes privados locais, a agônica morte de territórios ricos econômica e culturalmente mediante a subsunção das vidas locais à lógica do capital e a pauperização de uma grande massa de trabalhadores sem terra e sem meios próprios para a produção livre da vida num espaço que lhes foi negado pelo latifúndio.

Finalmente, as grandes migrações de trabalhadores nordestinos para vender sua força de trabalho em outras regiões do país parece estarem vinculadas, também, ao processo de implantação violenta das formas capitalistas de produção.

Por outro lado, estes processos de imposição violenta nunca foram assimilados de forma passiva pelas vítimas. De fato, as alianças de algumas nações originárias com os conquistadores que permitiram a chamada “assimilação pacífica do colonizador”, devem ser abordadas como fragmentos de uma realidade mais complexa que abrange desde confrontos bélicos que impediram o avanço do colonizador, passando pela conformação espaço-territorial de resistência de variada extensão temporal, assim como esforços individuais de rejeição do domínio colonial. Portanto, as rebeliões negras nas Antilhas e em outras regiões da América Latina com grande presença dos filhos arrancados da Mãe África são parte constitutiva da história da colonização e devem ser problematizadas. No nordeste brasileiro, por exemplo, se constituiu um dos espaços de resistência mais significativos contra o domínio colonial na história social latino americana. Tratou-se da conformação do reino negro dos Palmares no território nordestino que se assentou dentro de uma superfície de 60 léguas e se estendeu desde Pernambuco até o norte do rio São Francisco em Alagoas. Ao longo deste território,

estavam espalhados pelo menos dez grandes mocambos ou cidades (MOURA, 2006, p.260).

Durante praticamente todo o século XVII, o reino independente de Palmares resistiu às expedições militares holandesas e portuguesas que pretendiam aniquilá-lo. Foi assim se constituindo o maior refúgio dos escravizados, negros fugidos do cativeiro, que dentro de um território de difícil acesso e com abundância de água e terras férteis, vislumbraram a possibilidade de re-configurar a vida africana, constituindo-se num estado “à semelhança de muitos que existiam na África no século XVII” (CARNEIRO, 1996 apud. GALEANO, 2010). Neste paradigmático território da resistência, se estabeleceram mecanismos próprios para a eleição de suas autoridades mediante um sistema, originalmente africano, baseado no *prestígio de guerra* do chefe máximo. Além do rei, o governo de Palmares estava constituído por um conselho deliberativo integrado pelos principais chefes dos diferentes quilombos que faziam parte do território. Tal conselho reunia-se periodicamente na capital quando havia assuntos de interesse geral (MOURA, 2006).

Dentro de Palmares a propriedade da terra era comunitária e não existia circulação de dinheiro. Desenvolveram o policultivo num espaço-tempo que privilegiava a monocultura do açúcar. Cultivaram milho, batata, feijão, mandioca, banana e outros alimentos (GALEANO, 2010). Aproveitaram a abundância de coco e criaram animais domésticos que lhes permitiram viver em abundância.

Desenvolveram técnicas militares, conformando um verdadeiro exército de defesa armado com arcos, flechas, lanças e armas de fogo, que eram roubadas nas expedições nas comunidades vizinhas. Construíram também, uma série de fortificações e baluartes que lhes permitiram anular os ataques do governo colonial durante 65 anos, além de manter uma vigilância extrema ao interior do território. Estabeleceram uma política de



confrontação e ataques aos lavradores, senhores de escravos e povoados vizinhos, além de se apropriar de mercadorias que as comunidades próximas produziam e distribuíam para outros povoados do litoral, mantendo assim, um controle extensivo sobre uma superfície territorial ampla (MOURA, 2006, p.261). Durante as atividades de depredação desenvolvidas na região, foram capturados forçosamente muitos escravizados que foram obrigados a trabalhar nas atividades agrícolas, criando assim um sistema escravocrata dentro do próprio território.

Por estes motivos, o Quilombo dos Palmares se transformou num verdadeiro inimigo interior dos portugueses ao possuir poderes reais para disputar o monopólio da violência e conseqüentemente o domínio territorial. Assim, a coroa portuguesa programou várias expedições militares até conseguir, em 1695, ocupar o reino rebelde depois de 22 dias de resistência. Finalmente, em novembro do mesmo ano, o rei Zumbi foi capturado depois de uma traição e decapitado para ser exposto na praça pública com a finalidade de aterrorizar aos negros rebeldes. Contudo, Palmares representa só uma parte na totalidade das formas de resistência negra contra a colônia.

Para Santos (2015), as sociedades escravistas conheceram diversas formas de protesto tais como insurreições, rebeliões, assassinatos, fugas e morosidade na execução de tarefas. A fuga para as cidades ou para áreas rurais foi a forma mais comum de protesto.

Conforme ao historiador brasileiro:

Nas Américas se desenvolveram pequenas, médias, grandes, improvisadas, solidificadas, temporárias ou permanentes comunidades de fugitivos [...] No Brasil, tais comunidades ficaram conhecidas primeiramente com a denominação mocambos e depois quilombos [...] as autoridades coloniais os chamavam de contagiosos mal [...] Contudo, nem toda fuga gerava um quilombo e nem todo fugitivo planejava ir em direção àqueles já existentes. Fugir era uma ação muitas vezes planejada, não significando um simples ato de desespero diante de castigos (SANTOS, 2015, p. 9-10).

Por outro lado, a configuração destes espaços de resistência, esteve determinada pela conjuntura econômica, política e ideológica - interna e externa, assim como pelos significados e intencionalidades que os próprios escravizados deram às suas ações.

Segundo o próprio Santos:

O aumento das fugas de escravos indígenas e africanos no Nordeste foi ocasionado também pelos movimentos milenaristas — Santidades — nas últimas décadas do século XVI. Períodos de conflitos coloniais foram também determinantes para o aumento das fugas [...] e o crescimento dos quilombos [...] No século imperial, no período da Regência — com revoltas rurais em Pernambuco e Alagoas (Cabanada), no Maranhão (Balaiada), no Rio Grande (Farroupilha) e no Grão-Pará (Cabanagem) —, houve o recrudescimento das deserções. Os escravos percebiam que os senhores estavam divididos e as tropas, desmobilizadas para a repressão; portanto, havia maior possibilidade de sucesso para suas escapadas [...] (ibidem, p.13).

Assim, houve muitos quilombos gerados por insurreições, muitas delas concretizadas graças à comunicação e às alianças estabelecidas entre escravizados e quilombos vizinhos, assim como entre escravizados e homens-mulheres livres. Muitos desses homens e mulheres livres foram setores camponeses assim como pequenos produtores que estabeleceram relações de trabalho não necessariamente escravocratas, mas que subsistiram de forma paralela à escravidão e concederam particularidades ao tipo de sociedade colonial que se estruturou em regiões específicas. No Maranhão, estas alianças conseguiram invadir vilas, fazendas e cidades. “Em 1867 [...] os quilombolas do Maranhão [...] atacaram fazendas na comarca de Viana, realizando saques. Chegaram a escrever um manifesto contra o governo da província” (SANTOS, 2015, p. 15).

O destino da fuga de um escravizado estava determinado por vários fatores como a escolha do momento oportuno, as possibilidades de conseguir apoio de acoitadores eventuais e solidariedade de outros escravos, além de estratégias para permanecer escondido o maior tempo possível (ibid). Os grupos maiores conseguiram construir moradias e uma estrutura de produção agrícola. Contudo, estas comunidades não se estabeleceram de maneira totalmente fixa num mesmo local: a mobilidade foi uma das

condições que permitia sua supervivência. Também existiram formações quilombolas nas zonas suburbanas e urbanas que conseguiram “negociar os produtos de suas roças e frutas silvestres com taberneiros, viajantes e escravos ao ganho” (ibidem, p. 17). As fugas, revoltas, insurreições, formações quilombolas de variada extensão espaço-temporal não foram as únicas formas de protesto contra o regime colonial e pós-colonial. As resistências não foram nem uniformes nem circulares, nem incomuns e reduzidas às grandes construções quilombolas capazes de disputar o monopólio da violência com o regime colonial. Seguindo com Flavio Santos:

[...] havia sociabilidades com enfrentamentos endêmicos, disseminadas no cotidiano das relações entre senhores e escravos. A interferência no dia-a-dia das variadas relações de domínio senhorial podia se dar desde a sabotagem individual na unidade produtiva, barganhas, paternalismo, rituais de poder, fugas provisórias, apadrinhamento [...] Forjavam-se de modo complexo e multifacetado, uma vez que homens e mulheres escravizados agenciavam sua vida com lógicas próprias entre experiências sociais concretas em cada sociedade (SANTOS, 2006, p.8).

Levando em conta o anterior, podemos afirmar que as resistências articuladas pelos povos colonizados, foram determinadas por uma série de fatores ecológicos, econômicos e políticos locais, assim como por fatores externos, globais, que interferiram e definiram o tipo de relação estabelecida entre escravizados e senhores. A resistência não foi essencialmente violenta nem pacífica. Foi sempre mediada pelos fatores conjunturais e a intencionalidade dos rebeldes.

Nos nossos dias, novas formas de exploração e subalternização tem se acionado na América Latina. Os de embaixo, porém, continuam sendo os mesmos. Os mesmo que, contudo, continuam também resistindo.

Atualmente, as vítimas permanecem submetidas às dinâmicas de expansão territorial do capital e ao regime de biopoder que as coloca diante de um Estado de exceção

permanente, desde onde pareceria que contemplam a sua própria morte lenta. Mas nem sempre é assim. Existem *mundos da vida* onde a *potência criadora* não se detém.

Portanto, os deslocamentos espaço-temporais impulsionados pelo capital como consequência da crise de acumulação, tem provocado profundas reconfigurações territoriais que os povos do *Sul* têm enfrentado. Assim, a partir da década dos 90's temos sido testemunhas, na América Latina, do levante dos povos historicamente negados pela modernidade-capitalista.

Trata-se de sistemas de vida que ao não terem sido completamente subsumidos pela totalidade ontologizada no *ser* moderno-capitalista, aparecem hoje para mostrar-nos que é possível construir outros mundos onde a vida seja produzida de forma mais justa e digna.

Esta posição de exterioridade em relação à totalidade do sistema de poder global de longa duração outorga, paradoxalmente, um lugar privilegiado desde onde é possível encontrar respostas urgentes frente ao catastrófico avanço da modernidade capitalista em estado de permanente crise.

Antecipamos que a exterioridade não é um espaço físico que possa ser confirmado empiricamente, mas uma categoria analítica desde onde partimos para buscar os traços de um novo sistema de vida que esta sendo construído nas periferias do sistema de poder global de longa duração. Afirmamos *exterioridade* porque são sistemas de vida totais que existiram antes da modernidade-capitalista, ocuparam lugares de refúgio-ressignificação como expressão do seu profundo desejo de viver, e hoje aparecem na etapa de crise terminal da modernidade-capitalista para nos oferecerem respostas que iluminem a penumbra de um momento histórico em que o extrativismo neocolonial impõe seu poder sobre os territórios do Sul mediante um regime biopolítico de

dominação que aprofunda as marcas não aliviadas da violenta colonização ibérica sobre nossos territórios.

Nesta nova fase de extrativismo neocolonial, as comunidades atingidas se negam a aceitar o destino imposto mediante a estruturação de um regime de controle biopolíticos de dominação que as empurra para um estado de exceção permanente, habitado por homens e mulheres abandonados e em risco permanentemente de uma morte violenta. Frente a esta violência, as comunidades que resistem têm ativado a memória, fortalecido seu tecido de relações comunitárias, recuperado a palavra e, ao fazê-la fluir, tem recuperado a possibilidade de **ativar um “não”** que confronta a imposição violenta do capital. Esse “não” contundente não é espontâneo, tem se estruturado na articulação de diversas temporalidades, mas aparece contundentemente quando a paciência tem se esgotado.

A comunidade Santa Rosa dos Pretos tem sido impactada, durante os últimos 40 anos, por diversos projetos de desenvolvimento implantados no Brasil durante o período posterior à Segunda Guerra Mundial. Todas estas formas de intervenção territorial têm sido respondidas pela comunidade de forma diferenciada.

O último ciclo de intervenção violenta e resposta comunitária, aconteceu no período 2008-2014, quando a empresa mineradora VALE S.A interpôs um recurso de impugnação contra o processo de regularização fundiária do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, uma das comunidades atingidas pela Estrada de Ferro Carajás. A partir desse momento, desenvolveu-se um conflito que enfrentou duas formas diferenciadas de produzir a totalidade da vida.

Usamos a categoria abstrata “conflito ontológico” para definir esta confrontação. Contudo, devemos insistir sobre um risco. Não assumimos que existem múltiplas totalidades que não se implicam no nível da realidade empírica. Conflito ontológico é

acionado neste texto como mecanismo para diferenciar radicalmente aquilo que não tem sido completamente subsumido pela modernidade e que é capaz de iluminar nosso agônico presente.

Assim, ao longo das seguintes páginas, buscamos caracterizar as duas ontologias que se enfrentam no nível da realidade dentro do território quilombola Santa Rosa dos Pretos. A primeira é uma ontologia uni-mundista própria da **modernidade-capitalista** representada pela empresa VALE S.A. Salientamos que ao interpretarmos os conflitos ontológicos como processos de longa duração, nosso texto não se limitou com analisar as formas de intervenção territorial por parte da empresa, mas incorporando outros atores históricos envolvidos. A outra é uma ontologia do **comum** representada pela comunidade quilombola. Precisamos enfatizar que pensamos “o comum” como um tipo de relação societal em permanente construção, que se enfrenta a múltiplas contradições, re-significações e tentativas de subsunção por parte da modernidade-capitalista, muitas vezes concretizada. Sendo assim, não pensamos as ontologias do comum como mundos da vida puros, fechados e autopoieticos, ou seja, com a capacidade de se produzir a si próprios. Contrariamente, a produção do comum surge como resposta às agressões produzidas pela modernidade-capitalista.

Para cumprir com os objetivos anteriores, este trabalho está dividido em três capítulos. No capítulo I, intitulado “*Do veto social à construção de um conflito ontológico de longa duração*”, desenvolvemos algumas considerações teóricas que serão acionadas no trabalho, além de re-construir analiticamente o conflito ontológico entre a empresa de mineração VALE S.A e a comunidade Santa Rosa dos Pretos. Mostraremos uma primeira fase do conflito no período 2008-2014, para deslocar nossa análise ao longo do que interpretamos como um conflito de longa duração.

No capítulo II, intitulado “*Situando o grito de dor-esperança: América Latina e o sistema-mundo capitalista/ patriarca ocidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial*”, trabalhamos sobre os dispositivos teóricos e epistemológicos que, desde nossa perspectiva, deverão ser acionados para o estudo do que chamamos conflitos ontológicos. Começamos delineando as características do que pensamos deveria ser uma ciência social crítica situada na América Latina, salientando a importância de um método que analise a realidade percorrendo duas trajetórias: a) uma que considere os diversos passados que constituem uma realidade; b) outra preocupada em abranger a totalidade das determinações implicadas na composição da realidade.

No capítulo III, intitulado “*Neoliberalismo: uma biopolítica para o mal morrer dos povos*”, analisamos as formas de exercício do poder impostas pelo neoliberalismo, desde a perspectiva da biopolítica. Definimos uma nova colonização espoliante, que opera sobre as subjetividades, os corpos, os bens comuns da natureza, as culturas ancestrais, as práticas econômicas e políticas, colocando homens e mulheres, vítimas do neoliberalismo, numa posição de exceção permanente.

No capítulo IV veremos as “*Tendências comuns na América Latina*”, onde expõe-se uma aproximação analítica dos processos de construção do Comum tendo como referência o trabalho de campo realizado dentro da comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos. Mostramos como expressões do Comum as práticas sócio-políticas que chamamos “traços da autodeterminação” e “auto-regulação”, que definem as formas em que o Comum aparece para gestionar as relações entre os elementos humanos e não-humanos que integram o território.

Para definir as expressões do Comum, realizamos trabalho de campo dentro da comunidade durante 11 fases, em cada uma das quais permanecemos entre 7 e 9 dias. Privilegiamos a observação direta e a interação com os membros da comunidade

quilombola. Participamos das reuniões internas da comunidade e acompanhamos às lideranças alguns eventos dos quais eles fizeram parte. Fizemos um acompanhamento à roça e participamos de algumas festas dentro da comunidade.

Realizamos 13 entrevistas abertas com algumas lideranças comunitárias e atores que avaliamos importantes para a obtenção de algumas informações específicas. Os membros da comunidade entrevistados foram: *Dona Ceci*, liderança católica do setor Barreira Funda, *Benedito Pires Belfortt*, membro do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, *Anaclea Pires*, uma das principais lideranças da comunidade e atualmente estudante do curso Pedagogia da Terra da UFMA- Campus Bacabal, dona *Severina*, conhecida mãe de santo dentro de território, *Elisbão da Conceição*, morador do setor Picos I, *Franciso Pires*, o “*Chico cô*”, lavrador e preparador de remédios caseiros, *Jaqueline Pires*, estudante do curso de Pedagogia da Terra da UFMA- Campus Bacabal, *vovó Dalva*, minera, e seu *Libanio*, liderança histórica da comunidade, membro aposentado do Sindicato dos Trabalhadores Rurais.



# 1. A CONSTRUÇÃO DE UM CONFLITO ONTOLÓGICO DE LONGA DURAÇÃO

## 1.1 A irrupção do veto social

No dia 23 de Setembro de 2014, aproximadamente duzentos quilombolas do estado do Maranhão deslocaram-se até o quilômetro 81 da Estrada de Ferro Carajás e resolveram interditar a ferrovia durante tempo indefinido. Tratava-se de paralisar a estrada que transporta o minério de ferro extraído da Serra dos Carajás (Pará), pela empresa VALE S.A – empresa esta que descrevemos com maiores detalhes a seguir. Importa neste momento saber que o trajeto percorrido por seus trens extensos com vagões carregados de minério atravessa cem cidades com destino ao porto de Ponta Madeira, em São Luís, de onde finalmente parte para a Europa e a Ásia.

Cientes disso, posicionados à beira da EFC representantes de 35 comunidades quilombolas, montaram suas barracas, estenderam suas mantas e começaram a divulgar uma pauta de reivindicações cujo eixo central era a exigência de celeridade nos processos de regularização fundiária de 41 comunidades que se encontravam em diversas fases do processo de titulação (*90% das comunidades exigiam a conclusão dos Relatórios Técnicos de Identidade e Delimitação (RTID)*)<sup>1</sup>.

Nesse mesmo dia e, desde o mesmo acampamento, comunidades quilombolas de Itapecuru, Santa Rita, Anajatuba e Miranda, publicaram uma carta<sup>2</sup> denunciando a violência histórica à que têm sido submetidos os seus espaços de reprodução da vida,

---

<sup>1</sup> Nota da pauta completa, disponível em: <<http://www.seminariocarajas30anos.org/index.php/using-joomla/extensions/components/content-component/article-category-list/142-luta-quilombola-ocupacao-da-estrada-de-ferro-carajas-no-maranhao-chega-ao-sue-quarto-dia>> Acesso em: 12/10/2015

<sup>2</sup> Carta de denúncia completa, disponível em: <<https://atingidospelavale.wordpress.com/2014/09/25/comunidades-quilombolas-interditam-estrada-de-ferro-carajas-operada-pela-vale-no-maranhao/>> Acesso em:

em virtude da imposição de formas predatórias de apropriação territorial consentidas pelo Estado brasileiro. Conforme a carta:

“A política fundiária do Brasil é inexpressiva em relação à regularização dos territórios quilombolas [contudo] para os interesses do agronegócio, da mineração, do hidronegócio, de projetos eletrointensivos, essa mesma política é dinâmica e eficaz [...] Apenas 0,12% do território nacional possui titulação de terras quilombolas! Enquanto os demais estabelecimentos agropecuários representam cerca de 40%!” (CARTA DE DENUNCIA, 2014).

A violência ilustrada na carta mostrava um *quadro de diversas gradações* que incorporava desde a ação direta de agentes privados, passando pela omissão do Estado e alcançando formas de violência aparentemente decorrentes do curso normal da produção da vida das maiorias, ou seja, mortes cifradas como “danos colaterais do desenvolvimento”. Segundo o texto:

A lentidão do Estado favorece o extermínio das comunidades quilombolas [...] diversos foram os despejos [...] bem como o assassinato de suas lideranças [...] mais recentemente, um trabalhador rural quilombola foi atropelado pelo trem da Vale, no quilombo Jaibara dos Nogueiras, em Itapecuru-Mirim [...] Na comunidade de Mata de São Benedito, a empresa Florestas Brasileiras polui o único açude da comunidade (CARTA DE DENUNCIA, 2014).

Quadro de diversas problemáticas que confluíam em uma raiz: a negação de *ser e viver* enquanto comunidade negra. A carta concluía:

Como pode haver libertação quando o que nos é fundamental para a nossa reprodução material, cultural, ambiental, econômica, política e social não está em nossas mãos? “Nossa forma de ser e viver está intrinsecamente relacionada ao território, **se o território não está livre, nós também não estamos!** (CARTA DE DENUNCIA, 2014. Grifos nossos).

A comunidade Santa Rosa dos Pretos, presente no bloqueio, era uma das assinantes dos documentos e uma das principais articuladoras do ato. Sendo um dos territórios mais próximos do local interdito, desenvolveu um papel central no provimento logístico, fornecendo alguns alimentos, pessoal para reconhecer o espaço da ação, montar as

barracas, colocar os paus nos trilhos, cozinhar, abastecer com água. Trouxeram também instrumentos para musicalizar o protesto e baiar ao som dos tambores.

Mas a centralidade da comunidade não era circunstancial. Quatro meses antes, durante um bloqueio da BR-135, acionado pela comunidade junto com outros povos negros, alguns quilombolas haviam vislumbrado a possibilidade de radicalizar as formas de protesto. Segundo lembra seu Benedito Pires Belfort,

A gente já tinha fechado a BR [135] por causa do nosso processo, mas a coisa não deu [...] aí tivemos um espaço aberto para conversar com o superintendente do INCRA e a gente teve acordo em abrir a estrada, aí a coisa nunca veio, nunca veio, nunca veio e aí surgiu uma ideia que se era para fechar alguma coisa era para fechar as de Carajás [EFC]. Aqui é assim que se decide é [sic] aí se junta Elias, se junta Libanio, se junta Anacleto, e outros se junta, e aí a gente se junta para determinar né ... nossa história [...] aí vamos dizer Anacleto fala com a CPT, fala com Sisilene e aí a gente organiza tudo (Entrevista realizada em 2/09/2015).

Assim, durante o período Junho-Setembro de 2014, a comunidade promoveu quatro reuniões com diversos quilombos do Maranhão, para construir uma grande mobilização conjunta para pressionar ao Governo Federal a agilizar os processos de regularização fundiária (COSTA DA SILVA, 2015). Desta forma, a presença ativa da comunidade no bloqueio da ferrovia, foi só um componente dentro do intenso ciclo de lutas que os quilombolas tinham impulsionado desde 2009, para responder à impugnação do processo de titulação do território promovido pela VALE S.A, tentando desta forma garantir a execução das obras de duplicação da EFC. Em relação à origem mais recente do conflito, este se remete a Setembro de 2011 quando a comunidade quilombola conseguiu, mediante a mobilização de instrumentos legais, a suspensão das obras de duplicação no trecho correspondente a Santa Rosa dos Pretos e Monge Belo (COSTA DA SILVA, 2015). Como resultado desta ação, em Dezembro do mesmo ano a empresa VALE S.A comprometeu-se finalmente, diante do Ministério Público Federal (MPF), a retirar a impugnação do processo de regularização fundiária e a discutir com os povos atingidos

as medidas compensatórias. Neste cenário, contrariamente ao que poderia se pensar, a comunidade intensificou suas ações e radicalizou suas estratégias. Assim, o período 23-28 de Setembro de 2014, aparece como um momento de implosão do conflito, caracterizado pela produção comum de **um “não” contundente** por parte da comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos. Um “não” contundente à continuidade do projeto de duplicação da EFC sem consulta prévia nem justa compensação, **um “já chega”** sólido frente à negação do direito de acesso irrestrito ao próprio território, como premissa básica para a produção/ reprodução da vida comunitária. Frente a estas expressões desafiantes, a VALE respondeu afirmando que o protesto não era direcionado para a empresa e anunciou ter conseguido a liminar para a reintegração de posse, ainda ratificou sua intenção de manter o canal de dialogo aberto com as comunidades embora acreditasse que qualquer manifestação deveria respeitar o Estado Democrático de direito e o *direito* constitucional *de ir e vir*. No documento que legaliza a possibilidade de reintegração de posse, a juíza Edeuly Maia Silva afirmou que a “invasão” da ferrovia estava impedindo que a empresa cumprisse seus compromissos comerciais. Por outro lado, a Casa Civil condicionou o início das negociações à desocupação da ferrovia. Os quilombolas não cederam. Várias lideranças se acorrentaram na ferrovia e começaram uma greve de fome (JUSTIÇA NOS TRILHOS, 2014).

Um ano depois do protesto e chegando ao terceiro mês após a assinatura do decreto de regularização fundiária do Território Quilombola Santa Rosa dos Pretos por parte da Presidência da República<sup>3</sup>, seu Benedito Pires avaliou de forma positiva a ação.

Segundo ele:

---

<sup>3</sup>No dia 22 de junho de 2015, a Presidente da República Dilma Rousseff, assinou os decretos que permitem a desapropriação de imóveis rurais nos territórios quilombolas Charco e Santa Rosa dos Pretos. Contudo, com data do dia 11 de Agosto de 2015, a desintrusão ainda não tem sido efetivada. Nota da assinatura do decreto disponível em: < <https://anistia.org.br/noticias/comunidades-charco-e-santa-rosa-dos-pretos-estao-mais-proximas-de-terem-seu-direito-terra-garantido/> > Acesso em: 14/08/2016

Conseguimos que a presidenta mandasse sua correspondência aqui, contudo e a pressão que a VALE botou [...] o processo andou um pouco, mas eu não sei se ela [*a EFC*] vai ser fechada de novo porque se eles pararem com essa titulação nós vamos fechar ela de novo [...] agora eu já disse que quando vai para lá não bota só pau não [...] (entrevista realizada em 21/09/2015. Grifos nossos).

Para dona Anacleta Pires,

O protesto ajudou sim, a greve de fome no INCRA ajudou<sup>4</sup> [...] a história de luta toda ajudou [*pausa*] porque é um todo que não acaba né [...] as dificuldades é agora que nós vamos ter [...] eu digo que para mim a luta ainda agora que esta começando porque é agora que vem as ameaças com a desintrusão [...] é agora que a gente pensa no futuro [...] sempre tem coisa para fazer, coisa para lutar (entrevista realizada em 21/09/2015).

Parece evidente que o conflito entre a mineradora VALE S.A e o território quilombola Santa Rosa dos Pretos assume múltiplas temporalidades. A noção *do todo* acionada pela liderança comunitária permite-nos articular desde o *presente limitado*, uma série de passados que renascem permanentemente e impulsionam-se para o futuro. É uma história que adquire sentido na longa duração. Desde essa perspectiva escapamos da analítica da espontaneidade e inserimos novas faces à agencialidade dos sujeitos que negam e criam. Por outro lado, a dilatação das temporalidades abre novas espacialidades desde onde o presente se reforça. Dilatando os tempos e os espaços, acessamos em um

---

<sup>4</sup>No dia 9 de Junho de 2015, representantes de 100 comunidades quilombolas do Maranhão, junto com índios Gamela, ocuparam a sede da Superintendência Estadual do INCRA, no município de São Luís, no Maranhão. Durante os nove dias de existência do “Acampamento Bem Viver”, três homens e cinco mulheres, entre elas uma mulher representante do povo indígena Gamela, permaneceram em greve de fome até que o Governo Federal desse uma resposta às pautas de regularização fundiária de vários territórios indígenas e quilombolas do estado do Maranhão. As pautas específicas eram: a elaboração de 40 RTIDs (Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação) até o final de 2016; conclusão dos RTIDs das comunidades de Cruzeiro, Cariongo e Alto Bonito; decreto de desapropriação do Charco e Santa Rosa dos Pretos, entre outras. A contraproposta apresentada pelo INCRA foi aprovada no dia 18 de junho, dia de encerramento da greve. Na contraproposta, foi aprovada a assinatura do decreto de desapropriação do Charco e Santa Rosa dos Pretos, que se concretizou no dia 22 de Junho do mesmo ano. A participação da comunidade Santa Rosa dos Pretos na ocupação do INCRA foi reduzida devido aos compromissos acadêmicos de algumas lideranças do território dentro do curso de Pedagogia da Terra da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Campus Bacabal. No dia 15 de junho foi projetada no acampamento uma mensagem de solidariedade gravada e enviada por dona Anacleta Pires para os grevistas.

universo de determinações que permite nos construir, mediante categorias, formações sociais complexas atravessadas por relações de poder-opressão assim como por mecanismos de subversão dessas relações de força que são implementados, por inovações científicas e tecnológicas que transformam os processos sociais e os reconfiguram, por processos de subjetivação e inter-subjetivação em movimento que sustentam ou questionam uma realidade concreta, por ancestralidades varridas ou acionadas em momentos críticos, por violências e resistências, por verdades instituídas e horizontes utópicos que incidem na construção do futuro. Esta totalidade de elementos permite nos recriar trajetórias específicas observando os processos mais localizados, mas sem isolar essa realidade abstrata da totalidade mais complexa. Essa é a trajetória que seguiremos. Por momentos nos enfrentaremos a aparentes discontinuidades, mas voltaremos sempre ao ponto das contradições e das construções locais. Dilucidado o anterior, começaremos nossos primeiros transbordamentos.

A partir da década dos 90's, observou-se na América Latina, uma série de ajustes estruturais comandados pelas elites locais e os organismos supranacionais como o Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI), visados a estimular a produção de mais-valia nos diversos setores econômicos, mediante o estímulo e abertura aos capitais privados - nacionais e estrangeiros. Entendemos esse processo como um novo ciclo de *acumulação por espoliação* (HARVEY, 2004), provocado pela crise de superacumulação capitalista no período posterior à Segunda Guerra mundial, que demandou a expansão territorial do capital.

Este novo ciclo de acumulação, cujas atividades paradigmáticas são a mineração a céu aberto, a exploração dos hidrocarbonetos, o agronegócio, a exploração florestal-madeireira, e múltiplos projetos de infra-estrutura como rodovias, portos, barragens, termoelétricas, vias férreas, etc.; têm colocado em risco a reprodução física, econômica,

social e cultural dos sujeitos sociais que ocupam os territórios atingidos por esses mega empreendimentos. Intrinsecamente a estes processos de expansão capitalista, tem se produzido uma série de *vetos sociais* (negativas de variada extensão espaço-temporal), frente às violentas agressões do capital, secundadas pelos Estados-nação implicados (GUTIERREZ, 2001). Vislumbramos estes grandes vetos, como processos de conformação de novas territorialidades caracterizadas pela produção de uma forma de vida em comunidade. Entendemos por *Comum* as formas de produção biopolítica que não são apropriadas nem pelo capital nem pelo Estado (HARDT; NEGRI, 2011), ou seja, que mantêm uma relação de relativa exterioridade com as lógicas de valorização do valor. Trata-se de bens materiais e in-materiais produzidos coletivamente e para o usufruto comum, mas fundamentalmente de relações de produção e reprodução de mundos complexos e abrangentes que muito se aproximam ao que tem sido definido como *ontologias relacionais* (ESCOBAR, 2015; BLASER, 2013; BLASER; DE LA CADENA, 2009). Tais ontologias aparecem no nível da realidade dentro de um território, para produzir o sustento material e espiritual necessário para a conservação e reprodução da vida de uma comunidade específica. Em palavras de Arturo Escobar, uma ontologia relacional pode se definir como aquela onde nada (nem os humanos nem os não-humanos) existe fora das relações que o constitui. **“todos existimos porque existe todo”** (ESCOBAR, 2015, p. 93) [*ênfase do autor*].

Segundo Ana Esther Ceceña (2014), é possível identificar, desde há pouco mais de quinhentos anos, dois tipos de formações culturais - *nunca puras*, diferenciadas a partir do vínculo estabelecido entre sociedade e natureza. Por um lado, existem as formações socioculturais antropocêntricas e predatórias, próprias da civilização moderna e capitalista, onde o humano aparece como criatura superior em relação a outras formas de vida que precisam ser dominadas para satisfazer as necessidades do homem. Nestas

formações culturais, a totalidade é fechada e sustenta-se na dominação/negação do outro-não-humano ou do outro-humano-sacrificável, como premissa para a efetivação do progresso. A concepção de uma totalidade não complementar, mas hierarquizada, produz uma compreensão e organização sedimentada do mundo, onde as relações de força são privilegiadas (ibid). Por outro lado, encontram-se as formações culturais não predatórias, capazes de reconhecer à natureza como um ente que age e complementa a integralidade do mundo da vida (ibid). São formações socioculturais que concebem o ser humano como parte da totalidade, ou seja, como complemento das plantas, dos animais, dos rios, do vento, das montanhas, das rochas, dos seres sobrenaturais. Contudo, pensamos que a categoria “formação cultural” não nos permite abordar com precisão a natureza dos vínculos relacionais próprios das sociedades pré-modernas e pré-capitalistas. De acordo com Mario Blaser e Marisol Cadena (2009), os conflitos que aparecem inicialmente como conflitos de distribuição cultural, precisam ser complexificados introduzindo as relações de poder que incidem sobre os dois saberes em disputa. Seguindo esta trajetória, afirmam os autores, o foco de atenção desloca-se da cultura para a formação epistêmica da qual provém o próprio conceito de cultura e os princípios ontológicos que pressupõe. Assim, afirmamos que desde a concepção da ontologia moderno-capitalista, a cultura estabelece uma relação dicotômica com a natureza, sobre a qual opera um processo de apreensão e interpretação. Desde esta perspectiva, os conflitos culturais são só conflitos de interpretação de uma realidade autônoma, única e exterior, sobre a qual se exerce a dominação. Portanto, o que estaria em disputa dentro de um conflito de distribuição cultural que se manifesta no exercício do entendimento do mundo vivido, seria a forma em como uma sociedade interpreta e se relaciona com os outros seres humanos, mas fundamentalmente com os não-humanos: as montanhas, os rios, as árvores, os animais, o vento, os seres sobrenaturais,



etc.; sendo todas estas criaturas exteriores e sem agência “na espera de serem determinadas”. Mas como já temos afirmado, esta ontologia dicotômica é só uma entre muitas outras que não se articulam a partir da separação entre cultura e natureza. Portanto, não entendemos este tipo de conflitos como disputas interpretativas cuja resolução demandaria considerar um relativismo cultural, normalmente acionado pelas correntes multiculturalistas, para as quais: “existimos en un mundo (ciertamente atravesado por relaciones de poder) de una naturaleza (“mundo real”), y muchas perspectivas culturales acerca de esa naturaleza” (BLASER, 2009, p. 83). Diferentemente, Blaser parte afirmando a existência de múltiplas naturezas. Sendo assim, o problema central não é o entendimento das formas em que o mundo é conhecido (preocupação epistemológica), mas a possibilidade de entender os tipos de mundos que existem e como estes são produzidos (preocupação ontológica) (BLASER, 2009). Sendo assim, entendemos que a partir do processo de colonização da América Latina, tem se produzido a subsunção violenta não de culturas, mas de ontologias não modernas nem capitalistas, mediante processos de reconfiguração territorial que implicam a imposição de certas formas de ordenar, produzir e reproduzir a vida, em decremento de outras. Nessa lógica, a primazia da modernidade capitalista implicou a imposição de uma ontologia que separa cultura e natureza e outorga agência à primeira das categorias para controlar, dominar e aproveitar-se da segunda. Tal imposição implicou a negação de outras ontologias relacionais nas quais todo o que existe tem agência e vontade própria (BALSER; DE LA CADENA, 2009; ESCOBAR, 2015), e onde tudo o que existe carece de sentido sem o estabelecimento do seu vínculo com os outros elementos da totalidade.

Tais *ontologias relacionais do comum* configuram-se, segundo as referências teóricas, sob princípios de reciprocidade, soliedaridade, respeito, etc. Trata-se de construções de

longa duração que surgem das problemáticas cotidianas vivenciadas por uma comunidade específica e das respostas que, alimentadas pela história ancestral, são geradas para enfrentar o avanço irracional do capital. Estas ontologias do Comum revelam-se nitidamente durante os momentos em que a reprodução da vida está sendo ameaçada. É o apego à vida o que impulsiona o comum.

Explica-se assim, que a chamada *revolução do comum* (HARDT; NEGRI, 2011) esteja se dando num contexto de expansão territorial do capitalismo e de reconfiguração dos territórios locais demandados pelo capital. Além disso, pensamos que desde a América Latina estão surgindo formas variadas de produção do Comum cujos principais protagonistas são os povos índios e negros do subcontinente assim como todos aqueles sujeitos sociais que, desde sua relação de negação com a totalidade ontologizada no *ser* moderno-capitalista, tem lançado diversos vetos sociais que, em alguns casos tem conseguido bloquear o devastador avanço do capital e, em outros, o tem perturbado e obrigado a reorientar-se.

É importante salientar, que o regime de acumulação por desapropriação que atualmente impacta sobre América Latina e cuja materialização representa a reconfiguração violenta dos territórios, é uma extensão do processo de subsunção dos territórios da América Latina e Caribe à totalidade do *sistema-mundo capitalista/ patriarcal occidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial (S-M C/P O/C M/C)* (GROSFOGUEL, 2013, p. 39). Tal processo começou pela conquista ibérica e a destruição social, econômica, cultural, e natural, que materializou a imposição da chamada “Civilização Devastadora” (MARTÍ, 1978, p.6); continuou com a ilusória descolonização durante o século XIX e a continuada subordinação de nossos territórios ao mercado mundial e aos seus centros de acumulação; chegando finalmente ao atual cenário de “securitização” dos bens comuns da natureza, como garantia para a

conservação hegemônica dos Estados Unidos de Norte América e os seus principais aliados. (DELGADO, 2004).

A partir do exposto, tomaremos como ponto de partida da nossa análise, o *conflito ontológico*<sup>5</sup> entre a comunidade Quilombola *Santa Rosa dos Pretos* e a empresa mineradora VALE S.A, decorrente do projeto de duplicação da Estrada de Ferro Carajás (EFC). Tal projeto é derivado do Projeto Ferro Carajás S11D<sup>6</sup>, que permitirá incrementar a produção de ferro para 90 milhões de toneladas por ano.

O território quilombola Santa Rosa dos Pretos, situa-se no município de Itapecuru-Mirim- MA, a 86 quilômetros de São Luís, a capital do estado do Maranhão no Brasil. Limita ao leste com o Rio Itapecuru e o quilombo Filipa, ao Oeste com o território Monge Belo, ao Norte com São Francisco, e ao Sul com o quilombo Oiteiro hoje chamado P.E Entroncamento. O Território Quilombola Santa Rosa dos Pretos é formado por 14 quilombos: Santa Rosa, Barreira Funda, Sítio Velho, Centro de Aguida, Boa Vista, Leiro Matões, Pirinã, Barreiras, Alto São João, Picos I, Picos II, Fugido, Conceição; constituídos atualmente por mais de 750 famílias, com uma população de aproximadamente 4 mil e 200 pessoas (PIRES, 2015). O espaço geográfico atualmente conhecido como território quilombola Santa Rosa dos Pretos, funcionou durante o

---

<sup>5</sup>Abordamos o conflito ontológico desde uma perspectiva histórica inaugurada há 500 anos junto à colonização das Américas. Trata-se da confrontação entre duas formas de produção-reprodução da vida dentro de um território específico. A primeira é uma *ontologia unimundista* consolidada ao redor da modernidade-capitalista, caracterizada pela produção de dicotomias subordinadoras entre o humano do não humano, cultura e natureza, indivíduo e comunidade, mente e corpo, nós e eles, razão e emoção, etc. Esta ontologia interpreta a totalidade de forma segregada e hierarquizada, colocando ao homem como o ser supremo, o qual aplica mecanismos reguladores-anuladores das diferenças que aparecem naturalmente inferiorizadas. Portanto, é uma ontologia profundamente utilitarista e *predatória*. A segunda é uma *ontologia relacional*, onde não prevalece um sujeito único, mas uma diversidade de seres que fazem parte da totalidade do mundo e interagem em *Comum* complementando-se de forma cotidiana para resolver suas necessidades e produzir a *vida*. Portanto, é uma ontologia “plurisujética” (LENKERSDOF, 2008 apud. CECEÑA, 2014, p. 12), não predatória e que concebe ao ser humano como elemento complementar da natureza (CECEÑA, 2014; ESCOBAR, 2015; BLASER; DE LA CADENA, 2009).

<sup>6</sup>As informações relativas ao projeto encontram-se disponíveis em: <http://www.vale.com/brasil/pt/initiatives/innovation/s11d/documentos/book-s11d-2013-pt.pdf>. Acesso em 09/02/2016.

período colonial-mercantil-escravocrata, como uma fazenda produtora de arroz, anil, algodão e, principalmente, bicho da seda; cujo depositário era Joaquim Raimundo Nunes Belfortt. Segundo fontes diversas, durante o período posterior à abolição da escravidão no Brasil (1888), sete famílias de ex-escravizados permaneceram trabalhando no território, incluída a família da ex-escravizada América Henriques com a qual o Barão de Santa Rosa teve um filho. Conforme o testamento de Joaquim Raimundo Nunes datado em 1898, a totalidade das terras que integravam a ex-fazenda Kylrue, deviam ser entregues, por doação, para estas sete famílias nucleares das quais descendem a grande maioria dos atuais membros da comunidade (LUCCHESI, 2008). O documento de doação representou, durante várias gerações, um instrumento “chave” de proteção comunitária para garantir a permanência dos quilombolas dentro do território historicamente ocupado. Contudo, avaliamos importante abordar o ato de doação como um ponto parcial dentro constituição histórica do território Santa Rosa dos Pretos. Sendo assim, pensamos que a análise das formações quilombolas precisam ser abordadas desde uma perspectiva que envolva processos globais, regionais e de interações locais; que se configuram permanentemente e determinam o rumo da história. Nessa perspectiva, pensamos que o ato de doação esteve acompanhado de formas de tensão e diálogo entre os ex-escravizados e o Barão, além de processos regionais de revolta negra que influíram na materialização da herança. Pensamos também que os critérios elaborados pela comunidade para resguardar o documento, assim como para definir as possibilidades de fixação de novos posseiros dentro do território, merecem amplo destaque para entender a construção de uma territorialidade de longa duração<sup>7</sup>.A

---

<sup>7</sup>Conforme Lucchesi (2008), o responsável de guardar o documento de doação era o mais velho dos descendentes diretos de ex-escravizados. Por outro lado, correspondia, também, aos mais velhos, determinar as normas de convívio da comunidade assim como os critérios para permitir o estabelecimento de novos moradores dentro do território. Segundo dona Anacleto Pires, na atualidade ainda existem restrições para a fixação de novos posseiros, embora não seja mais um processo centralizado só nos mais velhos. Para ela, o elemento atual mais importante para avaliar a permanência prolongada dentro do

comunidade Santa Rosa dos Pretos, desde o período posterior à abolição, tem se caracterizado por estabelecer o uso comum da terra e dos bens naturais disponíveis dentro do território. O uso comum da terra é o elemento central para a conformação de um sistema de produção de subsistência que articula duas fontes principais. A primeira e a mais importante é a roça, mediante técnica de coivara<sup>8</sup>. Os principais alimentos produzidos através deste sistema são o feijão, arroz, milho, abóbora, e mandioca. Por outro lado, a produção de alimentos associa diversas práticas extrativistas menores como o coco babaçu e extração de frutos diversos. Outras atividades produtivas complementares são a pesca desenvolvida dentro da própria comunidade em fontes próximas, além da criação de animais de pequeno porte, principalmente galinha, e porco. Este sistema de uso comum envolve formas específicas de organização do espaço, do tempo e do trabalho que definem um uso não predatório da natureza. Por outro lado, este sistema de uso comum, envolve mecanismos de gestão e distribuição dos produtos que embora não sejam coletivizados formalmente, implicam a configuração informal de redes de distribuição cotidianas que caracterizam um sistema de produção cuja essência distancia-se muito de um condicionamento a partir da lógica da acumulação.

A comunidade possui uma escola de ensino fundamental e médio construída no ano de 2012, um CRAS quilombola concluído em 2012 e um centro de saúde em processo de construção. Segundo informações da liderança comunitária Anacleto Pires, o território encontra-se afetado atualmente pela Estrada de Ferro Carajás (EFC), operada pela companhia mineradora VALE S.A, pela ferrovia Transnordestina São Luís-Teresina, rodovia BR-135, dois linhões da Companhia Energética do Maranhão (CEMAR),

---

território, é que qualquer uma das famílias históricas assuma responsabilidade total das ações realizadas pelos novos moradores.

<sup>8</sup>Sistema de agricultura que podemos resumir em: derrubada de mata e limpeza do solo mediante queima.

chamados Coebinha, e mais três que pertencem à companhia Eletronorte chamados Coheb Grande.

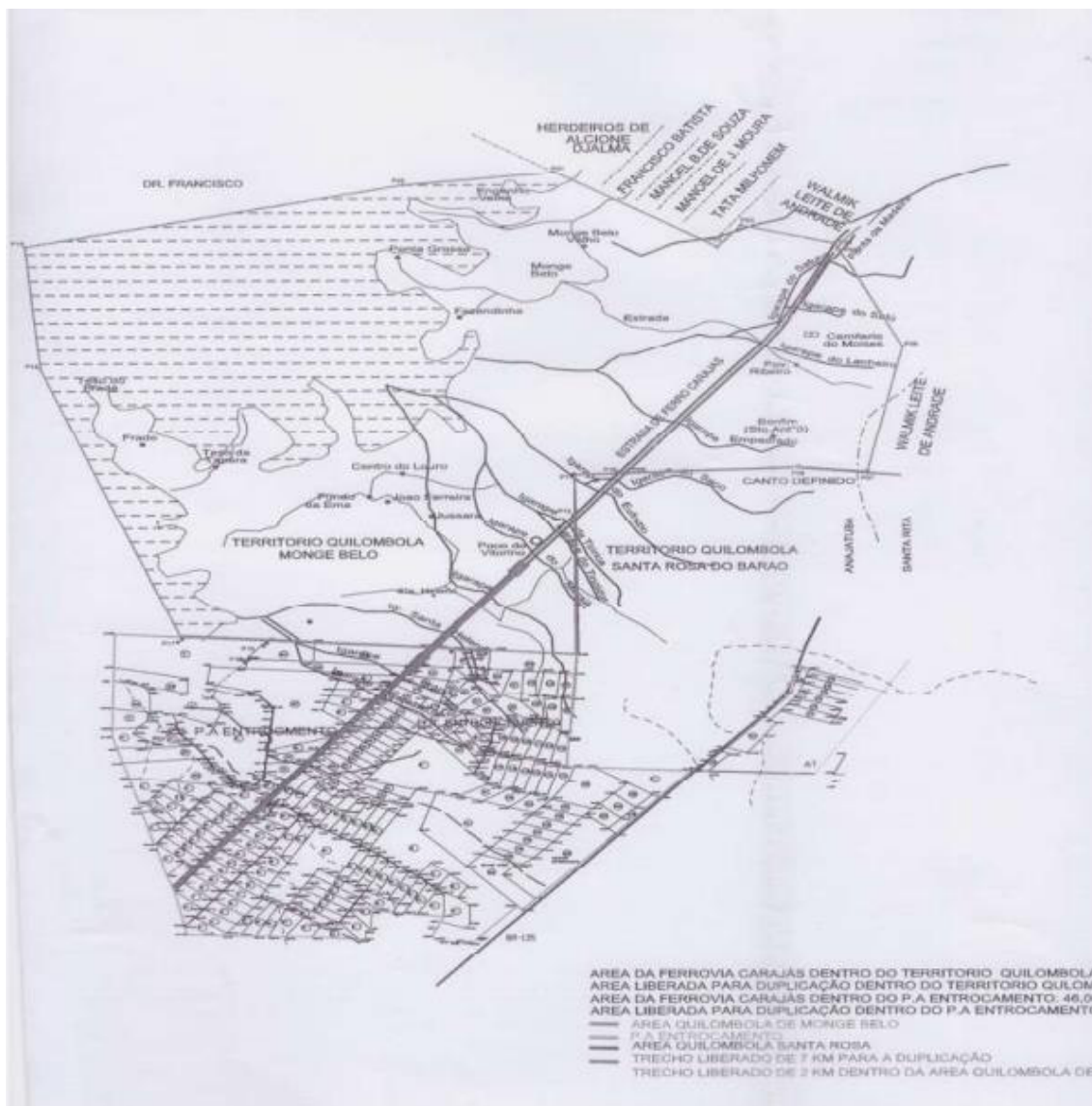


Figura 1: Território Quilombola Santa Rosa dos Pretos. Fonte: COSTA DA SILVA, 2015, p.1.

A história da empresa VALE S.A, dentro da comunidade, começa em 1984 com a construção da EFC que atravessa o território. A edificação da ferrovia esteve associada ao projeto de exploração da jazida de ferro, ouro e bauxita, descoberta na Serra dos Carajás em 1967.

A primeira dona da concessão da jazida foi a empresa americana U.S Steel, a qual foi obrigada a se associar com a empresa estatal Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), privatizada em 1997 e transformada na empresa VALE S.A (SAMPAIO, 2013).

A EFC, cuja extensão é de 892 quilômetros, por onde passam atualmente 24 trens de minério por dia atravessando 100 comunidades, se transformou no elemento central de um amplo projeto de desenvolvimento regional aprovado em 1980. Tal programa, nomeado, Projeto Grande Carajás (PGC), pretendia fomentar outras atividades produtivas como a produção de ferro-gusa, a soja e o plantio de eucalipto (ibid), aproveitando a infra-estrutura montada para a transportação de minério que incluía a ferrovia e o porto Ponta da Madeira em São Luis.

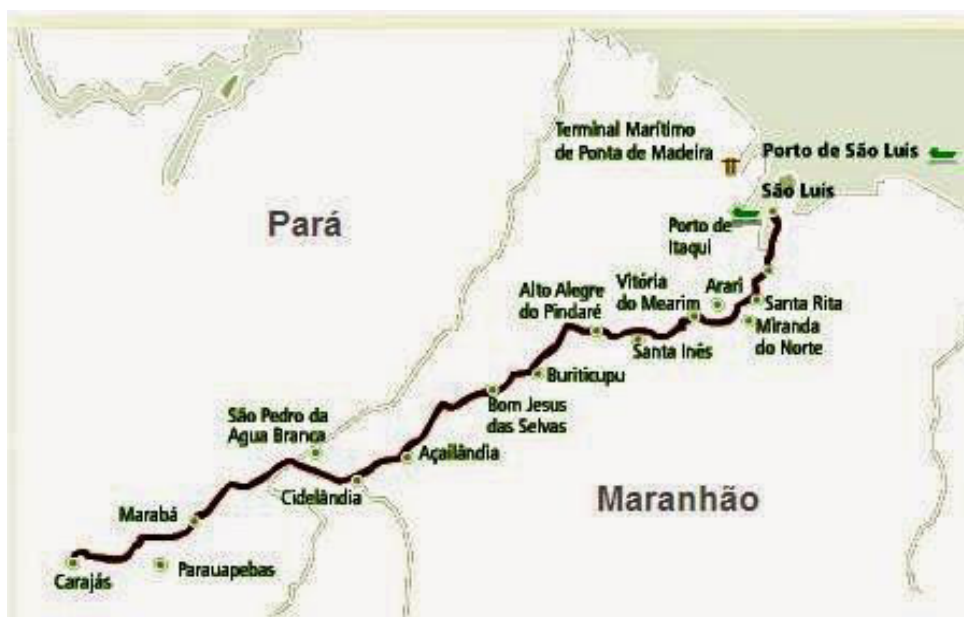


Figura 2: Estrada de Ferro Carajás (EFC). Disponível em: [http://amazonianaveia.blogspot.com.br/2012\\_08\\_01\\_archive.html](http://amazonianaveia.blogspot.com.br/2012_08_01_archive.html). Acesso em: 31 de Agosto de 2016.

Carajás é considerada o maior complexo de extração de ferro a nível mundial, cujo destino final é principalmente a China. Já uma menor proporção do mineiro extraído, abastece a cadeia de siderurgia regional, configurada nas pequenas indústrias de ferro-gusa espalhadas ao longo do corredor ferroviário (OBSERVATORIO DE CONFLITOS

MINEROS EN AMERICA LATINA, 2014). O complexo Carajás integra, além de mina-estrada-porto, usinas de pelletização, unidades de níquel e cobre, e a ferrovia norte-sur (idem).

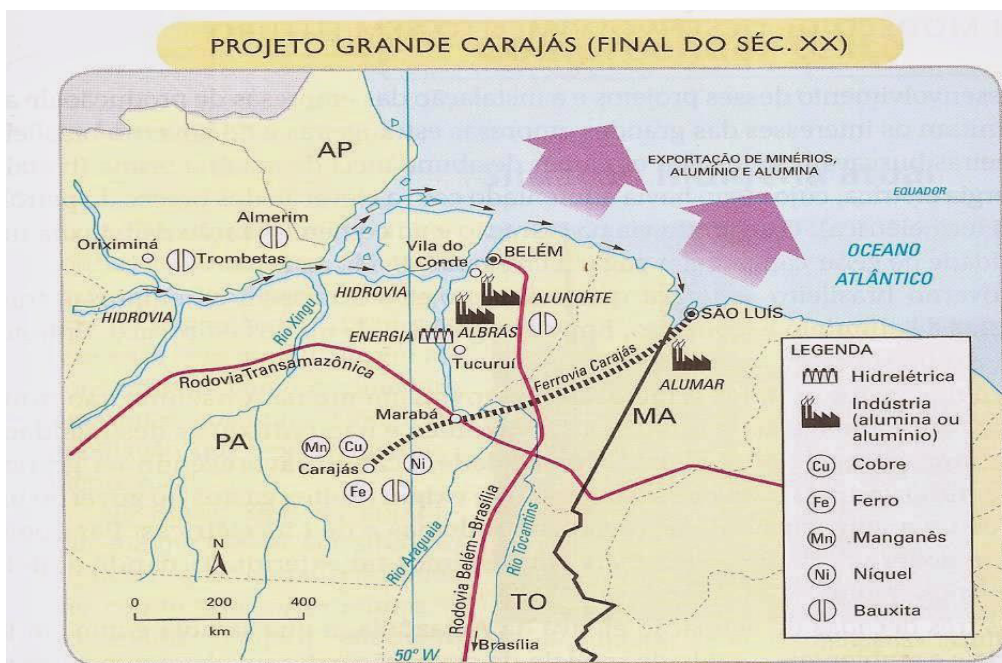


Figura 3: Projeto Grande Carajás (PGC). Disponível em: [http://amazonianaveia.blogspot.com.br/2012\\_08\\_01\\_archive.html](http://amazonianaveia.blogspot.com.br/2012_08_01_archive.html). Acesso em: 31 de Agosto de 2016.

Presente em 38 países nos 5 continentes, a empresa multinacional é considerada a segunda maior mineradora do mundo. Os segmentos de atuação da Vale no mundo são: minérios ferrosos; alumínio e sua cadeia produtiva; minérios não ferrosos; siderurgia; carvão; energia; e logística. Desde 2004, a empresa VALE, mediante o Projeto Ferro Carajás S11D acima referido, pretende a ampliação do volume de extração de ferro em Carajás mediante a abertura de uma nova mina, a construção de uma planta de beneficiamento a seco na Floresta Nacional de Carajás, a construção de um ramal ferroviário no sudeste do Pará e, a duplicação dos 892 quilômetro da EFC. Além dessa infra-estrutura de dimensões cada vez maiores, o projeto prevê a construção de 46 novas pontes, 5 viadutos ferroviários, 18 viadutos rodoviários, além da ampliação do porto de Ponta da Madeira em São Luís (JUSTIÇA NOS TRILHOS, 2015).



## 1.2. Veto social e zonas subterrâneas de refúgio

O conflito entre a VALE e a comunidade, detonou em 2009 com a impugnação administrativa empreendida pela empresa, contra o processo de regularização fundiária do território quilombola *Santa Rosa dos Pretos* e do território vizinho *Monge Belo*. Desde nossa perspectiva, tal impugnação foi efetivada como um recurso estratégico da empresa, para dispor de elementos que orientassem uma “política de chantagem” com a comunidade, e desta forma, viabilizar a qualquer custo o andamento do projeto de duplicação. Além desta estratégia “matriz”, a empresa acionou, entre o período 2009-2014, outra série de “táticas de desgaste” tais como a realização de oitivas ilegítimas sem a presença das principais lideranças da comunidade, cooptação de lideranças dentro de outros territórios quilombolas do município de Itapecuru buscando deslegitimar a luta do território Santa Rosa dos Pretos contra o projeto de duplicação da EFC, intimidações diretas por parte de funcionários da empresa VALE para evitar a materialização de ações radicais por parte da comunidade atingida. Estas estratégias visavam desmontar as ações de resposta acionadas pela comunidade desde o momento em que o conflito estourou no âmbito público. Tais estratégias transitaram entre a negociação das medidas compensatórias, passando pela conformação de articulações com outras comunidades quilombolas e não quilombolas atingidos pela mineradora, até a realização de ações mais radicais como o breve bloqueio da estrada BR-135 em Maio de 2014 além da interdição, já referida, da EFC durante cinco dias (COSTA DA SILVA, 2015); visando assim pressionar aos órgãos governamentais habilitados para acelerar o processo de titulação do território.

Partindo deste *veto social* (2009-2014) que a comunidade quilombola acionou contra a empresa de mineração e o Estado brasileiro durante vários momentos do conflito,

pensamos que no fundo opera um processo de longa duração que tem oscilado entre períodos de contração (refugio) e momentos de explosão conflituosa. Pensamos que esta trajetória de longa duração do conflito, está determinada por uma interpelação entre a histórica negação ontológica da comunidade quilombola *Santa Rosa dos Pretos*- submetida à lógica da permanente e acelerada *valorização do valor* e conseqüente reconfiguração territorial como conseqüência dos ajustes espaço-temporais demandados para a expansão do capital (HARVEY, 2004), e as respostas dos quilombolas frente tais reconfigurações. Este fato obriga-nos a pensar o momento atual de conflitualidade a partir dos diversos passados que o conformam e, inerentemente, desde a posição ocupada pelo território quilombola dentro da totalidade do *S-M C/P O/C M/C*.

Sendo assim, a realidade que aparece frente aos nossos olhos está determinada, inicialmente, pelo processo de colonização ibérica das Américas - do Brasil especificamente, e a conseqüente subsunção violenta dos territórios recém-conquistados à totalidade do sistema global de poder. Este processo originou, por um lado, a diferenciação nos processos de acumulação primitiva entre países centrais e periféricos, criando uma ruptura estrutural que determinará as possibilidades dos territórios latino-americanos nas seguintes fases do capitalismo mundial e, por outro lado, a diferença colonial estabelecida mediante a constituição de um novo padrão de poder que dividiu a sociedade mundial por critérios de raça, mediante o qual se exerce uma dominação (que sobrevive ao período pós-colonial), dos recursos e dos produtos do trabalho, da natureza, do sexo, da autoridade e das subjetividades/intersubjetividades (QUIJANO, 1992).

Assim, Santa Rosa dos Pretos ocupou, desde o início, uma posição de *exterioridade* dentro da totalidade do sistema de poder global de longa duração, que iniciou com a configuração de um espaço territorial determinado pelos booms' econômicos

internacionais e os permanentes deslocamentos de capital que organizaram uma forma de vida montada em torno do modelo agroexportador fundado no trabalho escravizado de homens e mulheres arrancados violentamente da África. Tal espaço territorial foi constituído dentro da fazenda *Kylrue* fundada em Setembro de 1769 às margens do rio *Itapecuru* por Joaquim Raimundo Nunes Belfort (1820-1898) (LUCCHETTI, 2008).

Este primeiro momento de constituição do espaço territorial Santa Rosa dos Pretos mediante a violência colonizadora-escravocrata e, a conseqüente negação ontológica dos homens e mulheres escravizadas, abriria um *hipotético* primeiro momento de resistência de longa duração que oscilará por períodos de subterraneidade e erupção, dependendo dos mecanismos de ajuste espaço-temporais impulsionados pelo capitalismo global, que tem impactado no território em diversas fases da sua história.

Assim, no período posterior à Segunda Guerra mundial, começa uma nova etapa dentro do *S-M C/P O/C M/C*, caracterizada pela consolidação hegemônica dos Estados Unidos de Norte América e a abertura de um novo período de expansão capitalista mediante a descolonização e a implementação do projeto desenvolvimentista ao interior do terceiro mundo (HARVEY, 2004.). Com a chegada da *era do desenvolvimentismo* (SACHS, 1996), acionou-se, na América Latina, uma profunda reconfiguração dos territórios locais mediante a execução de projetos de industrialização e urbanização articulados com a expansão dos valores culturais da modernidade-capitalista (ESCOBAR, 2007). Nesse contexto, os países da região tentaram impulsionar suas próprias *revoluções industriais periféricas* visando competir com os capitais centrais. No Brasil, a estratégia “era alcançar a autonomia nacional, e o fortalecimento do espaço político do Estado através do domínio do vetor científico-tecnológico [...] como condição básica para a continuidade acelerada do crescimento” (DA SILVA, 1993, apud. CUNHA DE CARVALHO; CONY, 2011, p.31). Este desenvolvimentismo com “variantes

nacionalistas” foi “corrigido” mediante a implantação das ditaduras militares na região durante o período 1964-1984, processo que fundará, mediante a violência estatal, as bases para a imposição de um novo desenvolvimentismo neoliberal na região, durante a década dos 90’s e até nossos dias. No decurso deste longo período, abriu-se um ciclo de conflitos dentro do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, que atravessou de forma articulada o período 1952-atual, mas mostrou-se com intensidade durante o período 2009-2014.

Desde nossa perspectiva, são dois os episódios que determinaram a *pulsão do veto social*. Por um lado, tratou-se do processo de demarcação judicial e conseqüente divisão territorial de Santa Rosa dos Pretos em sete quinhões (1952), o qual possibilitou as vendas fragmentadas do território e as invasões por parte de latifundiários, migrantes e, empresas públicas e privadas. Este processo foi decorrente à publicação em 1946 do Decreto-Lei N° 9.760<sup>9</sup> que inaugurou um primeiro momento na história da falida reforma agrária do Brasil, complementada , em 1964, com a promulgação do *Estatuto da Terra*<sup>10</sup> que, sustentado no discurso da *função social da terra*, legitimaria a desapropriação dos posseiros históricos, para serem entregues, mediante subsídio, para particulares e para grandes empresas que apareciam como agentes fundamentais do processo modernizador (LIRA, 1991). Assim, a divisão setorial do território *Santa Rosa dos Pretos*, permitiu a venda fracionada das terras e gerou, com o percorrer dos anos, a concentração de terras em mãos de João Rodolfo Ribeiro, quem estabeleceu em 1984 a fazenda "Meu Xodó" (LUCCHESI, 2008). Isto significou, para os quilombolas, a negação do acesso para uma das zonas mais importantes para a reprodução da comunidade: uma área de lavoura e de reservas florestais. Este fato significou ainda

---

<sup>9</sup> Documento disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/De19760.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/De19760.htm). Acesso em: 09/02/2016.

<sup>10</sup> Documento disponível em: [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L4504.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4504.htm) Acesso em: 19/02/2016.

uma profunda reconfiguração das relações sociais estabelecidas na comunidade desde o período posterior à abolição, significando o trânsito do uso comum do território, para o uso privado do mesmo. Neste ponto origina-se uma transfiguração nas formas de resistência da comunidade, passando de uma fase de subterraneidade concretizada no estabelecimento de estratégias para garantir a permanência no território herdado, para uma fase de confrontação direta focado na recuperação do território prejudicado. Tal fase inicia em 1952 com a conformação de um primeiro grupo de homens e mulheres da comunidade que promoveram a retomada dos seis quinhões de território perdido mediante ações de caráter jurídico-legal e, tentativas de mediação interna. Neste mesmo período, conformou-se uma rede de solidariedade com agentes externos, a qual foi ampliada durante os anos posteriores.

No ano de 1988, promulga-se a *Constituição Federal Cidadã*<sup>11</sup> onde se garantiram, no artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias, os direitos territoriais dos povos negros do Brasil (SENADO FEDERAL, 2014, p 121). Já no ano 2003, mediante o decreto Nº.4.886 foi regimentado o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação de territórios ocupados historicamente por comunidades quilombolas (CAMARA DOS DEPUTADOS, 2014, p. 118-125). Com isso, o conflito estende-se para outros espaços de deliberação, envolvendo novos agentes e abrindo novos desafios. Por um lado, aparece o Estado brasileiro como protetor dos direitos historicamente negados para as populações afro-descendentes, incluindo o reconhecimento e garantia de uso dos territórios tradicionalmente ocupados. Por outro lado, o reconhecimento jurídico significou, desde nossa perspectiva, a subsunção das comunidades negras do Brasil à forma moderna de

---

<sup>11</sup>O artigo da constituição diz: “Aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (SENADO FEDERAL, p. 100).

mediação política constituída pela interação *Estado-cidadão*. Assim, pensamos que por trás da categoria *remanescente quilombola*, usada para definir a condição atual dos povos negros juntamente ao reconhecimento estatal destes enquanto “grupos participantes do processo civilizatório nacional” (SENADO FEDERAL, p.139), condensa-se a caracterização do sujeito político constituído como cidadão. Trata-se de um sujeito reconhecido em sua condição de resto inerte sem possibilidades de re-significação que tem assumido a trajetória unidirecional da civilização necessária. Produz-se assim uma relação de *inclusão-exclusiva*<sup>12</sup>(AGAMBEN, 2003) onde o sujeito é incluído como intermediário só depois de abandonar sua potência criadora, normalizando assim a relação mando-obediência construída em torno dos limites do Estado-nação e da conseqüente gestão capitalista da riqueza.

Sabemos que o processo de titulação territorial promovida em 2005 pela comunidade quilombola *Santa Rosa dos Pretos*, através do Instituto Nacional de Colonialização e Reforma Agrária (INCRA); faz parte de uma trajetória de lutas históricas que não podemos minimizar<sup>13</sup>. Contudo, pensamos que o processo de regularização fundiária não tem sido incorporado pela comunidade como desígnio final mas como a garantia mínima necessária para dar continuidade à reprodução da vida enquanto *bios* e não como simples *zoé*. Assim, a *bios* aparece como exterioridade com potência criadora que

---

<sup>12</sup>Para Giorgio Agambem, embora *zoé* e *bios* sejam categorias que se referem à vida, estas possuem diferenças essenciais. A primeira designa a vida no sentido biológico, ou seja, como simples fato de viver. A segunda, alude à vida como forma de viver e, conseqüentemente, indissociável da cultura e a linguagem. A *bios* é uma maneira de viver, onde “os fatos e processos da vida não são só fatos mas sempre possibilidade de viver e, principalmente potência [...] As formas de vida não são [...] vocação biológica específica, nem impostos por uma ou outra necessidade [...] mesmo sendo habituais, repetitivos e, socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade” (AGAMBEN, 2001, p. 14).

<sup>13</sup> Esta trajetória abre-se em 1980 quando um grupo de membros da comunidade, tentaram regularizar seu território, a través do Instituto Brasileiro da Reforma Agrária (IBRA), o Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário (INDA), e a Companhia de Terras do Maranhão (COTERMA). Nesse período, começa também um solido vínculo entre a comunidade e o Centro de Cultura Negra (CCN), que naqueles dias estava desenvolvendo o Projeto Vida de Negro (PVN), a través do qual foi possível localizar o documento de doação que tinha sido usurpado anos atrás. Já em 2005 é aberto no INCRA o processo de regularização fundiária assinado em 2015 e em atual processo de desintrusão.

ao não ter sido completamente subsumida dentro da totalidade do direito, possui a capacidade natural de transbordar os limites e produzir outras formas de vida que escapam do controle do Estado. LembrandoaEsposito (2005):

*[A vida] por definicion tiende a rehuir su próprio sitio, romper sus próprios limites y volcarse fuera de si. **Contra esta turbulencia el derecho debe inmunizar**[legislar]contra su irresistible impulso de superarse, a hacerse más que simple vida. A **ir más allá de su horizonte natural de vida biológica** –o, como lo formula Benjamin, de ‘vida desnuda’ (das bloÙeLeben) – **en una ‘forma de vida’ como podría ser una “vida justa” o una “vida común”** (ESPOSITO, 2005, p.49) [grifos do autor].*

Assim, seu Benedito Belfortt afirma:

*[...] quarenta anos atrás a gente não tratava de "o quilombo", tratava muito "comunidade", tratava "comunidade". Mas faz tempo pra cá a gente vê sentido né ... o que é o quilombo. Que aqui nós somos é [sic] curando uma aldeia de herdeiros, [...] **futuramente a gente vai avaliar** o que poderia ser um quilombo e se precisamos mudar [...] **sempre tem como mudar para bem** (entrevista realizada em 11/05/2015) [grifos do autor].*

Por fim, pensamos que no contexto conflituoso enfrentado pela comunidade quilombola *Santa Rosa dos Pretos*, o acesso aos direitos territoriais, constituiu a única possibilidade de garantir as condições materiais e culturais para a reprodução da vida dos quilombolas. Ainda pensamos que a luta pelo território é, ao mesmo tempo, a luta pela afirmação de uma ontologia relacional que afirma a inter-existência em comum dos homens, das mulheres, da natureza e dos seres sobrenaturais e, cujas interações entre humanos e não humanos não serão interpretadas como relações sujeito-objeto, mas como relações comunitárias. Esta ontologia do comum aparece como potência criadora exterior à totalidade moderno-capitalista, e com possibilidades de transcendê-la.

O segundo acontecimento configurador do conflito atual vincula-se ao modelo de desenvolvimento aplicado desde o começo da década dos 60's pelos governos

ditatoriais na *região amazônica Oriental*. Tal modelo *sustenta-se* na interpretação desta região como um espaço geográfico com grandes potencialidades econômicas de crescimento, mas com atrasos que devem ser superados mediante a atuação de investimentos diretos estatais e capitais privados (ANTUNES; ASSUMÇÃO; PANTOJA, 2010). Assim, durante a década de 70's começa o processo de edificação de uma infra-estrutura de transporte e comunicação visada em dinamizar o fluxo demográfico e de capital que, em harmonia com o discurso desenvolvimentista, permitissem impulsionar a industrialização, modernização e progresso da região. Dessa forma, o discurso desenvolvimentista e as práticas que produz, sustentam-se na constituição de uma trajetória de evolução unilinear que confronta dois pólos opostos: o tradicional e o moderno. O tradicional coloca-se no nível inferior da trajetória e o moderno assume o ponto de culminação da mudança sempre favorável. Assim, em defesa da modernização, o progresso, o crescimento econômico, “*sesacrifican los intereses vitales de la mitad de sus poblaciones*” (ESTEVA, 1996, p.124). Trata-se de formas de vida negadas por serem consideradas inferiores e necessariamente transformáveis.

Nessa perspectiva, institucionalizou-se em 1980 o *Programa Grande Carajás* (PGC), cogitado como uma ramificação extensiva do *Projeto de Ferro Carajás* (PFC) operado pela empresa mineradora Vale do Rio Doce. Tal programa focava-se na construção da infra-estrutura necessária para a transportação do minério de ferro extraído da jazida *Serra do Carajás* no sul do Pará, mas ao mesmo tempo, pretendia impulsionar a diversificação produtiva dentro da área de influência do complexo mina-ferrovia-porto (ANTUNES; ASSUMÇÃO; PANTOJA, 2010). Portanto, além do complexo, “o projeto envolveu uma extensa malha de rodovias, vários aeroportos, grandes hidroelétricas, em especial a *hidroelétrica de Tucuruí* [...]”, etc. (ANTUNES, 2013, p. 2).



As reais dimensões do PGC e o nível de influência e devastação que ele gera nas comunidades localizadas sobre a “rota do mineiro”, ficam nitidas ao longo da EFC. Segundo informação da Rede Justiça nos Trilhos (JNT), trata-se de noventa e sete comunidades atingidas pela ferrovia (JUSTIÇA NOS TRILHOS, 2011), que têm sido subsumidas de forma violenta às dinâmicas da acumulação permanente e acelerada do capital. Contudo, estas reconfigurações territoriais, que representam um processo de negação ontológica das formas de vida locais, também têm suscitado alguns vetos sociais de diferente intensidade e com formas variadas de resolução do conflito. A comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos é um destes territórios impactados pela ferrovia desde o início das operações em 1984. Contudo, o conflito exacerbou-se com a impugnação dos processos de titulação dos territórios em 2009.

Nessa conjuntura, fundiram-se as duas trajetórias de luta referidas acima, em razão de que a tensão antagônica que as engendrou também as co-implicou intrinsecamente. Tal tensão deriva-se de duas formas opostas de traçar e produzir a vida dentro do território: a primeira ajusta-se às dinâmicas da economia global e entende que o território deve ser dominado e explorado para a obtenção de benefícios individuais, e a segunda o entende como espaço para a reprodução da vida, mediante o cuidado comunitário das pessoas, a natureza e a cultura ancestral.

Portanto, interpretamos o período 2009-2014 como o *momento ápice de um conflito de longa duração* que se gesta no período de colonialização das Américas e atravessa para comparecer no mais atual presente. Assim, partindo do ponto ápice podemos observar, desde uma perspectiva habitualmente subterrânea, o significado e potencialidade de construções comunitárias históricas que antecedem aos momentos de explosão pública e permanecem vivas e em permanente re-significação conforme as exigências da atualidade. Desta forma, negamos que o ciclo de “vetos” acionado pela comunidade

quilombola Santa Rosa dos Pretos, possam ser interpretadas como construções espontâneas ou apenas administradas pelo poder do capital e do Estado brasileiro. Pensamos que ao serem construções de longa duração em processo de ressignificação permanente, devemos defini-las como formas de re-existência que aparecem com intensidade neste momento de crise terminal do *S-M C/P O/C M/C* (AGUIRRE, 2010). Ainda pensamos que ao serem formas de vida sobreviventes ao processo de subsunção dentro da totalidade da modernidade-capitalista, possuem a capacidade de resolver os problemas que a civilização vigente não conseguiu resolver.

Considerando o anteriormente exposto, neste trabalho analisamos as formações comunitárias produzidas pela comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos, e a maneira em que elas se expressam na subjetividade, nas práticas econômicas e nas relações políticas. Interpretamos estas formações “em chave” do Comum e como formas de re-existência que estão sendo produzidas num momento de crise terminal do capitalismo. Além de tudo, afirmamos que estas re-existências são parte de um processo regional que coloca a América Latina como potente configurador de um mundo distinto onde a reprodução e o cuidado da vida da humanidade e da natureza, sejam colocados como princípios éticos fundacionais de uma nova etapa na história da humanidade, que definimos como transmodernidade (DUSSEL, 2014).

## 2. PARA UMA ABORDAGEM CRÍTICA DOS CONFLITOS ONTOLÓGICOS

### 2.1. Situando o grito de *dor-esperança*: América Latina e o sistema-mundo capitalista/ patriarca-ocidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial

Eu vou lutar porque assim me disseram meus pais [...] mas agora o que me animou a estar aqui é o futuro desse cidadão bem aí [...] eu vou lutar para que algum dia meu filho possa abrir assim as mãos e diga, olha pai finalmente somos livres<sup>14</sup>.

Em maio de 2014 estabeleci meu primeiro contato com uma das comunidades atingidas pelo PGC, e mais especificamente pela EFC. Tratava-se do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, localizado no município de Itapecuru-Mirim no Maranhão. Naquele primeiro encontro, acontecido no contexto do *Seminário Carajás 30 anos*<sup>15</sup>, uma das principais lideranças da comunidade, Anacleta Pires, expressou-me:

A maior problemática que enfrentamos atualmente em nosso território é que o processo de titulação não está avançando em Brasília desde 2008 por causa da contestação que interpôs a VALE, querendo nos negar o direito de nos definirmos como quilombolas [...] de assumir nossa identidade (Entrevista realizada em 6/05/2014).

O recurso administrativo que contestava o processo de regularização fundiária do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, somava-se a outra série de problemáticas provocadas pela empresa mineradora durante os 30 anos de penetração violenta do território, tais como, a poluição sonora e do ar, assoreamento dos igarapés, dificuldade de travessia dos moradores e, conseqüente isolamento entre o território e outros

---

<sup>14</sup> Intervenção de Ronald Souza (22) quilombola da comunidade Marfim, Santa Inês (MA), durante o encontro estadual do MOQUIBOM acontecido em 30 de julho de 2015.

<sup>15</sup> O Seminário Internacional “Carajás 30 anos: resistências e mobilizações frente a projetos de desenvolvimento na Amazônia Oriental”, foi realizado entre os dias 5 a 9 de Maio de 2014 na Universidade Federal do Maranhão.

quilombos vizinhos. Segundo Anacleta Pires, trata-se de uma luta histórica pela titulação do território visada em garantir a permanência dos quilombolas dentro do seu espaço vital de reprodução. Em palavras da liderança quilombola:

Não é só a VALE. É também o fazendeiro que invadiu a zona de lavoura da gente [...] é uma luta de muitos anos que não dá para desistir [...] não dá para cansar [...] é necessário ir para a busca dos direitos e fazer-se ouvir [...] fazer nos ouvir todos, porque não é só a gente [...] é uma luta de todos os quilombos do Brasil e do mundo porque em outros lugares também existe esse dito capitalismo ((Entrevista realizada em 6/05/2014)).

Da mesma forma, para Raymundo Elesbão da Conceição:

Não é só a VALE [...] também tem esta estrada [BR-135] que vem tirando a vida dos nossos filhos [...] também vem a Eletronorte que passa com toda essa rede elétrica [...] outra coisa que mais está nos prejudicando é o fazendeiro que atrapalha nossa vida e o meio ambiente [...] e também os órgãos do governo que não liberam nossa terra [...] tudo isso é porque somos de descendência de escravo, meu avô era um escravo e os senhores não pagava a mão de obra dos negro [...] naquela época o capital mandava e agora continua mandando [...] (Entrevista realizada em 11/05/2016) [grifo do autor].

Levando em conta todo o anterior, pensamos que a presença da empresa VALE dentro do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, deve ser analisada de forma articulada com outros processos de penetração violenta do território. Desta forma pensamos que deve ser analisada percorrendo duas vias paralelas. Por um lado, fazendo uma conexão entre o presente e os diversos passados que a explicam, e por outro lado, vinculado a realidade local com a totalidade global. Estas duas vias permitir-nos-ão ascender desde o real que aparece inicialmente frente a nossos olhos como elemento singular sem nenhuma relação com os outros elementos (o abstrato), mas agora fundamentada no processo histórico que conformou essa realidade assim como sua relação com as outras partes da totalidade global (o concreto). Finalmente e, seguindo ao Marx, do concreto que é concreto enquanto “síntese das múltiplas determinações” (MARX, 2007, p. 27),

voltaremos para o primeiro momento (a realidade como tal), que ao não ser abstraída da totalidade, aparecerá como *o concreto explicado*. Nas palavras de Marx,

Llegando a este punto (**lo concreto**) [...] habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. [...] (MARX, 2007, p.27).

Desta forma, nossa análise não se conforma em alistar os danos à saúde comunitária, ambientais, econômicos e culturais provocados pela empresa mineradora dentro do território Santa Rosa dos Pretos ao longo destes últimos 32 anos (**nível ôntico**), mas associar esses ao processo de constituição histórica de uma estrutura de poder global que, partindo da violência colonizadora, subsumiu-negou diversas formas de vida preexistentes à totalidade moderno-capitalista e tem permitido a reprodução permanente desse mesmo padrão de poder global fundamentado numa racionalidade utilitarista (**nível ontológico**).

Mas este é só o ponto de partida. Precisamos agora transcender a crítica partindo desde o “outro” *não completamente determinado pela totalidade*. Pensamos, junto com Dussel (1974), que para isso é necessário um método aná-léctico (ou verdadeiramente dialético), que

[...] va más allá, más encima, viene de un nivel mas alto (*aná-*) que el del mero método *dia*-lectico. El método dia-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes [...] es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que **parte desde el otro como libre**, como más allá del sistema de la totalidad que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, **trabaja, sirve, crea** [...] El método ana-léctico es el pasaje del justo crecimiento de la totalidad desde el otro para «servirle» (al otro) creativamente [...] parte del dialogo y no del «pensador solitario consigo mismo» (DUSSEL, 1974, p. 182) [*grifos do autor*].

Assim, sendo conscientes da impossibilidade das outras formas de vida preexistentes à implantação violenta da modernidade-capitalista ser absolutamente aniquiladas, afirmamos a necessidade de analisar de forma paralela as expressões de re-existência acionadas pela comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos desde uma perspectiva de *longa duração*, ou seja, levando em consideração que se trata de um território que tem sabido produzir-reproduzir suas formas de vida desde antes da modernidade-capitalista, sobrevivendo apesar desta, mediante ressignificação, e que ao estabelecer uma relação histórica de relativa exterioridade com a totalidade do sistema global de poder - sendo o *não ser* da modernidade-capitalista, aparecem como formas de vida capazes de resolver os problemas que aquela não conseguiu resolver ao longo destes *cinco séculos de existência*. Assim, pensamos que é possível, além de mostrar o funcionamento e as contradições da realidade atual, avançar na transformação radical do *pluriverso*<sup>16</sup> que *todos/todas* habitamos mediante uma análise reflexiva-ativa centrada nas formas de vida pré-existentes à modernidade-capitalista e realmente existentes porquanto têm conseguido re-existir apesar desta. Tal análise reflexiva-ativa assume a forma de uma crítica trans-ontológica porque não pretende abordar a alteridade mediante sua afirmação positiva dentro da totalidade ontologizada no ser moderno-capitalista, mas transcendê-la pela via do questionamento e do desencontro. Portanto, a única forma em que a alteridade é capaz de transcender a totalidade é mediante a afirmação do *outro livre*. Segundo a interpretação de Daniel E. Guillot:

El *otro* no es un *yo* calculable por analogia [...] otra libertad como la mía no es el otro [...] El Otro como otra libertad semejante a la mía sólo puede ser mi enemigo mortal [...] El Otro no es un *yo* situado en la otra orilla,

---

<sup>16</sup>O filósofo martiniquenho Aimé Césaire é crítico do que considera um “universalismo descarnado” que tende a dissolver todo o particular no universal até se tornar particularismo hegemônico que tenta se erigir no global. Ele propõe que o quebre do universalismo característico da modernidade é a construção de um “universalismo concreto (pluriversal)” que surge das múltiplas determinações cosmológicas e epistemológicas, e que é resultado dum processo horizontal de dialogo entre povos que se relacionam de igual para igual: um pluriverso e não um universo. (CÉSAIRE, 2006)

sino que se presenta siempre a distinto nivel [...] La relación no parte del sujeto hacia el Otro, decidida desde mi libertad, sino que siempre viene inicialmente (**desde afuera**) hacia mí. (LEVINAS, 2002, p. 37).

Assim, pensamos que o *outro livre* que aparece desde fora da totalidade é o único capaz de produzir “o inimaginável” (TROUILLOT, 1995), sub-condição de não ser determinado dialeticamente dentro da totalidade do ser moderno-capitalista, ou por outra ontologia fundamentada na negação/aniquiação de outras possíveis. Sendo assim, não pretendemos a afirmação a priori de outra ontologia superior que deverá conduzir a transformação radical da realidade embora pensemos que devem existir critérios essenciais para avaliar a intencionalidade e possibilidade trans-ontológica de toda alteridade em re-existência assim como as bases de entendimento que viabilizarão um diálogo intercultural. Desde nossa perspectiva, deverá ser o critério material da produção e a reprodução da vida de toda a humanidade e da natureza (BAUTISTA, 2013, p. 63). Levando em consideração o anterior, nossa análise abordará os fundamentos racionais, os princípios éticos e as utopias que se expressam nas práticas políticas, econômicas e culturais da comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos, para definir sua aproximação com as “trans-ontologias da reprodução da vida”.

## 2.2 Um grito em comum: Por uma geopolítica do conhecimento-ação

Que longe está minha terra  
E, no entanto, que perto  
Ou é que existe um território  
Onde os sangues se misturam  
Tanta distância e caminho  
Tão diferentes bandeiras  
E a pobreza é a mesma  
Os mesmos homens esperam.

Daniel Viglieti

Na segunda metade do século XX, José Emilio Pacheco (1984) concluía seu poema “Fim de Século” afirmando o seguinte: “No momento que estou escrevendo [...] os gritos que não cessam não me deixam fechar os olhos” (PACHECO, 1984, p. 15). Referia-se certamente aos gritos das vítimas da tortura, genocídio e fome, frutos do século que estava chegando ao fim. Era o grito dos homens e as mulheres que clamavam por justiça. No meio desse desespero e sendo consciente da inexpugnável lesão histórica acarretada e padecida pela própria humanidade durante o trágico século XX, José Emilio Pacheco ainda conseguia sonhar: “Não quero nada para mim: apenas desejo o possível impossível: um mundo sem vítimas” (idem).

O autor citado refletia o mundo desde o México, a fronteira norte de nossa América Latina, e embora o grito tenha sido esboçado num tempo e num território que parecem distantes, nossos olhos permanecem sem alívio, aliás, negam-se ao abrando imêmore. Mas o grito aberto não brota do nosso melancólico vínculo com o país da guerra camuflada que esvaziou a vida de milhões de mexicanos durante os últimos dez anos. O grito não é transitório e não possui restrições fronteiriças que permitiriam mitigar a aflição mediante o exílio displicente ou forçoso. Contrariamente, pensamos que o grito atormentado que nos nega a possibilidade de fecharmos os olhos, habita em nosso corpo e é oriundo do processo colonizador europeu iniciado em 1492 no território que hoje conhecemos como Latino América (*o território onde os sangues se misturam*) e que



implicou de forma paralela a violenta diáspora africana como elemento constitutivo do novo sistema de poder mundial. Esse grito não desapareceu e continua sendo lançado pelas vítimas permanentes do sistema econômico, político e cultural que foram fundados na violência colonizadora e é prorrogado na continuada submissão da nossa região aos interesses dos países centrais. Portanto, pensamos que a decomposição do grito e o estabelecimento da justiça no presente devem partir do reconhecimento do espaço físico e simbólico que ocupamos no mundo e, conseqüentemente, efetivando um encontro com a memória.

Assim, nosso *fazer científico* começa pelo descobrimento do grito angustiado que habita em nosso entorno, obrigando-nos a desacelerar a razão mecânica para conectar nossa existência com aqueles que carregam o peso da opressão. Mas não entendemos nosso compromisso em explicar-superar o grito como um momento de assistência com o *outro/outra*. Reconhecemos a terra que pisamos e nos sabemos igualmente vítimas do sistema de poder global que nos lacera indiscriminadamente tanto os *outros/outras* como a *nós-outros/outras*. Portanto nosso grito é comum. Brotam do coração de uma mesma civilização fundada no *genocídio-epistemícidio* índio e africano que materializou a subsunção das diversas formas de vida à lógica da produção da vida moderno-capitalista, e continua sendo lançado desde este espaço no mundo onde a guerra de baixa ou alta intensidade se ativa de forma permanente contra as diversas cosmovisões historicamente subalternizadas e apreciadas como anuláveis.

Pensamos que assumir como ponto de partida do conhecimento científico, o reconhecimento e apropriação do grito das vítimas do sistema de poder global, representa uma interpelação franca ao “eu penso” cartesiano, que substituiu ao Deus cristão como fundamento supremo do conhecimento. Para René Descartes, esse “eu” que pensa é capaz de produzir um conhecimento universal e neutro em virtude da

separação entre mente e corpo, o qual lhe permite gerar um pensamento não determinado nem condicionado pela experiência particular (DESCARTES, 2009).

Lamentamos insistir sobre um assunto considerado suficientemente discutido no interior das ciências sociais. O próprio Fals Borda afirmava em 1970 que “este tema de laobjetividad y laneutralidad valorativa [...] no vale la pena volver a tratarlo [...] ya es un asunto de cultura general y conocimiento histórico” (BORDA, 2009, p. 220). Lamentavelmente, nossa curta experiência por algumas universidades latinas americanas - às vezes mais e outras vezes menos ocidentalizadas, tem nos permitido constatar que o ponto de partida para a produção do conhecimento continua sendo um *não lugar* que tem sido definido pelo filósofo Santiago Casto Gomez como a “hybris do ponto zero” (CASTRO-GOMEZ, 2007). Usando a metáfora teológica do *Deus Absconditu*, o autor colombiano afirma que a ciência moderna ocidental coloca-se como o deus que observa o mundo desde um *ponto zero* onde ela mesma não pode ser observada nem questionada. Visando ser o deus inquestionável, não consegue seu objetivo e comete a “hybris”, ou seja, o pecado do descomedimento. Em palavras do próprio autor:

Quando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurrir en el pecado de la hybris [...] la hybris es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista (CASTO-GÓMEZ, 2012, p. ).

Para Enrique Dussel (2005) existiram várias condições histórico-sociais que permitiram a consolidação de uma tradição de pensamento que intenta produzir um pensamento desde um *ponto zero* e concretizar a substituição do olho de deus, além de determinar quem é o sujeito produtor de tal conhecimento e a partir de qual corpo-política e geopolítica manifesta-se. Para o filósofo argentino-mexicano, o “eu penso, logo existo” cartesiano está fundamentado no “eu conquisto, logo existo”. É a conquista das

Américas, o fator que explica a arrogância de um *ser imperial* que seculariza todos os atributos de deus e ganha um lugar epistemologicamente superior em relação aos *outros inferiorizados*. Ramon Grosfoguel (2013) abre um espaço para a redefinição da proposta de Dussel, afirmando que não existe um vínculo necessário entre o “eu conquisto, logo existo” e o universalismo arrogante da ciência moderna. Para o autor porto-riquenho, o elemento ausente desta relação é o racismo-sexismo produzido pelo “eu extermino, logo existo”. Assim, os genocídios-epistemicídios contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus sob justificativa da pureza de sangue, contra os povos indígenas das Américas e subseqüentemente dos povos nativos da Ásia, contra os africanos comercializados e escravizados no continente americano e, finalmente, contra as mulheres que divulgavam o conhecimento aborígene-europeu e foram queimadas vivas por serem consideradas bruxas; foram fatores sócio-históricos que, analisados de forma vinculada, explicam a transformação do “eu conquisto, logo existo” no “eu penso, logo existo”, e conseqüentemente aparecem como elementos constitutivos das estruturas de poder epistêmicas raciais/patriarcais interligadas aos processos de acumulação capitalista que configuraram um novo *sistema-mundo capitalista/patriarcal ocidentocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial* (GROSFOGUEL, 2013). Em suma, o “eu penso” cartesiano sem história nem situação só pode-nos conduzir a afirmar que a racionalidade moderno-capitalista é essencialmente antropocêntrica. Esta afirmação é importante, mas não é o fundamental. Pensamos que a reconstrução histórica do “eu penso” cartesiano e sua situação na Holanda do século XVII, nos permite vislumbrar um homem branco europeu que tem se afirmado na inferiorização-genocida-epistemicida do resto da humanidade.

Levando em consideração o anterior, afirmamos a inexistência de uma dualidade ontológica entre mente e corpo, e afirmamos que o conhecimento emerge de um corpo e

projeta-se desde um espaço particular do mundo. Afirmamos junto com Dussel que “No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York” (DUSSEL, 2002, p. 14). Nosso lugar no mundo é América Latina. Somos *os outros* negados pelo sistema de poder global moderno-capitalista e desde este espaço nos propomos a construir as categorias que nos ajudem a entender nossos próprios problemas e a transformar radicalmente o *pluriverso* que todos habitamos. Mas não devemos nos confundir. Não pensemos que a transformação das categorias muda a realidade nem que a disputa é essencialmente epistemológica ou hermenêutica. Consideremos que é necessário partir desde uma superfície epistemológica capaz de “darle la cara a lo que siempre le dimos a espaldas” (BAUTISTA, 2013, p. 182). Isto é, de visibilizar, refletir e categorizar as formas de vida negadas pelo processo de totalização do mundo moderno-capitalista, como premissa para superar uma contradição histórica constitutiva da modernidade que é substancialmente existencial (ontológica), ou seja, política, econômica e cultural.

Assim, acreditamos que dentro do mundo concreto sobre o qual reproduzimos nossa vida, ou seja, dentro do horizonte da modernidade-capitalista, aparecemos só como subsunção na totalidade. Aparecemos encobertos dentro de uma totalidade fetichizada onde somos pensamento e ação arcaicos em permanente progresso. “Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto” (ECHEVARRIA, 1989, p.2). Desse modo, nosso destino aparece sempre determinado.

Para Juan José Bautista (2013), uma das noções centrais contidas na concepção moderna do conhecimento é a *determinação*. Para o autor boliviano, o que se determina tem como horizonte *o Ser*. “El ser pone las condiciones de posibilidad de modo que un algo en principio ininteligible o sin sentido, aparezca [...] como algo con sentido” (BAUTISTA, 2013, p. 30). Assim, quando algo carece de sentido desde o horizonte do

*ser*, simplesmente desaparece: assume a forma do *não ser* onde a única opção para aparecer com sentido é a negação da originalidade própria e sua transformação numa parte do *Ser*. Por outro lado, para Bautista (2013), a noção de *ser* é a resposta grega ao questionamento do que é a realidade, ou seja, trata-se de uma resposta localizada num tempo e espaço específico que tende à universalização apesar de não consegui-lo definitivamente. “Afirmar que o centro de toda a história da humanidade se reduz à correlação Grecia-Europa Ocidental, é um provincialismo ignorante que precisa ser superado” (BAUTISTA, 2013, 78).

Assim, o deslocamento do horizonte desde onde se observa a realidade é um primeiro momento epistemológico que nos permite passar das reflexões óticas às reflexões ontológicas situadas nos espaços históricos sociais que a violência física, econômica e cultural da modernidade-capitalista se propôs desaparecer, mas não conseguiu. Estes espaços histórico-sociais aparecem como territórios materiais e simbólicos de resistência de *longa duração* que tem conseguido re-significar e fazer prevalecer suas cosmovisões... suas utopias. Nas palavras de Bautista:

Si nuestros pueblos han producido, reproducido y desarrollado una forma de vida desde antes de la modernidad, han sabido mantenerla a pesar de la modernidad y ahora están reclamando sistemáticamente por el respeto y la recuperación de estas formas de vida, es porque la modernidad hasta ahora no ha demostrado que ella es superior a las nuestras, sino que ahora inclusive se está viendo que la modernidad es incapaz de resolver los problemas que ella misma ha creado a lo largo de estos cinco siglos (BAUTISTA, 2013, p.48).

Assim, acreditamos ser necessário negar criticamente a realidade imediata que se apresenta como uma totalidade ontologizada no *ser* europeu ocidental, e formular certos princípios normativos de um novo mundo que é possível vislumbrar, de forma ainda germinal, mediante a reflexão-interpretação científico-filosófico das experiências práticas que aparecem nas formas de vida-outras *realmente existentes*.

Conforme ao anterior afirmamos que o movimento da realidade sócio-histórica e, conseqüentemente, sua transformação, opera mediante a concomitância lógica entre o conhecimento reflexivo e a ação. Pensamos que este é o fundamento central da *práxis* marxista que aparece como negação-absorção do *materialismo tradicional* e, num nível superior, da dialética idealista hegeliana. A primeira ruptura com o materialismo tradicional foi produzido inicialmente pela dialética hegeliana. Para Marx, “La falla fundamental de todo el materialismo precedente [...] reside em que solo capta [...] la realidad bajo la forma de objeto (objekt) o de *contemplacion* (Anschauung), no como actividad humana sensorial, como practica [...]” (MARX, 1992, p.663). Desde esta perspectiva, ignora-se que o conhecimento se desenvolve num mundo que tem sido criação humana e, conseqüentemente, que não poderia existir fora da história da sociedade.

Já a dialética hegeliana, supera este primeiro nível interpretativo e reconhece o papel da subjetividade ativa afirmando que o sujeito não capta objetos *em si* senão produtos da ação relativamente intencional e pautada por idéias, noções, ideologias que, ao mesmo tempo, pressupõem modelos ideais. Isto é fundamental porque aparece pela primeira vez um sujeito que não se conforma com registrar os dados imediatos dos sentidos, mas opera sobre eles para transformá-los. Destarte, o real não será mais abordado de forma acrítica como afirmação do atualmente existente senão como um ponto de partida para sua transformação futura mediante o exercício da subjetividade ativa.

Contudo, o sistema hegeliano mostra certas limitações quando afirma que a atividade transformadora do sujeito desenvolve-se só no âmbito do *pensamento puro*, sob a forma do Espírito Absoluto, o qual aparece como o único protagonista da história. Assim, o que está pré-sub-posto em toda ação humana é deus a partir do qual, tudo o que aparece no mundo faz sentido (BAUTISTA, 2013). Deste ponto Marx afirma o seguinte:

Mi metododialectico no solo difiere del de Hegel [...] sino que es su antitesis directa. Para Hegel el proceso de pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de la idea, es un sujeto autónomo. Es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es si no lo material transpuesto y traducido en la mente humana (MARX, 2010, p.19-20).

Quanto ao anterior, devemos ser cuidadosos para evitar motivar uma inversão simplista e literal da dialética hegeliana, que anteporia a ação sobre a reflexão e representaria um retorno à atitude contemplativa própria da consciência cotidiana. Contrariamente, pensamos que Marx ratifica claramente o papel da subjetividade ativa quando afirma que a materialidade é produto da tradução humana, embora pense que este processo de subjetivação do real não pode ficar reduzido à idéia preconcebida e ditada por um *ser* supremo.

Por isto, pensamos que a superação do sistema hegeliano levanta-se sobre a substituição da *idéia* pela *práxis* que não deve ser entendida como vínculo temporário entre teoria e prática (Sujeito-Objeto), unificadas em certo momento para a realização de certos objetivos transformadores. Na verdade a *práxis* é a implicação *original e definitiva* entre ação e conhecimento que aparece como processo infinito que impulsiona o movimento do real, permitindo a integração de novos modelos ideais fundamentados na interação entre conhecimento e ação material. Assim, a transformação do mundo depende de uma adequada interpretação do real que permita desmontar o véu restritivo que habita na consciência ordinária, mas negando um horizonte transformador metafísico sem referências na realidade. Em vista disso, Marx afirma na XVIII tese de Feuerbach que “todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica” (MARX, 2006, p. 59). Da mesma forma, ao negar o misticismo de uma idéia transcendental que deveria ser apreendida para conduzir a ação humana, nega-se também a divisão social entre educadores e discípulos, onde o trabalho essencial de transformação é entregue a um

setor privilegiado da sociedade, cuja função será influir nas decisões e ações de outro setor social passivo, à espera de ser iluminado. Sendo assim, o ser humano não é um simples espectador e “vítima” das circunstâncias e das influências externas que determinam suas possibilidades de agir: as circunstâncias são, também, produto do trabalho humano e devem ser permanentemente submetidas à reflexão para, assim, potencializar o movimento do real. Da mesma forma, entendemos que ao não existir uma divisão entre educadores e educando é impossível pensar na existência de sujeitos exteriores ao processo pedagógico. Nas palavras do próprio Marx “La teoria materialista **(tradicional)** del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y el educador necesita, a su vez, ser educado” (ibidem, p. 58). Em suma, a negação do dualismo e de um sujeito às margens do processo de educação-transformação, afirma a concepção da práxis como um processo permanente que transforma tanto ao objeto quanto ao sujeito. Como afirma Marx, “El hombre [...] al operar [...] sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza” (MARX, 2010, p.215-216). É definitivamente o ser humano em comum, quem muda as circunstâncias e ao fazê-lo se transforma-se a si mesmo e, assim, infinitamente. “La coincidencia del cambio de las circunstancias con el cambio [...] de los hombres mismos, solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria” (MARX, 2010, p. 58). Sendo assim, a superação do Hegel produzida por Marx mediante a substituição da idéia pré-sub-posta pela *práxis* revolucionária, permite-nos entender que não existe um espírito absoluto que determina definitivamente nosso destino e que somos os seres humanos os que, em permanente luta para melhorar nossas condições de vida, construímos novas utopias a partir das quais fazemos aparecer um mundo radicalmente oposto ao que vivemos atualmente. Cabe aqui pontuar que entendemos o utópico como o irrealizável no âmbito



empírico, mas como critério de orientação para a realização cotidiana do projeto transformador.

Para concretizar a passagem transformadora da realidade, é necessário, inicialmente, deslocar a análise desde uma concepção da realidade entendida como interação entre objetos, até um nível de reflexão que afirma a existência de sujeitos que, mediante a ação subjetiva, criam objetividades. Só a partir daqui, é possível afirmar que o sujeito-investigador aparece também como parte do objeto e, posteriormente, que o objeto é, na verdade um problema em comum no qual o próprio pesquisador está envolvido. Por isso pensamos que o grito de dor-esperança é Comum. Por que brota dentro de um sistema de opressão do qual nos reconhecemos vítimas junto com *outros/outras*. Isso implica, de novo em oposição ao Descartes, que o conhecimento científico social não pode ser *solipsista*, ou seja, construído mediante um diálogo interno com as experiências próprias. Nós estamos convencidos que o conhecimento não se gera de forma isolada e sim a partir do diálogo permanente com outros seres. Mas esses outros seres são os historicamente excluídos e dominados pela violência genocida e epistemicida do colonizador que ainda hoje ocupa nossas terras e tenta encurralar nossos corpos e nossas utopias. Assim, o trabalho científico deveria ocupar a retaguarda dentro do processo Comum de transformação do mundo, procurando os princípios ético-normativos que aparecem nas práticas cotidianas dos povos historicamente negados pela modernidade-capitalista, e que poderiam ser os princípios fundamentais de uma nova realidade Comum ainda em processo de construção. Neste mesmo sentido, devemos entender que a prática material que brota dos povos é a fonte primordial deste processo de transformação.

Finalmente, além de descobrir que por trás de tudo o que aparece em nossa realidade, encontram-se sempre sujeitos, temos possibilidades de afirmar que por trás de todo

sujeito existe um horizonte cultural e civilizatório que determina as ações dos seres humanos. Esse horizonte ao ser próprio de uma civilização específica, ou seja, ao ser histórico, é perfeitamente superável mediante a negação desse horizonte e a introdução de novos princípios transcendentais. Mas esses princípios não emergem da nossa mais pura imaginação. Elas estão inicialmente referenciadas nas formas de vida realmente existentes e se entregam ao pensamento para serem processadas e posteriormente devolvidas ao nível prático material. Tentando ser mais consistentes, diremos que o horizonte político das lutas, funda-se a partir daquilo que foi desenvolvido na realidade durante os momentos mais vigorosos da luta. Trata-se, segundo Hinkelammert, da transcendentalidade interior à vida real (HINKELAMMERT, 1998, p.10). Para Enrique Dussel:

La brújula en el *presente* impide ir ‘zigzagueando, retornando, contradiciéndose permanentemente en el camino. Permite avanzar a pesar de que *nadie pueda saber a qué tierra prometida llegará*, pero se encaminará con seguridad porque existen los criterios y principios que permiten optar en *cada decisión* e ir iluminando parcialmente cada paso [...] cuando la vida se há transformado en invivible en el punto de partida, es necesario arriesgarse, ya que afrontando una muerte posible futura (comparandola com la muerte segura del presente) se tiene la posibilidad de una vida mejor (aunque exista peligro inevitable de poder perderla). Se trata de una apuesta pascaliana necesaria para el que no tiene outra opción de supervivencia [...] La brujula son los principios normativos en general [...] y la direccion se descubre en su aplicacion concreta, con el material de la praxis cotidiana, militante, solidaria [...] (DUSSEL, 2014, p. 267, 322).

### 3. NEOLIBERALISMO: UMA BIOPOLÍTICA PARA O MAL MORRER DOS POVOS.

“Me muero todos los días sin dar me cuenta, y está mi cuerpo girando en la palma de la muerte como un trompo de verdad. Hilo de mi sangre, ¿quién te enrollará?”  
Jaime Sabina

No dia 23 de agosto de 2015, acompanhado da dona Anacleta Pires, seu Elias Belfort e Marco Antonio Pires chegamos ao quilômetro 81 da EFC. Tratava-se da mesma zona interdita, há quase um ano, por representantes de 35 comunidades quilombolas do Maranhão.

Dona Anacleta Pires me explica que as obras de duplicação correspondentes aos trechos de Santa Rosa e Monge Belo, haviam sido concluídas recentemente. No chão encontram-se espalhados pedaços de ferro, madeiras grossas, parafusos industriais e varias garrafas de água.

Começamos a andar em direção ao local arborizado que funcionou para cozinhar alimentos durante o protesto em Setembro de 2014. Chegando a esse ponto, pergunto indiretamente aos três acompanhantes quais são os principais impactos que a ferrovia tem provocado durante os 31 anos de funcionamento e em que medida eles poderão se intensificar com a duplicação concluída. A resposta de dona Anacleta é contundente. Ela afirma:

A primeira é visual né [...] olha aí [...] todo esse mato morrendo aí foi agora com a duplicação [...] é muita violência [...] os igarapé não estão conseguindo levar mais peixe para nossa alimentação acho que um deles secou né compade [Elias] “(Entrevista realizada em 23/08/2015).

O impacto visual referido pela liderança e a violência que esta representa, estava associado ao evidente desmatamento da zona lateral próxima à ferrovia recentemente duplicada. Contudo, a cena me permitiu distinguir, mediante o puro recurso da observação, dois quadros opostos convivendo num mesmo espaço. Por um lado, uma estrutura artificial que se instalou sem respeitar as múltiplas expressões de vida que encontrou no seu redor, e por outro lado, a potência de vida representada por algumas árvores que incorporaram a cor cobre do minério e se negavam a morrer. É este um quadro de notável similitude com os conflitos ontológicos que tem se expressado ao longo da região latinoamericana durante os últimos 35 anos frente aos avanços da acumulação por espoliação.

A exploração capitalista dos bens comuns da natureza mediante a aplicação de mecanismos profundamente violentos de re-significação territorial que materializam a negação de ontologias não modernas nem capitalistas é uma condição distintiva da nossa época.

Sendo a América Latina uma das regiões mais ricas em diversidade cultural, *biodiversidade* e em *conhecimentos associados* (DELGADO, 2015), é também o destino de diversos mecanismos de mercantilização da natureza por parte das grandes transnacionais e das oligarquias locais que assumem o papel de gestores da empresa estatal.

Este cenário de espoliação violenta não é recente. Desde o início deste trabalho, assumimos que a origem das lógicas de exploração da natureza, dos homens e das mulheres e das suas formas de vida, encontra-se na *primeira modernidade*, entendida como o momento fundador do sistema de poder mundial vigente, que colocou a nossa região como a primeira periferia do sistema colonial europeu, e determinou essa mesma posição nas subseqüentes fases da modernidade-capitalista mundial. A modernidade

capitalista, insistimos, **não poderia ter existido sem a superacumulação de capital extraído dos territórios conquistados e violentados pelos reinos ibéricos.**

Dissemos também, que para concretizar a permanente acumulação de capital, os povos conquistados foram submetidos a uma situação de colonialidade que permitiu impor a superioridade europeia sobre as novas geografias, mediante a diferenciação social por critérios raciais. Tal diferenciação racial aplicou-se, para efetivar a dominação das relações de produção-trabalho mediante a separação de homens e mulheres de seus meios de produção, além da desestruturação das suas relações de produção.

Assim foi possível a subsunção destes homens e mulheres às dinâmicas do sistema econômico capitalista, na condição de força de trabalho disponível para a produção de mais-valia. Por outro lado, tal separação implicou a transformação da natureza em mercadoria explorável; a destruição das relações sociais não capitalistas nem mercantis; o desmantelamento das suas formações políticas; a negação da reprodução sociocultural e seus vínculos com a história ancestral; e a inferiorização das formas próprias de geração de conhecimento.

Esse processo tratou-se, afirmamos, da negação das *ontologias relacionais-não predatórias* e sua subsunção dentro da modernidade-capitalista. Contudo, a subsunção violenta das ontologias relacionais não foi integral e, conseqüentemente, os processos de resignificação impulsionados pelas comunidades históricas na região latinoamericana, durante os últimos trinta anos, possuem capacidades de esclarecer e, talvez, superar as insuficiências da modernidade-capitalista. Tal processo de resignificação histórica é crítico do presente sem descartá-lo, mas aspira a superá-lo desde fora da totalidade ontologizada dentro do ser moderno-capitalista centrado na Europa ocidental e posteriormente nos Estados Unidos de Norte America.

Estas formas de vida exteriores à ontologia uni-mundista da modernidade capitalista, são justamente as **ontologias relacionais/ontologias do comum**, configuradas dentro de um território para o cuidado e a reprodução da vida dos seres humanos, da natureza e dos seres sobrenaturais. Finalmente, estas ontologias do comum, representam uma potência criadora para a configuração de um novo mundo transmoderno e transcapitalista que está emergindo num contexto de crise terminal do capitalismo.

### **3.2 América Latina e a materialização de uma ontologia predatória.**

As formas em que as sociedades modernas tem se apropriado das ontologias relacionais produzidas na América Latina, dos seus saberes ancestrais e da sua produção material e simbólica, não se limitam à época atual. Elas são parte de um processo de longa duração que *inicia com o colonialismo* - primeira fase da colonialidade, e a consequente extração de metais e produtos agrícolas em virtude do trabalho escravo. Nesta fase, o extrativismo predatório dependia da força de trabalho humano e animal, e caracterizava-se pela remoção de bens naturais em volumes menores mediante o uso da tecnologia de “picareta e pá” (DELGADO, 2010, p. 9). Tais atividades eram organizadas para suprir as necessidades de acumulação das metrópoles.

O *segundo momento* inaugura-se a partir de 1810 com o estabelecimento de um novo pacto neocolonial caracterizado pela troca de matérias primas extraídas das nações latino americanas semi-independentes, por produtos semi-industriais provenientes dos países centrais (inaugura-se aqui uma segunda fase da colonialidade vigente até nossos dias).

Um *terceiro momento* abre-se em 1929, caracterizado pela conformação de uma dependência imperialista-monopolista que radicalizou as diferenças tecnológicas entre

os centros e as periferias, e impulsionou a tentativa, por parte dos governos nacionalistas, de realizar suas próprias revoluções internas mediante a implantação de *projetos desenvolvimentistas* focados na modernização dos territórios periféricos. Este período está representado nos governos nacionalistas-populistas de Hipólito Irigoyen e Juan Domingo Perón na Argentina, Lazaro Cárdenas del rio no México, Jacobo Arbenz na Guatemala e, GetulioVárgas no Brasil, etc. (DUSSEL, 2014).

Esta tentativa abre um *quarto momento* caracterizado pela cancelação violenta das possibilidades de independência econômica ou de “autonomia periférica” (MACHADO, 2012, p. 52), mediante a promoção de golpes de Estado conduzidos pelos Estados Unidos de Norte América, o novo centro hegemônico do sistema de poder global no período de pós-guerra.

Este ciclo de governos ditatoriais na América do Sul e na Centro América iniciou-se com o golpe de Estado contra Jacobo Arbenz na Guatemala em 1954, e permitiu a implantação do neoliberalismo, consolidado definitivamente na década dos 90’s. Nestes três momentos, desenvolveu-se uma fase extrativista predatória caracterizada pela introdução de máquinas mais tecnologizadas como a máquina a vapor e os primeiros motores de combustível na mineração (GUDYNAS, 2014).

A consolidação do neoliberalismo é o *quinto momento* caracterizado pela reorganização neocolonial do mundo (MACHADO, 2012), mediante a instituição de novas formas de dominação planetária visados em atingir todos os âmbitos de produção da vida social, que permitiu o estabelecimento de modelos consensuados de exploração do trabalho (material-imaterial), e da natureza.

Assim, a reconfiguração do sistema de poder mundial vislumbrou-se: **a)** no reordenamento da geopolítica global e regional (latinoamericana); **b)** nas transformações das dimensões e os alcances das estruturas estatais, visível na dissolução do Estado de

bem-estar e na intensificação do seu papel repressivo c) na reconfiguração dos territórios locais mediante; **c1)** o aprofundamento dos processos de privatização dos serviços públicos, dos bens comuns da natureza e, da produção intelectual, por intervenção de uma nova legalidade; **c2)** o estabelecimento de mecanismos de controle sobre os processos de produção de subjetividades/intersubjetividades por meio da produção de imagens, metáforas, retóricas, formas de comunicação, dispositivos discursivos, saberes científicos e tecnológicos, relações sociais, etc.; **c2)** a reorganização do trabalho como categoria de disciplinamento social, para a adaptação dos corpos às novas tecnologias, saberes, espaços e relações de produção material e imaterial; **c3)** a fragmentação das relações comunitárias, visível no: **c3.1** reforço do individualismo e da cultura da competição e do consumo; **c3.2** a divisão definitiva do ser humano com a natureza e sua conseqüente alteração biotecnológica e mercantilização- inclusos dos seus saberes tradicionais associados; **c3.3** a comercialização das expressões histórico-culturais. Trata-se de um profundo processo de re-fundação neocolonial, que penetra nas consciências e corpos dos dominados, pretendendo controlar a totalidade das formas de produção/reprodução das suas vidas. Pensamos que a fase atual do extrativismo, caracteriza-se pelo estabelecimento de um regime de *biopoder* global, cujo alvo não é apenas a contenção das agitações sociais, mas o controle das possibilidades de produção e reprodução de todos os aspectos da vida social (NEGRI; HARDT, 2004).

Justamente pelo anterior, trata-se de um regime de biopoder essencialmente criador, que abre/aperfeiçoa múltiplos espaços físicos e simbólicos desde onde é possível a reprodução ampliada de capital e o estilo de vida conveniente. Contudo, o caráter criativo do biopoder, está intimamente ligado às suas possibilidades repressivas-destrutivas.



Estas condições manifestam-se, por um lado, no caráter absoluto da guerra social permanente que, desde o final do século XX e começo do XXI, materiolizou-se na possibilidade, pela primeira vez na história da humanidade, de destruição em massa da população mundial, por intervenção de armas letais; além da produção planificada do genocídio mediante o uso do campo de concentração. Quando o genocídio e as armas atômicas colocam a vida no primeiro plano, “a guerra se transforma em propriamente ontológica” (NEGRI; HARDT 2004, p.40).

O caráter ontológico da guerra complementa-se com um poder individualizante que entrelaça e confunde as ações militares em atividades policiais, chegando a se transformar, na sua forma extrema, em aplicação sistemática da tortura (ibidem, p. 32). Assim, a guerra parece avançar sobre caminhos contraditórios: por um lado, limita-se à ação policial e, por outro lado, eleva-se para um nível ontológico mediante as tecnologias de destruição massiva. Contudo, estes dois caminhos não são realmente contraditórios, “a redução da guerra à ação policial não a priva de sua dimensão ontológica, e na verdade a confirma” (ibidem, p. 41).

Assim, o regime de biopoder (*característica essencial do novo extrativismo neocolonial*) configurado a partir da segunda metade do século XX e radicalizado nos primeiros anos do século XXI com o início da chamada guerra contra o terrorismo, materializa-se, desde nossa perspectiva, no programa de *dominação de amplo espectro*<sup>17</sup>; impulsionado pelos Estados Unidos de Norte América- o centro de articulação do poder hegemônico global da época atual, que implica a adoção de estratégias de *contra-insurgência*<sup>18</sup> que não se reduzem à derrota do inimigo por meios

---

<sup>17</sup> As características específicas da estratégia cívico-militar nomeada “dominação de amplo espectro” ou “dominação de espectro completo”, encontram-se disponíveis em: <http://www.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a526044.pdf> Acesso em: 95/03/2016.

<sup>18</sup> Entende-se por contra-insurgência aos mecanismos repressivos estatais usados para eliminar ao inimigo interno mediante recursos legais e ilegais. Trata-se de uma estratégia de guerra condicionada pelas

militares, mas que visam seu controle absoluto mediante armas sociais, jurídicas-políticas, ideológicas, morais e psicológicas (NEGRI; HARDT, 2004). É uma “guerra total contra a totalidade do mundo” (SUBCOMANDANTE MARCOS, 1997), que interpretada em chave biopolítica, exibe-se como uma articulação entre formas repressivas-destrutivas de dominação, junto com dispositivos de produção de saberes, discursos, subjetividades/intersubjetividades, relações sociais: formas de produzir e reproduzir a vida que, ligadas aos processos de expansão do capital e reconfiguração dos territórios locais, tem instituído formas consensuadas e forçadas de exploração do trabalho e a natureza, mediante o fortalecimento da subalternização dos territórios periféricos. Trata-se de uma guerra que produz vida embora se sustente na violência físico-simbólica exercida contra os diferentes. Esta contradição do biopoder, foi abordada por Michael Foucault (2009) por intermédio do recurso *racismo de Estado* que, segundo o autor, reativa o velho poder soberano de decidir sobre a morte dos seus súditos, sub justificativa de potencializar a vida do corpo-social no interior de um Estado-nação.

Propomos retomar esta abordagem, mas vinculando-a com a constituição da *colonialidade do poder* (QUIJANO 2000; 2005) enquanto estrutura de dominação de longa duração que, mediante a produção de uma série de subjetividades/intersubjetividades e de discursos filosóficos associados com a idéia de raça e de identidades sociais organizadas hierarquicamente, edificaram a negação ontológica do *ser não europeu*, legitimando o exercício da violência colonizadora sobre uma forma de vida-mundo-experiência holística (ameríndia e africana) que, a partir de então, será fragmentada em humanidade-natureza-história, transformando cada um dos elementos insumo dos cálculos do poder e da dominação violenta.

---

características dos conflitos modernos onde o inimigo não se apresenta como um exército agressor perfeitamente identificável. Para maiores referências pode se consultar: KLARE, Michael; NANCY Stein. **Armas y poder em America Latina**. México: ERA, 1978.

Juntamente com estas identidades históricas produzidas, estabeleceu-se uma estrutura de controle do trabalho, dos seus recursos e dos seus produtos, que ficaram articulados em um novo padrão de poder global capitalista. Desta forma, “raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se” (QUIJANO, 2005, p. 118).

Sobre esta estrutura associada, levanta-se a supremacia da ontologia moderno-capitalista que, usando o artifício da superioridade racial dos conquistadores sobre os conquistados, fundamentou a aniquilação da alteridade mediante o genocídio índio e africano, e sobre o qual se instaurou um novo sistema de vida que se prolonga até nossos dias. Neste contexto, parece que o racismo como artifício constitutivo do sistema hegemônico de poder de longa duração, transcende à simples inferiorização das ontologias relacionais, mas nega-lhes sentido de humanidade. Para Fanon (2009), o racismo funciona como uma hierarquia de superioridade e inferioridade montada a partir de uma linha que divide o humano do não-humano. Assim, os sujeitos que se colocam acima da linha são certificados como humanos (*zona do ser*), e aqueles que se localizam embaixo dessa linha são negados na sua humanidade (*zona do não-ser*). Segundo Sousa (2010), existe uma linha abissal que determina os mecanismos a serem usados para a resolução dos conflitos na vida pública. Na zona localizada acima da linha abissal, os conflitos são governados mediante métodos de regulação e emancipação, entretanto na zona inferior da linha, a violência é usada de forma ordinária para a resolução dos conflitos.

Sobre este esquema, podemos caracterizar a era neoliberal como um espaço-temporalidade caracterizado pelo deslocamento permanente e acelerado de grandes massas populacionais para a zona do não-ser. Este deslocamento é resultado

da reativação/reformulação/aprofundamento, das promessas não cumpridas pela modernidade mediante a construção de novos discursos, subjetividades/intersubjetividades, saberes científicos-tecnológicos e, fundamentalmente, retóricas, que se beneficiando do fracasso realmente existente da modernidade capitalista, materializam a reprodução da excepcionalidade, desde onde aprofundam as dinâmicas de exploração irracional dos bens comuns da natureza e do trabalho, radicalizando, também, as formas de subalternização dos setores sociais historicamente negados pela ontologia *unimundista* moderno-capitalista.

Portanto, o Estado de exceção abre a possibilidade de reestruturação territorial visada em produzir/reproduzir uma forma de vida “em nombre de la cual [...] se sacrifican los intereses vitales de la mitad de sus poblaciones” (ESTEVA, 1996, p. 124). Uma forma de vida unisujeitica e predatória que se configura como consequência da aniquilação da diferença por via da regeneração consensual ou da anulação violenta, seja por ação direta ou por abandono.

É assim que opera o biopoder: produzindo subjetividades/intersubjetividades e violências físicas que facilitam a abertura de novos espaços que permitem o fluxo da vida mediante a vigorização das capacidades de produção e consumo do corpo individual e social; embora arrastem as forças sociais opositoras que, nos discursos usados para legitimar o progresso, aparecem como os inimigos dos projetos modernizadores e, sobre os quais, se lança de forma explícita ou implícita a “guerra justa”, a “guerra humanitária”, a “guerra em defesa das liberdades democráticas”, a “guerra contra a pobreza”, a “guerra econômica contra a escassez” etc.

Nestas guerras, comandadas pela lógica da dominação de amplo espectro, o uso da força repressiva é um recurso limitado que permite apenas a anulação da capacidade subversiva de um “inimigo” onipresente, cujo caráter ameaçador provém da sua

condição não institucional, não regimentada, um inimigo que não aceita ou não entende as regras do jogo nem legitima as relações de poder (CECENÑA, 2004).

Mas a aniquilação absoluta não é possível nem desejável. O inimigo é paradoxalmente o sustento da produção capitalista. Sendo assim, o outro âmbito do biopoder, precisa garantir as possibilidades de produzir vida, de produzir espaços, de abrir o fluxo da comunicação embora controlada, de longevizar uma sociedade. Estas duas dimensões, definem a forma em que opera o biopoder na nossa região durante a época atual.

Nessa perspectiva, o acesso da América Latina na era neoliberal implicou, desde o ângulo do biopoder, **a)** a implementação dos processos de industrialização e urbanização mediados pelo discurso desenvolvimentista dos países centrais, junto com a aplicação do *Terrorismo de Estado*<sup>19</sup> durante a década dos 60's e 70's, como subproduto da Doutrina de Segurança Nacional (DSN)<sup>20</sup> instituída pelos Estados Unidos de Norte América; **b)** a violência disciplinadora da economia de espoliação e os ajustes estruturais dos anos 80's; **c)** a onda privatizadora, abertura comercial, desregulamentação financeira e, flexibilização das leis ambientais e das leis trabalhistas, concretizadas nos anos 90's (MACHADO, 2012 apud. MACHADO, 2010). Estas últimas duas fases coincidiram com: **1)** a reconfiguração do desenvolvimentismo, por meio da produção estratégica-discursiva do *desenvolvimento sustentável*, exposto no final dos anos 80's pelo Informe Brundtland<sup>21</sup> (IB). Tal artifício, apresentado como mecanismo para garantir os recursos naturais suficientes para o bem-estar das gerações

---

<sup>19</sup> Entendemos por terrorismo de Estado à execução sistemática por parte de um governo, de uma série de práticas repressiva ilegais destinadas a produzir terror imobilizador que facilita a toma de decisões impopulares dentro de uma nação. As práticas mais comuns são a tortura, a execução extrajudicial e o desaparecimento de pessoas.

<sup>20</sup> Entendemos por DSN ao conjunto de métodos legítimos e ilegítimos usados pelos grupos de poder reais, sendo estes nacionais ou internacionais, cujo objetivo é desenvolver e manter vigente um sistema ideológico e de produção, tanto dentro dos seus próprios países, quanto em aqueles sobre os quais exercem sua hegemonia. Para maiores referências indicamos: SANCHEZ, Augusto. **Derechos humanos, seguridad publica y seguridad nacional**. México: INACIPE, 2000.

<sup>21</sup> O informe completo encontra-se disponível em: [http://www.rumbosostenible.com/wp-content/uploads/2014/06/informe\\_brundtland.pdf](http://www.rumbosostenible.com/wp-content/uploads/2014/06/informe_brundtland.pdf)

futuras mediante a harmonização da natureza com a sociedade, permitiu a continuidade do modelo de crescimento econômico, mediante a aplicação de táticas de resolução consensual dos conflitos entre forças globais e locais. Esta reconfiguração prático-discursiva implicou que os territórios locais e suas populações fossem colocados como a causa central do problema ambiental e, conseqüentemente, transformar-se-iam no inimigo que devia ser vencido-educado, para restabelecer o desenvolvimento (QUIJANO; TOBAR, 2007).

Já em 1992, durante a *Cumbre da Terra*<sup>22</sup> acontecida no Rio de Janeiro, apareceram primeiras discussões em relação aos estudos de factibilidade ou de impacto ambiental, a integração dos conhecimentos e práticas locais dentro dos projetos de desenvolvimento, a criação de empresas socialmente responsáveis, educação ambiental destinada para as populações tradicionais e seus “pobres”, além de algumas outras temáticas que serão centrais nas modificações normativas legislação ambiental durante a década de 90’s na America Latina. Todos estes “controles”, definidos pelos especialistas dos países centrais como formas de administração racional da acumulação e o crescimento econômico, aconteceram juntamente com a aplicação das violentas reformas do “consenso” de Washington; 2) a reformulação, a partir de 1985, da DSN projetada pelos EUA para garantir o controle planetário, mediante a implementação do programa de Guerra de Baixa Intensidade (GBI). Conforme Klare (2002) são seis as esferas de intervenção político-militar que caracterizam a visão de dominação total contida na GBI: **a)** defesa interna no exterior mediante o uso de dispositivos contra-insurgentes; **b)** pro insurgência desestabilizadora dos governos considerados inimigos dos interesses

---

<sup>22</sup>Conhecida formalmente como “Conferencia das Nações Unidas sobre o Ambiente e o Desenvolvimento, foi realizada entre 3 e 14 de Junho de 1992 no Rio de Janeiro. Para maiores referências consultar: NORRIELA, F. Primera [Cumbre de la Tierra](#). Rio de Janeiro: Agencia de Información Nacional, 2011.

dos EUA; **c)** operações contingentes em tempos de paz; **d)** operações antiterroristas; **e)** operações antidrogas; **f)** ações pacificadoras.

O informe da Washington Office on Latin America (WOLA), publicado em 1988, a guerra contemporânea desenvolve-se, fundamentalmente, no nível cultural e, a partir da GBI, desenvolver mecanismos de controle psicológico, discursivo, propagandístico e econômico para garantir a derrota de um inimigo amplo e difuso (WOLA, 1993).

A visão amplificada de dominação total dos territórios essenciais para a reprodução da modernidade-capitalista, hegemônica atualmente pelos EUA, materializa-se: **a)** na implementação das áreas de livre comércio regional e redes de cooperação internacional, que operam como mecanismos para a reorganização territorial do continente, buscando a abertura total dos territórios e os bens disponíveis para o mercado mundial. Exemplos destas estruturas são, o North American Free Trade Agreement (NAFTA)<sup>23</sup>, o Plano Puebla Panamá (PPP)<sup>24</sup> e, a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-americana (IIRSA) também conhecido como COSIPLAN-IIRSA<sup>25</sup>. São uma série de megaempreendimentos de infraestrutura que permitam a crescente exportação de *commodities* (CECEÑA, 2014); **b)** a expansão da presença militar por parte dos EUA na América Latina (processo intensificado a partir do chamado ataque terrorista em 2001 contra as torres gêmeas), mediante **b.1)** a implementação de novas bases militares ou reforço e amplificação de antigas, **b.2)** os exercícios militares bilaterais conjuntos, **b.3)** ações de caráter cívico-militar-social-humanitário, **b.4)** intervenções militares diretas (o caso paradigmático encontra-se na ocupação multilateral do Haiti), **b.5)** alianças multinacionais de defesa que permitem a

---

<sup>23</sup> Para maiores referências do também chamado Tratado de Libre Comercio de America Del Norte (TLCAN), indicamos: SECOFY Y BANCOMET, **Resumen del Tratado de Libre Comercio de América del Norte TLC.** México, Abril de 1994.

<sup>24</sup> Para uma análise crítica do PPP, indicamos: CAMARENA, Margarita; VALDEZ, Andrés. El Plan Puebla Panama y las políticas de desarrollo: Un análisis crítico. **Espiral**, V. IX, n. 25, 2002, p. 69-105.

<sup>25</sup> As informações relacionadas com a IIRSA encontram-se disponíveis em: < <http://www.iirsa.org/> > Acesso em: 31 de Agosto de 2016.

intervenção cívico-militar irrestrita mediante o apoio tecnológico, logístico e financeiro. Os paradigmas desta forma de intervenção são o Plano Colômbia (PC) <sup>26</sup> e a Iniciativa Mérida (IM) <sup>27</sup> (MARTINEZ; TRUJILLO, 2012).

Esta ampla rede de domínio *ideológico-econômico-militar* visa garantir o acesso aos territórios estratégicos para a reprodução do sistema de exploração humana e da natureza, como resposta à crise de superacumulação capitalista e a aderente necessidade de expansão espacial do capital.



Figura 4: Posições militares e zonas estratégicas dos Estados Unidos de Norte-America e zonas estratégicas na America Latina. Fonte: CECEÑA, Ana Esther, *Militarização y resistência. OSAL*, 2014, p. 41.

<sup>26</sup> O plano Colômbia é um projeto bilateral entre os governos dos EUA e Colômbia, assinado em 1999, cujo eixo de ação é a anulação do conflito armado interno no país sudamericano e impulsionar o desenvolvimento econômico do país. Para uma discussão do projeto de intervenção militar e suas implicações geopolíticas, pode se consultar: <<http://www.raco.cat/index.php/revistacidob/article/viewFile/28239/28073>> Acesso em: 13/07/2015.

<sup>27</sup> A Iniciativa Mérida ou Plano México é um tratado internacional de segurança estabelecido entre os governos de EUA e México em 30 de Junho de 2008. Para maiores referências consultar: <http://www.state.gov/documents/organization/191539.pdf>



Neste contexto de implementação de uma forma de dominação de espectro completo materializa-se o Estado de exceção, negando a vida dos seres que resistem ao avanço da acumulação por espoliação.

Sob estas condições, estruturam-se as novas formas de extrativismo neocolonial da era neoliberal, cujas características são: **a)** A conformação de um sistema de exploração de grandes espaços territoriais provocando altos níveis de remoção de recursos, tal como acontece com os monocultivos de soja no Brasil e na Argentina. Para conseguir estes volumes de extração, empregam-se grandes quantidades de insumos químicos como o cianureto, usado para o processo de lixiviação do ouro e outros minerais extraídos a céu aberto, assim como os agrotóxicos usados para a produção agrícola (GUDYNAS, 2014). Por outro lado, este extrativismo demanda o emprego de grandes quantidades de água e energia, além da ampliação da infra-estrutura para a locomoção dos bens extraídos. Inerentemente a estes processos, efetiva-se a expulsão de comunidades inteiras, seja mediante o uso de forças militares, paramilitares ou privadas, ou a través da eliminação das condições ótimas para a reprodução de vida das populações.

**b)** A formação de economias de enclave, que se caracterizam por eliminar qualquer tipo de relações com o entorno local, materializando relações econômicas verticais onde os processos produtivos globais não se articulam com os processos produtivos locais. Assim, as empresas transnacionais adentram um território usurpando os bens disponíveis (materiais e imateriais), sem outorgar nenhum benefício para as comunidades impactadas.

**c)** A modificação das leis locais mediante o exercício de “lobby político” por parte das empresas, obtendo assim importantes benefícios fiscais, cancelamento de taxas de importação, legalização de transferência de recursos públicos para garantir a estabilidade das empresas. Neste ponto destacam também, a modificação da legislação

para facilitar o acesso aos bens comuns da natureza mediante a flexibilização dos processos de licenciamento ambiental, eliminação dos procedimentos que exigem a intervenção da comunidade nos processos decisórios, cooptação de agentes estatais para a validação de audiências públicas espúrias, flexibilização dos requerimentos de responsabilidade social da empresa, etc.

**d)** O desmantelamento das formas produtivas locais como consequência dos impactos ambientais e culturais ocasionados nos territórios. Estes impactos estão normalmente associados à escassez de água disponível para a realização das atividades cotidianas das comunidades, a ruptura de ciclos biológicos materializados na migração de espécies animais e a extinção de espécies de animais e plantas. Também incluímos aqui, as afetações à vivência da espiritualidade, através da intervenção destrutiva da empresa sobre os sítios históricos e sagrados das comunidades. Este fenômeno estimula processos de desterritorialização e fragmentação social, causados pela impossibilidade dos sujeitos a terem acesso às condições básicas de subsistência provocando deslocamentos forçados e viciamento espacial.

**d)** A resolução dos conflitos provocados pelo extrativismo neocolonial, mediante o uso das forças de segurança estatais. Neste ponto também destacamos, a espionagem, perseguição, criminalização, judicialização, encarceramento, assassinato e desaparecimento forçada de opositores aos megaempreendimentos.

**e)** A empresa que opera na extração agindo como ator total dentro das comunidades atingidas. Ela age no nível subterrâneo, provocando disputas internas e fragmentação mediante a cooptação de indivíduos ou segmentos sociais, os quais pretende usar como promotores internos ou desestabilizadores. Busca essas alianças mediante a negociação individualizada oferecendo compensações econômicas, políticas, trabalhistas, etc. Por outro lado, as empresas extrativas articulam alianças com universidades, centros de

pesquisa, organizações não-governamentais, instituições esportivas, instituições de segurança, grupos empresariais locais, mídia local, etc. Também destina investimentos para a construção de infra-estrutura dentro da comunidade, financia hortas, constrói centros de lazer, centros comunitários, produz eventos culturais, cria programas para a inserção comunitária em práticas econômicas alternativas, financia festividades comunitárias, etc.

A partir destas características, podemos afirmar que o extrativismo neocolonial na era neoliberal, funciona como um regime de biopoder configurador de estados de exceção permanentes- sob justificativa de enfrentar situações emergenciais políticas ou econômicas, através dos quais pretende eliminar a potência de vida das vítimas do sistema de poder global. Estas intervenções biopolíticas, operam no nível da produção de subjetividades/intersubjetividades sem anular a possibilidade de operar intervenções militares, visando estabelecer o controle territorial.

O território quilombola Santa Rosa dos Pretos é uma das centenas de comunidades que, na América Latina, estão sofrendo os impactos do extrativismo neocolonial. Ocupantes históricos da *zona do não-ser* têm sido submetidos pela VALE a diversas formas de negação do seu mundo de vida. Ao longo dos 32 anos em que a ferrovia atravessa por seu território, os quilombolas têm visto seus igarapés morrer, provocando insegurança alimentar.

Em 2009, a empresa impugnou o processo de regularização fundiária do território, numa ação que a comunidade interpretou como uma forma de negação do direito de autoafirmação identitária. Negar a possibilidade de afirmar uma identidade a partir do vínculo estabelecido com o território é cercar as possibilidades de produzir/reproduzir uma forma de vida própria que se alimenta do vínculo entre **hombr/mulher-natureza-encantados**. Aparece assim, com clareza, a essência da disputa entre dois mundos de

vida. Trata-se da oposição antagônica entre **1.** O mundo da vida moderno-capitalista que, mediante a guerra total, pretende a fragmentação, ocupação e captura infinita dos processos vivos; **2.** O mundo das relacionalidades comuns que defendem o território como espaço de inter-existência complexa entre os seres vivos e não vivos. A modernidade-capitalista se afirma fragmentando. A guerra total ou regime de biopoder, que é impulsionada pelos agentes hegemônicos do sistema de poder global, opera fragmentando. Sua lógica é ôntica: aborda e age sobre a realidade dividindo-a para assim conseguir explorá-la.

Assim opera a VALE dentro da comunidade quilombola. Inicialmente porque a racionalidade própria da empresa (e do sistema civilizatório que permite sua existência) entende que o assoreamento do igarapé Simauma, provocado pela construção da ferrovia, é só um evento independente, que pode ser aliviado mediante compensação. Para Anacleta Pires, a compensação não alivia o dano produzido à totalidade da vida. Conforme a liderança:

[...] temos que estar pensando na compensação mas eu digo tu VALE é que tem que entender: **sem água ninguém existe!** [...] tu pode doar um carro, um dinheiro, mas **ninguém sobrevive desrespeitando a mãe natureza** (entrevista em 09/10/2015. grifos nossos).

Esta mesma lógica fragmentária a VALE acionou como estratégia para isolar comunidade. Conformam a própria Anacleta Pires:

(...) hoje qual que é a estratégia dela ? Colocou o povo contra [pausa] colocou as outras comunidade contra Santa Rosa. Mas mesmo assim a Santa Rosa é amiga das 13, das mil, das duas mil, três mil, infinitas comunidade quilombola, seja ela do Brasil, seja ela de outros países, porque a Santa Rosa não consegue defender a terra só a Santa Rosa, ela precisa adesão às outras<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup>Fala proferida pela liderança durante o IV Seminário de Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente, acontecido de 11 a 13 de Novembro de 2015 na Universidade Federal do Maranhão.

A partir destes exemplos propomos abrir a discussão em relação ao antagonismo entre capital e comunidade.

#### 4. TENDÊNCIAS *COMUNS* NA AMÉRICA LATINA

##### 4.1 O grito é de esperança: a transição para uma forma de vida *distinta*

[...] la humanidad se propone siempre, los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos solo brotan cuando ya se dan, por lo menos, se estan gestando, las condiciones materiales para su realizacion (MARX, 1976, p. 517-518).

Até aqui já deve ser palpável que: “No gritamos porque enfrentamos la muerte segura [...] sino porque **soñamos con liberarnos** [...] porque tenemos laesperanza de que podria ser de otramanera”. (HOLLOWAY, 2002, p. 10. Grifos nossos). Para Rose Mendes Cardoso, pescadora da comunidade Sítio do Meio, município de Santa Rita (MA), território atingido pela EFC:

“quando a empresa [VALE S.A] chega e se instala abre um desenvolvimento né, desenvolvimento realmente para quem né? [...] Aqui para a gente não fica nada [...] só a miséria [*pausa*] e a esperança, porque ao mesmo tempo em que fica a miséria a gente fica na esperança [...] (SEMINÁRIO INTERNACIONAL 30 ANOS CARAJÁS, 2015) [*grifos do autor*].

Mas esta esperança não é cega. Acreditamos na possibilidade de outro mundo porque entendemos, inicialmente, que o sistema de poder global surgido da violência colonizadora possui uma temporalidade e agoniza devido à incapacidade de superar suas próprias contradições internas e pela ação transformadora dos “condenados da terra” (FANON, 2005).

Assim, pensamos que o sistema de reprodução da vida moderno-capitalista encontra-se numa etapa terminal onde suas principais estruturas têm começado a entrar em colapso

frente à incapacidade de dar respostas à crise ecológica, estrutural-econômica, e ético-cultural. Para Aguirre (2010), a partir da data simbólica de 1968<sup>29</sup> e das diversas revoluções culturais que abrangeram todo o planeta, abriu-se uma etapa histórica que conseguiu condensar a fase B do *Ciclo de Kondratiev*<sup>30</sup>, a declinação da hegemonia Norte-Americana, a ruptura da geocultura liberal que sustenta o sistema capitalista mundial e a própria crise terminal do capitalismo. Esta densidade histórica, além de esboçar os princípios constitutivos da atual fase do capitalismo mundial, fornece elementos para explicar e caracterizar as re-existências de longa duração que tem aparecido com notável intensidade na América Latina durante os últimos trinta anos, assim como vislumbrar de forma ainda rasa, as novas formações sociais que haverão de prevalecer no futuro.

Ao afirmarmos a crise terminal do capitalismo, negamos a interpretação do momento atual a partir do conceito de “globalização” que, desde nossa perspectiva, aborda a realidade atual desde um enfoque essencialmente positivo, enfatizando o caráter incompleto do capitalismo e sua necessária progressão (AGUIRRE, 2005). Assim, afirmar a globalização obrigar-nos-ia a analisar o capitalismo partindo da sua inevitabilidade e, sendo assim, inclusive sua revisão crítica limitar-se-ia a postular os mecanismos de adaptação necessários para enfrentar um futuro imutável. Contrariamente, definimos a globalização como um fenômeno antigo, constitutivo do sistema mundial moderno-capitalista, mas retomado pelo discurso ideológico do capitalismo imperialista para legitimar sua reprodução inquestionável (SAMIR, 2001).

Assim, negamos a inevitabilidade da modernidade-capitalista e pensamos que o seu

---

<sup>29</sup> Para uma análise das implicações da revolução de 1968, indicamos: Immanuel Wallerstein, **1968: revolución em el sistema-mundo. Tesis e interrogantes**” em *Estudios Sociológicos*, núm. 20, 1989, e Carlos Antonio Aguirre Rojas, **Repensando los movimientos de 1968 em el mundo**” em *Para comprender la historia Del siglo XXI*, ed. El viejo Topo, Barcelona.

<sup>30</sup> Para entender o período ascendente (b) do ciclo econômico de *Kondratiev*, indicamos: de Wallerstein, **Después del liberalismo**, Ed. Siglo XXI, México, 1996.

funcionamento ou desabamento dependem absolutamente dos movimentos de resistência e re-existência que, no meio da crise estrutural do capitalismo, tem se configurado/re-configurado para construir uma forma de vida *distinta*. Lembrando Samir, pensamos que a forma da globalização depende, definitivamente, da luta de classes (ibidem, p. 15).

Mas as formas da luta de classes que temos observado no período posterior a 1968 são radicalmente distintas às associadas com a exploração do trabalho vivo no processo de produção ampliada do capital, claramente priorizadas pelo marxismo e as organizações da esquerda tradicional, que essencializou o “potencial revolucionário” do operário industrial e negou potencial criador a outras forças sociais constituídas às margens do sistema de poder global.

Esta bifurcação iniciada, essencialmente, na segunda metade da década dos 60’s, momento de dubiedade da hegemonia mundial dos Estados Unidos da Norte-América em todas suas dimensões e de uma tendência crítica para o capitalismo global caracterizado pelas permanentes crises de superacumulação e conseqüentes ajustes espaço-temporais, com o objetivo de evitar a desvalorização de um capital dentro de um determinado sistema territorial. Este processo essencial para a reprodução permanente do sistema econômico capitalista é chamado por Harvey de “acumulação por espoliação” e, fundamenta-se no aprazamento temporal e o deslocamento espacial para garantir a absorção de capital e trabalho excedente. Dentro das suas implicações necessárias, encontra-se a reconfiguração violenta do espaço e das formas de vida que dentro dele se desenvolvem (HARVEY, 2005). Nas palavras de Harvey:

El capital, en su proceso de expansión geográfica y desplazamiento temporal que resuelve las crisis de sobreacumulación [...] crea necesariamente un paisaje físico a su propia imagen y semejanza en un momento, para destruirlo luego. Esta es la historia de la destrucción creativa (con todas sus consecuencias sociales y ambientales negativas) inscripta en la evolución del paisaje físico y social del capitalismo (HARVEY, 2005, p. 103).

Estabelece-se assim, no período posterior a 1968 e, fundamentalmente a partir da onda neoliberal na década dos 80`s, um processo de aprofundamento das relações capitalistas incentivadas por novos mecanismos de acumulação por espoliação tais como:

[...] La biopirataria [...] y el pillaje del stock mundial de recursos genéticos en beneficio de unas pocas grandes empresas multinacionales [...] la reciente depredación de los bienes ambientales globales (tierra,aire,agua) [...] la mercantilización de las formas culturales,las historias y la creatividad intelectual [...] la corporativización y privatización de activos previamente públicos (como las universidades) [...] a ola de privatizacióndel agua y otros servicios públicos que ha arrasado el mundo, constituye una nueva ola de “cercamiento de los bienes comunes”(Ibidem, p. 114).

Neste contexto, a América Latina mostra-se como um espaço de confrontos radicais entre formas opostas de construir os territórios demandados pelo capital, ou seja, da forma em que o espaço é apropriado material e simbolicamente- ontologias *distintas*. Uma das formas de afirmar o território é a partir da racionalidade da acumulação capitalista e, o outro, entende o território como espaço para a reprodução da vida - transbordando assim as valorizações exclusivamente econômico-funcionais.

Assim, o processo de aprofundamento dos mecanismos de acumulação por espoliação, acompanhado da ruptura histórica representada pela revolução de 1968 e sua crítica radical ao conceito racionalista e instrumental da luta revolucionária defendida pelas *velhas esquerdas* têm permitido configurar, fundamentalmente na América Latina, mas também em outras regiões do planeta, uma série de *movimentos comunitários* e populares, produzidos por novos atores sociais nascidos da reconfiguração entre as velhas esquerdas e os novos despossuídos gerados pelo programa neoliberal. Estes novos movimentos comunitários e populares gestados nos espaços de segregação produzidos pelo capitalismo têm transformado seus objetivos gerais assim como suas



formas organizativas internas e seus métodos de luta, distinguindo-se claramente do movimento operário e sindical assim como dos chamados novos movimentos sociais dos países centrais.

Para o pesquisador uruguaio Raul Zibechi, os movimentos sociais surgidos na América Latina nas últimas décadas:

Son las respuestas [*frente a*] la oleada neoliberal de los ochenta, que trastocó las formas de vida de los sectores populares al disolver y descomponer las formas de producción y reproducción, territoriales y simbólicas, que configuraban su entorno y su vida cotidiana (ZIBENCHI, 2007, p.17) [*grifos do autor*].

Uma característica comum entre estes movimentos diversos tem sido sua territorialização, ou seja, a criação de um vínculo profundo com os espaços físicos recuperados, conservados ou conquistados, mediante resistências subterrâneas (re-existências) cuja força radica na sua capacidade de usar métodos de violência resistente sem prolongar indefinidamente o confronto direto, para depois tornar-se “imperceptíveis” e aparecer abruptamente para ocultar-se novamente. “Su relativa invisibilidad es requisito para supervivencia, que le permite eludir el poder, crecer, desarrollarse, hacer su juego y esperar condiciones más ventajosas [*abrindo*] otras vías de la política, como el discurso y la negociación” (CALVEIRO, 2008, p. 38) (*grifos do autor*). Esta estratégia de invisibilidade-ação que, aparece como uma resistência de longa duração contra a constituição de uma identidade confinada aos limites da dialética ontológica que nega a alteridade, tem sido o caminho transitado pelos movimentos indígenas e quilombolas da região, os quais optaram inicialmente pela retração dentro dos seus espaços comunitários e, desde aí, reconfiguraram-se erguendo sua distinção em relação à totalidade moderno-capitalista mediante o cuidado, valorização, re-valorização dos seus saberes, sua língua, suas práticas econômicas, políticas e socioculturais. Contudo, este processo de reconfiguração não deve ser entendido como *ostracismo* nem

como afirmação de uma *alteridade isolada*. Na verdade, trata-se de um movimento que partindo da exterioridade (*o espaço comunitário que não foi completamente subsumido pela modernidade capitalista*), nega sua incorporação dentro da identidade ontologizada, mas alimenta-se da sua história ancestral assim como do contato com o exterior, para produzir novas relações sociais que estarão em permanente processo de re-constituição. Tal contato com o exterior dá-se sobre a base de um diálogo mediado pelas “semelhanças” e as “diferenças analógicas” (DUSSEL, 2014, p 297-304) com *os outros condenados da terra*. Neste sentido, não parece estranho que os grandes movimentos comunitários e populares surgidos na região, durante as últimas décadas no meio rural e na cidade, caracterizem-se por serem profundamente heterogêneos e integradores de diversidades e, por causa disso, ilimitadas no tocante a sua capacidade criativo-insurgente. Portanto, pensamos que o fluxo da diversidade garante a potência das novas relações sociais estabelecidas nestas novas territorialidades. Segundo Enrique Dussel,

*Desde el género negado, desde las razas discriminadas, desde las culturas desaparecidas, desde sus lenguas, sus tradiciones, desde sus modos de producción agrícola, desde su organización política, etc; se origina la crítica a los momentos negativos y destructivos trascendentales de la modernidad. Además, el proyecto que se vislumbra en el futuro no es [...] universal, con identidad unívoca; más bien se piensa como un “pluriverso” analógico con semejanza pero sin identidad. (ibidem, p.302).*

Segundo Raul Zibechi,

En toda América Latina [...] los movimientos indígenas están recorriendo el mismo camino: se encapsularon primero en sus comunidades, como forma de mantener viva la etnia, la cultura, la lengua. Este periodo definitivo dio paso, hacia mediados del siglo pasado, a una intensa recomposición que tuvo en la movilidad física y simbólica uno de sus ejes determinantes: la apropiación de la escritura, la recuperación de tierras que se convierten en territorios [...] la emigración de los jóvenes a la ciudad sin perder sus lazos con la comunidad, lo que readundó en

una nuevaintelectualidad que contribuye a democratizar las comunidades y a eregirlaconstrucción de las nacionalidades indígenas [...] (ibidem, p.45).

Desta forma, consideramos que os embates palpáveis acionados por estes novos movimentos sociais na América Latina, são somente a epiderme (o *não - manifesto*, o "*já chega!*" visível) de um processo de longa duração que, no nível subterrâneo/reprimido - no fluxo natural para a reprodução da vida, tem gerado profundas fissuras sistêmicas provocadas por novas relações sociais que, em nossa interpretação, aspiram à produção do Comum- novas territorialidades comuns.

Destarte, pensamos necessário não desconsiderar o que a primeira vista aparece como movimento espontâneo, limitado, desorganizado, não instituído, uma vez que, na raiz destas "micro-afrontas" que, aparecem como o de ofensiva aberta, desenrola-se a *luta de classes realmente existente* que está produzindo a trans-formação do mundo que todas e todos habitamos.

Em nossa opinião, as ações radicais visibilizam e tornam audíveis, as criações subterrâneas, ou seja, *outra* forma de reprodução da vida em comum que está se edificando cotidianamente nas tramas familiares, na relação de mutualidade com os pares, nas relações de vizinhança, nos laços de solidariedade, nos diálogos interculturais com o "exterior", nos espaços onde se compartilha o trabalho; mas que se exibem com nitidez nestes momentos de irrupção pública da uma luta que é impulsionada de forma cotidiana nos andares subterrâneos da história.

Ainda, pensamos que é nestes momentos mais duros da luta, onde é possível vislumbrar os alcances reais das edificações subterrâneas, pois, é aqui onde se mostra a capacidade de veto social frente às agressões do capital (GUTIERREZ, 2002) e, conseqüentemente, as possibilidades de construir espaços-tempos comuns mais duradouros: a potência para fazer crescer a "mancha" do Comum.

Algumas outras expressões destes tipos de resistências - com diferente capacidade de veto social, encontram-se nas ocupações de terras promovidas pelo Movimento Sem Terra (MST) do Brasil desde 1979, nos “piqueteros” do Movimiento de los Trabajadores Desocupados (MTD) argentinos constituídos a partir de 1980 nos bairros periféricos de Buenos Aires e as subseqüentes recuperações de fábricas, nos municípios autônomos zapatistas tecidos desde 1994 em Chiapas, no México, na conformação da Polícia Comunitária de Guerrero (CRAC-PC) no México, em 1995, na criação, em 1997 do Movimento dos Trabalhadores sem Teto (MTST), nos levantes Aymaras na Bolívia em 2000 e 2003, na guerra da água em Cochabamba na Bolívia em 2000, nas “barricadas” da comuna oaxaqueña, no México de 2006 e 2016, mas também na retomada do território tradicional do povo Gamela no Maranhão em 2015, na formação do Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM) em 2011, na onda de ocupações das escolas em vários estados do Brasil durante 2015 e até este momento, etc.

Todas estas formas de resistência caracterizam-se, em maior ou menor medida, por não pretenderem a tomada do poder do Estado nem procurarem disputar o monopólio da violência, tampouco priorizam estabelecer vínculos essenciais com os partidos políticos- inclusive os da esquerda, mas procuram construir ou garantir, mediante o uso da violência estrategicamente transitória, a existência de espaços físicos e simbólicos autônomos desde onde vivificam novas relações sociais de natureza comunitária, novas subjetividades-intersubjetividades e, naturalmente, novos sujeitos reconfigurados num ambiente de supervivência.

Por outro lado, estes novos espaços de re-existência, não estão se produzindo somente nas áreas rurais, mas tem impulsionado profundas transformações dentro dos espaços urbanos. Assim, os novos pobres da cidade, os deslocados que habitam nas periferias urbanas, os “favelados” do Brasil, os “villeros” argentinos, os “tepiteños” no México,

agregam-se a uma luta histórica experimentada outrora pelos pobres do meio rural - pelos camponeses, indígenas e quilombolas do subcontinente latinoamericano, e tem conseguido construir, também, novas territorialidades auto-controlados e guiados por um espírito comunitário no âmbito político, econômico e sociocultural.

Outra característica comum dos movimentos surgidos na América Latina é a revalorização da cultura própria e a afirmação da sua identidade, pretendendo assim, superar a categoria de *cidadão* e sua intrínseca lógica de negação da alteridade. Por outro lado, os movimentos sociais na região visam a reapropriação da educação mediante princípios pedagógicos próximos à educação popular, assim como a formação dos seus próprios intelectuais e dirigentes. A presença da mulher na tomada de decisões e na execução das atividades dentro das novas territorialidades é outra das especificidades no interior destas novas expressões de resistência latino-americanas.

Finalmente, dentro destas novas territorialidades tem-se conseguido estabelecer, em alguns casos com maior solidez do que em outros, relações de produção não hierarquizadas, mediante a constituição de “redes de auto-organização territorial” (Ibidem, p. 25), criando mecanismos de distribuição igualitária do excedente gerado no processo produtivo, assim como buscando uma relação não destrutiva com a natureza.

Em suma, os sujeitos políticos e sociais que hoje lutam para poder viver são aqueles que nunca puderam existir plenamente. Os sujeitos *realmente inexistentes* ao longo dos 500 anos de existência<sup>31</sup> do *sistema-mundo capitalista/ patriarcal*

---

<sup>31</sup>Para fundamentar os 500 anos de existência do sistema de poder global vigente, precisaremos expor alguns esclarecimentos. Inicialmente, pensamos junto com André Gunder Frank (1993) que o sistema mundial em geral possui uma história de pelo menos cinco mil anos, estruturado inicialmente mediante as inter-relações dos povos de Nubia, Egito, Médio Oriente, Anatólia, Transcaucasia, Mesopotâmia, Pérsia, Vale do Indo e, algumas partes da Ásia central. Tal sistema tem se caracterizado pela formação de uma estrutura centro-periferia, longos ciclos econômicos de crise e expansão e, mudanças nos centros hegemônicos do sistema mundial (FRANK, 1993). Estas condições permitem-nos afirmar que a hegemonia europeia-ocidental-norte-americana dentro do sistema atual é um fenômeno relativamente recente e, conseqüentemente, deverá ser superado. Assim, pensamos que a modernidade-capitalista não é um fenômeno intra-europeu, mas um longo processo histórico de subsunção das diversas *formas de vida não capitalistas/proto-capitalistas* existentes nos vários sistemas inter-regionais, até concretizar a

---

hegemonia planetária da modernidade-capitalista, centrada inicialmente na Europa Ocidental e, depois de 1945, nos Estados Unidos de Norteamérica. Tal processo de constituição hegemônica deu-se graças à consolidação do liberalismo como ideologia essencial da revolução francesa e a revolução industrial, cujas características mais notáveis são a idéia de progresso e do desenvolvimento, especialmente presentes no wilsonianismo, no leninismo e, no desenvolvimentismo do Truman (WALLERSTEIN, 1995). Pensamos que o liberalismo, sustenta-se na constituição de um padrão de poder surgido com a colonialização das Américas, cujo fundamento inicial é a classificação racial-étnica da população mundial. Tal padrão de poder opera em todos os âmbitos materiais e simbólicos da vida social (QUIJANO, 2014), e aparece de forma explícita, pela primeira vez, na discussão filosófica estabelecida entre Ginés de Sepúlveda e Bartolome de las Casas, cujo sentido era decidir a humanidade ou não dos recém-conquistados (DUSSEL, 1992). Quanto à revolução industrial e o sua importância no desenvolvimento do capitalismo mundial, é importante estabelecer que ela não foi um processo exclusivamente europeu. Ela foi possível pelo “vacío producido en el mercado del este de Asia en especial de China y el Indostan [que] atrajo la posibilidad de ser llenado por una producción europea creciente que había ido preparándose desde finales del siglo XV[...]” (DUSSEL, 2005)], na forma de um capitalismo mercantil. Compreendemos, ainda, que este capitalismo mercantil inaugurado em 1492[...] se organizó aproximadamente desde el siglo XII gracias a las conexiones que los mongoles pudieron organizar por los desiertos [...] y las estepas al norte de Siria y del mar negro hasta Europa. Grandes ciudades, unidas por la *ruta de la seda* desde China hasta Samarkanda, Constantinopla o Venecia, tuvieron como centro de operaciones a Bagdad. Otras rutas navieras partían de China a Malaka y a los puertos de Indostán, y llegaban al Golfo persico y al este de Africa [...] En China millones de trabajadores recibían salario en la producción de la seda [...] Así inicio un capitalismo que organizó un proceso muy complejo de división del trabajo [...] Otro ramo productivo era la fabricación de utensilios de cocina [...] en la region cercana a las ciudades Changchou y Fuchou, proceso que igualmente necesitaba de millones de asalariados que trabajaran [nas diversas fases de produção e comercialização] [...] Esto inevitablemente suponía trabajo asalariado y plustrabajo [...] En el comienzo del siglo XIV China explorará todas las costas de America (por el Atlántico y el Pacífico), Africa (cartografiando el cabo de Buena Esperanza), y Australia [...] Este sistema de capitales mercantiles centrado em China y parte de Indostán [...] era dominado por los musulmanos en cuanto a su comercialización [...] **Mientras Europa vegetaba en su Edad Media feudal, el mundo árabe-musulmán-otomano era una civilización clásica, urbana, empírica, matemáticamente científica y económicamente con capitales [...]** (Dussel, 2014, p. 67-68) [grifo do autor]. A crise econômica generalizada deste “velho sistema mundial” durante o período 1250-1450 aumentou a importância do ouro e estimulou significativamente a busca de novas fontes fornecedoras. Este momento coincidiu com a invenção da caravela em 1441 e impulsionou a expansão oceânica da Europa do sul patrocinada por capital genovês (ARRIGHI, 1994). A primeira expansão impulsionada pela *sede do ouro* projetou-se desde Portugal mediante a conquista do litoral africano e, posteriormente, desde a Espanha conquistando os povos originários da América Latina. Paralelamente, o casamento de Isabel de Castela com Fernando de Aragão, unificou Portugal e a Espanha e fortaleceu a reconquista cristã da península Ibérica frente aos muçulmanos (Frank, 1993). Assim, “desde el siglo XV hasta mediados del XVIII una “europa recién llegada” (Dussel, 2014, p. 69) projetará a constituição de uma estrutura de poder que, só a partir da subsumção- violenta- da América Latina, pode se definir como um Sistema (agora sim mundial), Moderno-Capitalista inicialmente mercantil, que materializou a acumulação primitiva de capital mediante a extração de prata das minas de Potosí e Zacatecas e de produtos tropicais originados mediante a escravidão índia e africana. Tal acumulação primitiva, foi usado pelas potências ocidentais para controlar o comércio no Oceano Índico e no continente asiático. Além deste processo que mudou o centro de acumulação mundial, gestou-se neste período, a imposição de uma geocultural global sustentada na inferiorização-negação racial-étnica dos territórios conquistados, mediante o genocídio e o epistemicídio. Desse modo, afirmamos que o novo sistema mundial modernidade-capitalista começa em 1492 com a abertura do Atlântico e, paralelamente, com a ruptura do cerco Otomano. Para Dussel: Desde este momento comienza el despliegue de la nueva edad [...] en la que habría que distinguir ciertos periodos. 1] la modernidad *temprana* que fue económicamente mercantil [...] se desarrollará en la España del siglo XVI [y] geopolíticamente inaugura el colonialismo [...] Esta a primera modernidad tendrá un segundo momento holandés y uno tercero inglés y francés [...]”. 2] La modernidad *madura* que coincide com el capitalismo industrial, que se inicia desde el siglo XVIII (la Ilustración alcanzará su momento cultural eurocentrico) 3] la modernidad *tardia* se desarrollará simultáneamente como 3a) el capitalismo de posguerra [...] y 3b) el socialismo real como otro sistema económico moderno [...] (ibidem, p.297- 298) [grifo do autor]. Baseados nos argumentos anteriores, afirmamos que a origem do sistema moderno-capitalista possui uma história de 5000 anos, representado, inicialmente, por relações econômicas-culturais ainda inter-regionais centrados na China e

*ocidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial* nascido do genocídio-epistemicídio índio e negro, mas que resolveram erguer seu grito subterrâneo e o transformar em ação criadora para enfrentar as investidas do capitalismo que está agonizando frente aos nossos olhos, mas continua matando.

São elas, com seu profundo desejo de viver. São as vítimas históricas que se gestaram desde a negação. São as vítimas *sem terra-território, sem teto, sem cidadania, sem visto, sem trabalho, sem identidade reconhecida*, sem autonomia dentro dos seus territórios ancestrais. São os ocupantes do Estado de exceção permanente benjaminiano que romperam o medo e resolveram que este é o “tempo de agora” para a criação de um mundo distinto que escute as vozes que um dia emudeceram. Por essa razão, o “tempo de agora” é a materialização da crítica dialética que lança uma alternativa futura, mediante a confrontação de um presente conduzido pelo mito do progresso quantitativo e a revalorização de um passado esquecido (ECHEVARRIA, 2013).

Assim, erra tanto quem, cansado (a) de carregar a “pedra colonial”, resolve capinar a raiz histórica e aposta em levantar *a nova vida* sobre uma terra abrigada pela amnésia, quanto aqueles para os quais o trágico presente deverá ser destruído mediante a glorificação do passado.

Por outro lado, esse passado esquecido é também exterioridade em relação ao sistema de poder mundial totalizado na modernidade-capitalista. Por este motivo não é estranho que as críticas mais radicais a tal sistema estejam brotando aqui na América Latina: a entidade geosocial cuja criação representa o ato constitutivo do sistema mundial moderno-capitalista (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992) e, conseqüentemente, a

---

dominados por muçulmanos desde a Ilha de Mindanao até Marrocos. Neste primeiro momento, a Europa ocidental era uma periferia atrasada em relação aos territórios inter-relacionados da Ásia e a África. Desde nossa perspectiva, é 1942 o momento central da constituição de um sistema global de poder moderno-capitalista, cujo elemento fundamental é a conquista das Américas. Trata-se, pela primeira vez, de um sistema de relações econômicas e culturais que abrange finalmente a totalidade do mundo e se desenvolve até consolidar a hegemonia da Europa Ocidental fundada na acumulação primitiva extraída das colônias e na imposição de uma geocultura excludente, racista e patriarcal (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992).

primeira alteridade negada, violentada, encoberta sobre a qual se montaram as estruturas de poder globais ainda vigentes.

Sendo assim, as experiências subversivas que brotaram na América Latina durante os últimos 25 anos - fundamentalmente as resistências dos negros e indígenas portam, em virtude da sua condição de exterioridade em relação à totalidade, a capacidade de conduzir o caminho para transcender de forma conjunta a modernidade e o capitalismo. De transcendê-los desde fora, ou seja, desde as experiências objetivas ancestrais, mas dialogando com a modernidade e recuperando os elementos positivos segundo os interesses e projetos dos sujeitos coletivos.

Conseqüentemente, pensar criticamente os novos movimentos sociais na América Latina demanda o uso de categorias incomuns dentro da ciência social euro-norte-americana centradas e, a partir delas, contribuir desde a retaguarda no processo de transformação que os povos desta região estão protagonizando.

Portanto, afirmamos com Hinkelammert (1978), que a teoria crítica da racionalidade moderna - pós-moderna construída desde latinoamericana não pode continuar sendo ôntica nem só ontológica, mas trans-ontológica. Deve ser crítica, de critérios *meio-fim* próprios da modernidade-capitalista, mas desde fora, ou seja, desde - com os sujeitos negados pela totalidade que desde seu *não ser* lançam sua potência criadora.

Assim, não nos aproximamos à afirmação habermasiana de uma modernidade entendida como projeto filosófico-social inacabado que deverá ser reassumido (HABERMAS, 2003). Tampouco concordamos com Bolívar Echevarria (2011), quando afirma que existe a possibilidade de construir uma modernidade diferente da modernidade capitalista que tem sido imposta. Desde esta perspectiva a modernidade não seria um projeto inacabado, mas “um conjunto de possibilidades examinadas e atualizadas desde um só ponto de vista, mas disposto a ser abordado desde outro lugar que o esclareça



com uma luz diferente” (ECHEVARRIA, 2011, p.70). Contudo, resulta claro que para o filósofo marxista equatoriano a alternativa futura a ser construída mantém como horizonte de referência a modernidade, embora sem capitalismo. Em palavras de Echevarria:

[...] no está fuera de lugar poner una vez más en tela de juicio la vieja certeza —remozada ahora con alivio, después de "la lección del desencanto"— que reduce el camino de la modernidad a esta huella y da por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista — ¿socialista? ¿comunista? ¿anarquista?— es todavía realizable. (ibidem, p. 75).

De outro modo, ao não entendermos capitalismo e modernidade de forma desarticulada, pensamos que a tentativa de analisar e transformar a realidade não pode considerar como ponto de partida a desestruturação “seletiva” do sistema capitalista de produção, mas a totalidade do mundo da vida que articula um sistema civilizatório e uma forma de produção econômica = A totalidade ontologizada no ser moderno-capitalista.

Para Enrique Dussel:

La modernidad es el todo, *el mundo* y el fundamento del aspecto particular en el campo económico en el que consiste el sistema capitalista. El capitalismo presupone siempre una cierta interpretación de la subjetividad económica con pretensión de universalidad fundada en la experiencia y en la concepción moderna de dicha subjetividad” (DUSSEL, 2014, p.300).

Portanto, o projeto crítico-transformador precisa transbordar o nível ontológico que aparece como totalização autoreferenciada a partir do *Ser* e, conseqüentemente, negadora da outra realidade. Segundo Dussel, a transmodernidade é o novo momento da história da humanidade que começamos a percorrer e cuja transição representará uma ruptura na política, na cultura, nas subjetividades e na economia (DUSSEL, 2014). Entendemos este espaço transmoderno como um movimento de abandono da modernidade-capitalista, onde os seres negados historicamente assumem sua potência

trans-formadora frente à exposição das suas vidas ao risco rotineiro de morte. Ou seja, dado que a modernidade-capitalista tem nos conduzido para um espaço-tempo (atual) gerenciado mediante a dilatação permanente dos estados de exceção, os homens e mulheres em risco permanente de morte assumem sua potência criadora e desde sua inexistência histórica - mas com uma profunda vontade de viver, revalorizam seu passado ancestral e iluminam sua luta atual pela afirmação da vida.

Esta transição da modernidade para a transmodernidade comprova-se nas experiências de produção das novas formas de vida impulsionadas por nossas comunidades históricas e cuja nova relacionalidade movimenta-se sobre a produção da vida em comum: de toda a humanidade e da natureza. É esta a proposta do *bom viver* ou *bem viver*, proposto pelos povos indígenas, principalmente no Equador, no Peru e na Bolívia; e na proposta de *comunalidade* produzida pelos povos indígenas do México.

Produzir a vida em comum, em harmonia entre a humanidade e a natureza, articula-se com a formação de uma ética específica. Mas esta ética não pode se dar no nível ôntico, ou seja, como eleição das formas positivas/negativas de agir no mundo. Pensamos que tampouco se trata de uma ética produzida no nível ontológico, ou seja, como análise dos valores que devem ser cultivados para a preservação de certo modo de vida. Por exemplo, a ética weberiana entendida como: “<<ética de la responsabilidad>> de las consecuencias de la acción racional medio-fin [...] es una ética pertenente a la conservación del orden institucional del mercado-mundo, porque se trata del problema de una responsabilidad ética con el orden institucional [...]”(HINCKELAMMERT, 1970, p.206), Portanto, pensamos que sendo ontológica, a ética será sempre “ética da classe dominante” ou seja, uma ética entendida como conjunto de valores que justificam a existência de certa forma de produção-reprodução da vida (seja esta capitalista ou socialista).

Contrariamente, a ética própria da transmodernidade é uma ética dos valores que “posibilitan o no la vida humana, pero no de un individuo o un grupo em cuanto tal, sino de la humanidad toda.” (BAUTISTA, 2013, p. 100). Assim, a ética que permita a transição para a transmodernidade, deverá preservar aquilo que faz possível qualquer ética: a possibilidade de produção da vida humana (*fundamentalmente das vítimas do sistema de poder global*), nunca desvinculada do cuidado da natureza. Para Hinkelammert:

Enefecto para vivir hay que poder vivir, y para ello hay que aplicar un criterio de satisfacción de las necesidades a la elección de los fines, siendo el sujeto un ser natural esta satisfacción de necesidades tiene una raíz insustituible basada en la propia naturaleza humana. Sea cual sea el proyecto de vida, éste no puede realizarse si no se aseguralos alimentos para vivir, vestido, casa, etc. Pueden darse enormes variaciones en relación a estos elementos, pero no pueden faltar [...] (HINKELAMMERT, 1984, p.27).

A partir desse entendimento é possível afirmar que nenhuma ação avaliada pela racionalidade meio-fim, pode ser realmente racional quando mata ao sujeito que sustenta tal ação. Justamente por isso, a crítica-ética que deverá prevalecer nesta época transmoderna deverá ser guiada pela experiência cotidiana das vítimas do sistema, as quais sofrem diretamente as tragédias provocadas pela expansão irracional do capital. Partindo disso, temos uma racionalidade reprodutiva da vida e conduzida pelo critério de vida-morte. Trata-se de uma ética do bem comum que se afirma responsável pelos efeitos indiretos de uma ação e, justamente por isso, deve ser sensível com a experiência vivida pelo “outro”, sobre a base de uma “razão dialética” que aspire à reprodução da vida e não à aniquilação.

Pareceria assim, que a vida surge como o valor supremo a ser preservado. Esta afirmação é perigosa, pois se transforma numa ética estática-essencialista que tende a afirmar ingenuamente uma forma de vida como superior em detrimento de outras

possíveis. Contrariamente, pensamos a partir da nossa leitura de Hinckelmmert (1984), que a vida não é um valor, mas todo possível valor tem como horizonte de possibilidade a efetividade da vida. Assim, afirmar a vida é garantir a existência da fonte criadora de todo e qualquer valor. Este é o ponto de partida de todo valor que haverá de ser realizado no âmbito dos conflitos reais e na materialidade dos valores que sustentam novas práticas sociais.

Desde nossa perspectiva, esta crítica-ética está presente na produção das novas relações sociais comuns acionadas pelos movimentos sociais na América Latina, cujo horizonte aspira à reprodução da vida de toda a humanidade e da natureza. Nosso trabalho visa analisar, dentro de um contexto conflituoso que ameaça a reprodução da vida na comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos, as práticas econômicas, políticas e socioculturais e sua proximidade com este giro transmoderno.

## 4.2 Santa Rosa dos Pretos: os traços abertos na produção do Comum

Adesalambrar  
A desalabrar  
Que latierra es nuestra, Es  
tuya y de aquel, de Pedro  
y Maria De Juan y Jose.

Daniel Viglietti

Para abordar a conflitividade nos processos de expansão capitalista desde a perspectiva dos conflitos ontológicos, precisamos, inicialmente, destacar as formas em que estes territorializam-se. Segundo Svampa (2008) os projetos de expansão do capital visam impor a temporalidade abstrata da valorização do valor, produzindo uma tensão conflituosa com as espacialidades e temporalidades locais. Assim, temos por um lado às empresas transnacionais que pretendem transformar o território num espaço abstrato, eliminando as significações e o valor de uso que as comunidades locais atribuem-lhe. Por outro lado, as comunidades locais que constroem sua territorialidade mediante uma rede de relações entre humanos e não humanos que interagem e inter-existem produzindo um tecido comum. Este tecido comum é permanentemente construído ou re-estabelecido em função das necessidades mais próximas. Isto, como argumentaremos mais adiante, não significa que a memória coletiva não seja ativada para co-operar no presente.

É importante estabelecer que dentro destas redes de interação, existam descontinuidades, conflitos, contradições, divisões e rupturas de diversas intensidades. Contudo, a rede estruturada como um todo tende a limitar as possibilidades de ruptura definitiva e permite re-estabelecer respostas frente às crises. Por outro lado, mesmo frente a rupturas de maior intensidade, tende-se a estabelecer pactos mínimos de coesão frente às tensões provocadas por agentes externos. De fato, pensamos que a existência de contradições e conflitos, contribuem para definir com maior fidelidade o que

definimos como “o Comum”. Ou seja, o comum entendido como verbo e não substantivo. O Comum como ação permanente, como impulso criativo. O Comum como expressão nítida de sujeitos que se agitam para sobreviver, para defender a vida entendida como fonte primária de qualquer possibilidade de criação.

Nesse sentido, retomamos as palavras de dona Severina (Mãe de Santo) para definir a luta do território. “ser da comunidade [pausa] ser preto é decifrar” (entrevista realizada em: 11/11/2015). Seguindo a dona Severina, pensamos que a construção do Comum é um processo que envolve o entendimento das possibilidades de ação de um povo para responder às adversidades.

Em relação às contradições e rupturas e a forma em que a teia Comum define os rumos do conflito, podemos citar como exemplo a recente divisão interna dentro do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, provocada pela discordância em relação ao nome do território. Para alguns quilombolas que moram no setor de Barreira Funda, o território deve ser chamado de “Santa Rosa do Barão”, quanto que para membros do setor Santa Rosa, o nome da comunidade deve ser reconhecido como “Santa Rosa dos Pretos”. O conflito alcançou elevados níveis de intensidade em Agosto de 2015.

Durante vários meses, a fissura foi se intensificando. Em outubro daquele ano, seu Libanio e seu Benedito, determinaram abrir o diálogo com os divergentes do setor Barreira Funda e tentaram, assim, chegar a um acordo. Os quilombolas do setor Barreira Funda, determinaram convocar para uma audiência pública que teria vários convidados externos (representantes da JNT, CCN, CPT).

Uma hora antes do horário marcado, aproximadamente 200 membros dos dois setores já estavam no lugar. A audiência não aconteceu devido à ausência do representante da Defensoria Pública do Estado, que compareceria como mediador na ocasião. Contudo,

durante as duas horas de espera, as duas partes trocaram palavras, olhares e algumas ofensas.

Num momento determinado, representantes do CCN se aproximaram para conversar com as partes implicadas e permaneceram isolados durante vários minutos. Quatro dias depois da tumultuada reunião, um representante do setor Barreira Funda procurou a seu Libanio e determinaram manter o diálogo aberto. Atualmente, o conflito decaiu.

Interessa-nos sublinhar que apesar de o conflito alcançar grandes níveis de intensidade, as práticas e os espaços de resolução dos conflitos e de deliberação usados habitualmente pela comunidade continuaram operando e deram resposta à crise. As reuniões informais entre mediadores de ambos os setores foram recorrentes. Nelas se trocavam pareceres e se “mapeavam” as opiniões de grande parte dos moradores de ambos os setores.

O tecido comum funda-se numa dimensão espaço-temporal de contiguidade que se fortalece cotidianamente. Trata-se de redes territoriais relativamente estáveis, estruturadas sob princípios de confiança, solidariedade e reciprocidade.

Em relação a esse ponto, gostaríamos apontar a dificuldade que representa, para um visitante recém-chegado à comunidade, estabelecer a correspondência entre pessoas e moradias.

Em Santa Rosa dos Pretos o fluxo das pessoas entre as diferentes casas é permanente e irrestrito, facilitado pela inexistência de cercas que dividam uma casa da outra. O fluxo referido funciona também como fluxo de informação e da palavra através de **conversas informais**, que por outro lado, informalizam e agilizam os processo decisórios e de resolução de conflitos que envolvem várias unidades familiares.

Estes laços fluidos, estabelecidos entre membros da comunidade para a resolução de conflitos cotidianos, estendem-se às **rodas de conversa** entre vários membros da

comunidade, acontecidas eventualmente em frente à casa de algum dos participantes. Estes espaços são mais “fechados” e acontecem normalmente no final do dia. Nelas tratam-se questões familiares, problemáticas corriqueiras vivenciadas pelas pessoas, faltas cometidas por algum ocupante do território às normas não explícitas de convivência, tais como depredação de alguma espécie viva, etc.

As **reuniões formais** são realizadas principalmente na igreja ou na escola. Durante estas reuniões, que estão precedidas de uma básica estrutura de organização, não existem pautas fixas nem coordenadoria, tampouco lista de participação e não existe cronometragem do tempo de fala. Normalmente, as falas são desordenadas e é muito comum que mais de duas pessoas falem no mesmo tempo. Mesmo assim, conseguem estruturar acordos.

Dentro deste espaço informativo-deliberativo, são tratados temas referentes aos programas sociais e políticas públicas destinados à comunidade, organização das festividades, eventos que serão realizados dentro do território, problemáticas nos serviços básicos dentro do quilombo, dentre outras.

Para Gutierrez (2012), a produção do comum se fundamenta tanto na reunião coletiva quanto à generalizada deliberação informal, que potencializam a livre circulação da palavra e confirma a possibilidade de um poder-fazer coletivo. Esta dinâmica, evita a apropriação privada da capacidade de decidir e agir de forma comum.

Frente à chegada dos megaempreendimento na comunidade, a pré-formada teia comunitária facilita o processo organizativo da resistência, além de conseguir estruturar formas do *veto social* de maior extensão espaço-temporal. Esta irrupção conflituosa impulsiona uma re-estruturação do tecido comum, articulando novos sujeitos coletivos com os quais se compartilha uma mesma linguagem valorativa. No território estudado, manteve-se, desde 1954, um mesmo núcleo básico de resistência, representado por



quilombolas do setor Barreira Funda e Santa Rosa. Contudo, as principais reconfigurações da teia comum tem se estabelecido com grupos externos diversos.

Assim, conforme Anacleto Pires,

somos forte, somos resistência, sempre nos fortalecemos por conta do outro coletivo [...] eu penso que uma força sempre vem de fora [...] eu não luto para mim, luto para meus filho, meus neto, mas luto pelo coletivo e esse coletivo não é só da Santa Rosa é dos outro quilombo e dotro que tem uma Vale [VALE S.A] na porta da sua casa oprimindo. [...]a gente não teria chegado até onde chegou sem a parceria do CNN [*Centro de Cultura Negra*] sem a pastoral [*Comissão Pastoral da Terra*], a defensoria sem a fundação européia, sem justiça nos trilhos, e agora também a UFMA né [...] nós sempre aprendemos do outro, escutamos o outro não somos só opinistas... [*pausa*] nós escutamos (entrevista realizada em 14/11/2015).

Pensamos que as palavras da Anacleto mostram que, frente à fragmentação imposta pelos ritmos da valorização do valor, o sujeito comunitário esta se constituindo dentro de um processo coletivo cuja imagem que representa não é a de uma estrutura fechada que se comprime para sobreviver. Contrariamente é consciente de ser parte de uma constelação mais extensa de lutas e afluentes de comunicação onde o diálogo horizontal é uma ferramenta central do conhecimento.

Viver à beira da estrada BR-135, cercados por uma ferrovia propriedade de uma das maiores mineradoras do mundo, tendo um dos centros de lavoura invadido por fazendeiros, e ainda tendo o território atravessado por cinco linhas de energia; tem provocado dentro da comunidade um sentimento de indignação permanente que parece transforma-se paulatinamente num impulso pela autodeterminação associada ao território. Trata-se fundamentalmente, de uma subjetividade que vai avançando em tensão com o monopólio da política estatal.

Assim por exemplo, seu Benedito Belfort faz uma diferenciação entre políticas públicas outorgadas pelo Estado para implantar “costumes diferentes” e políticas públicas conquistadas a partir de “luta social”. Em suas palavras:

O governo, ele implantou uma lei e ele prejudicou todo mundo [...] Para nós bolsa família, salário materno foi uma lei muito mal implantada por que **deixou muita gente com costume que não tinha** [...] a lei tirou o home da roça [...] não fazem mais trabalho social na roça porque para mim é um trabalho social [...] agora tem o centro comunitário, tem a escola que já foi **por luta social** [...] a gente lutou porque precisava [*grifos do autor*] (entrevista 11/05/2015).

Não pretendo problematizar a opinião de seu Benedito, mas salientar a importância que o líder comunitário atribui à agencialidade dos quilombolas nos processos de negociação com o Estado.

Num primeiro momento, observo uma crítica contra a aceitação passiva nos processos decisórios sobre temas que impactam a comunidade. Por outro lado, num segundo momento parece legitimar a decisão do governo, uma vez que essa foi precedida de um processo de intervenção ativa da comunidade.

A expressão de seu Benedito parece caracterizar o impulso pela autodeterminação que os quilombolas acionam permanentemente. O fluxo da palavra e a conversa que atravessa diversas espacialidades e se transformam nos dispositivos de ativação das suas capacidades de decidir sobre suas vidas, representa uma expressão nítida da política do Comum.

Portanto, o surgimento de sujeitos sociopolíticos, que se organizam coletivamente e agem para resolver algum problema em comum desde uma posição de subalternidade, associa-se com o conhecimento construído pela experiência de luta de longa duração e potencializada pela violência imposta pelo capital dentro dos territórios locais.

Essa experiência ancestral marca os ritmos da confrontação e age influenciada por seres de outra natureza e/ou de outras temporalidades que intervêm no processo decisório. Neste sentido, entende-se a expressão de dona Dalva quando pergunto-lhe pelo motivo da interdição da BR-135, ocorrida em 17 de Abril de 2016:

“A gente já foi muito humilhado... muito humilhado! a gente já foi escravo, nossos avós já foram escravo e **eles não querem ser mais humilhado**” [...] eles dão a força e tiram nosso medo (entrevista em 24/04/2016) [*grifos do autor*].

Nesse mesmo sentido, Dona Ceci, que no começo da entrevista me pediu não “gravá-la” como sendo liderança, afirma:

[*eu*] já participei mais ativamente da luta mas existem muitas coisas que impedem [...] não é só problema de cansaço nem problema de saúde [...] **a gente sente quando deve se afastar** e deixar as coisas para mais forte [...] porque quando se trata de **quilombo, se trata de resistência** né [...] é uma luta pelo resgate desse nosso quilombo, dessa nossa área né [...] eu **senti no meu coração quando devia me afastar** e ser apenas umas pessoas que estão ao lado dando apoio, dando força [...] (entrevista realizada em: 9/10/2015) [*grifos do autor*].

Assim, pensamos que os ritmos que são marcados desde a subalternidade aparecem como uma quebra que possibilita o nascimento do desafio no meio da dominação. A construção do comum é justamente um processo de longa duração onde intervêm saberes passados, experiências, erros, novos horizontes. Essa multiplicidade de saberes e contradições é o ponto a partir do qual se produz o veto. Trata-se de um veto social que estoura, quando os limites têm sido ultrapassados, mas que expõe a história construída desde uma espécie de “refúgio” subterrâneo.

Pensamos que a dinâmica do comum desde uma perspectiva subterrânea, ou seja, desde sua formação na cotidianidade esboça-se assim: **a)** a deliberação de produzir algum bem material ou imaterial mediante a inclusão coletiva, criando mecanismos de igualdade em relação àquilo que está se produzindo. **b)** A partir do anterior, se estabelecem princípios, os princípios que condizem o processo de produção, definindo as obrigações gerais e as concretas que pode ser re-definidas mediante a constatação da sua ineficiência **c)** se estabelecem as formas de regulação dos conflitos.

Parece evidente que os sujeitos coletivos aos quais estamos nos referindo não são um simples agregado de indivíduos, nem de grupos compactos com objetivos conjuntos. Estamos falando de uma espécie de impulso criativo desde onde reinventam-se subjetividades, sujeitos, práticas econômicas e políticas. Portanto, existir em comum é negar automaticamente ao indivíduo que é a construção fundamental do projeto moderno capitalista. Contudo, a simples existência do comunitário não quebra a natureza das dinâmicas opressivas históricas que operam sobre esse sujeito, embora dentro do conflito tende-se a questionar as lógicas opressivas mediante a reconfiguração e atualização permanente do comum.

A renovação das relações comunitárias inclui inerentemente o fortalecimento do vínculo territorial. Dentro do território se acionam os **mundos da vida não predatórios** (CECENÑA, 2012), **que se produzem através de um laço histórico** e se expressam nas narrativas que brotam na memória coletiva.

Portanto, a defesa do território acionado pela comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos, durante o período 2009-2014, não se desvincula das experiências de luta de longa duração e onde a memória aparece como fonte de estruturação da consciência comunitária que se reinventa nos momentos mais intensos da luta. A memória coletiva tem permitido, na comunidade Santa Rosa dos Pretos, definir o vínculo que a comunidade tem com a natureza e a forma em que se estabelecem os processos de apropriação dos bens. Assim, estabelecem-se discursos de proteção à natureza e práticas de extração de bens, limitadas, mediante saberes herdados que estruturam uma espécie de normatividade implícita que se funda na satisfação das necessidades fundamentais dos seres humanos.

As conversas informais e as rodas de conversa são um dispositivo de controle para a eliminação de práticas predatórias dentro do território. Nestes espaços é muito comum

denunciar alguma prática que escapa desta normatividade implícita que podemos definir como a lei de “*produzir e extrair valores de uso e não-valores de cambio*”.

Segundo com Franciso Pires, o “Chicho Co”, o especialista em manipulação de plantas medicinais e elaboração de remédios caseiros,

Toda essa parte do mato nasce este “capinho” [*me mostra uma planta que não conheço*] ai ele é pra fazer tanto remédio [...]é só pegar a raiz e fazer a mistura não custa nada [...] se eu tenho o remédio aqui para uma pessoa que não tem condição, pois como eu tenho [então] da pra mim faze e ai dou o remédio sem cobra [...] **o mato que dá eu não posso cobrar** [...] (entrevista realizada em: 09/10/2015. Grifos nossos).

Sendo assim, produzir para acumular implica a negação do Comum mediante sua expropriação e sua transformação em simples mercadoria. A mercadoria é a expressão fetichizada do Comum e do valor de uso que é negado.

Aparece aqui a contradição própria do capitalismo, entre o trabalho abstrato e o trabalho útil, onde o trabalho útil incorpora a forma do trabalho abstrato transformando em abstratas as qualidades do objeto produzido e da própria atividade de produção. Assim, o trabalho não é exercido para produzir valores de uso, mas valores de cambio que aparecem no mercado.

Desta forma, concretiza-se, também, a separação do sujeito comunitário com o território. Contrariamente a este processo, na comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos encontramos práticas de afirmação do Comum mediante um sistema produtivo centrado na geração dos seus meios de subsistência. Conforme seu Benedito Belfort:

Tem quem pensa que roça é para se enricacer[*enriquecer*] mas nos sabemos que a **roça não é para quem quer ser milionário** [pausa] não é isso não [...] roça é para colocar o pão de cada dia na mesa de cada um...esse é o papel do labrado [...] mas tem gente que pensa que trabalho é para ser milionario é por conta desse mundo de capitalismo ai eles vão para São Paulo e **deixam de trabalhar e vão para o mercado simplesmente para se explorar o tempo todo**[...] a gente não quer isso

para os netos para os jovens por isso que lutamos pela terra para todo mundo ter onde plantar e viver tranquilo sem fome (entrevista 11/05/2015) [grifos do autor].

Articulado com o anterior, o sistema de produção capitalista como forma de negação do comum, associa-se com a imposição da economia formal como novo vínculo social entre as pessoas que começam a estruturar suas reações no mercado. É nesse sentido a fala do seu Benedito: a economia de mercado se fundamenta e estende através da separação entre os sujeitos e a natureza- território, anulando as possibilidades de gerar suas próprias condições materiais e espirituais de reprodução. Segundo seu Libanio Pires:

O maior problema [dentro do quilombo] e vai me perdoar porque sei que você tá mais interessado com a Vale [VALE S.A] mas o maior problema é esse negócio do trabalho[...] os jovens tá indo atrás de um trabalho sim [...] aí me diga meu amigo **que trabalho paga o valor do que tu merece** onde já se viu isso[...] não tem dinheiro que compensa o esforço que tu faz (entrevista 4/10/2015) [grifos do autor].

Seu Libânio continua:

É para ficar aqui na terra, nascer aqui, viver aqui, morrer aqui [...] a terra dá a vida que tu precisa, nada ela tira [pausa] tira se tu a abandona aí tira [...] (entrevista em 4/10/2015).

A preservação das formas de organizar a produção na roça, afirmam-se como processos de confirmação do comum e de negação do capital. Por um lado, está presente em: **a)** o processo de eleição e delimitação da área a ser plantada, **b)** a divisão do trabalho no processo de preparação da terra e plantação, **c)** nas formas não institucionalizadas de distribuição do excedente.

Assim, para o processo de eleição dos espaços e do tamanho que cada lavrador vai roçar, se estabelece um critério de necessidades de subsistência e capacidade produtiva, o qual não permite a monopolização do espaço. Nas palavras de dona Ceci:

eu me garanto com três linha então eu fico com três linha não tenho filho para sustentar, só o netinho ai essas três linhas que eu faço [...] tem outro que precisa de seis linha ai bota essas seis, outro de doze mas difícil é já bota doze [...] o que tu precisa, tu bota (entrevista realizada em 9/10/2015).

Em todo o processo de produção na roça, o trabalho é coletivizado. Seu Benedito explica:

Aí nós vamo ajuntar pau e vara, nós vamos capinar, nós vamos plantar e nós vamos colher. Isso em conjunto, no grupo. Aí "aahhh hoje a maromba é de Benedito!" aí eu convidaria todo este povo, todo este povo que aí amanhã a maromba é minha. Todo esse povo aqui se juntava e ia pra minha roça pra trabalhar as doze linha, pra trabalhar as doze linha. Aí eu faria o meu serviço, amanhã eu era obrigatória a seguir pra sua. Que é **um troca de dia, na verdade é troca de experiência**, vamo dizer isso.(entrevista realizada 11/05/2015. Grifos nossos).

A participação da mulher dentro da roça assume um papel central. Na roça, se expressa o sentido de complementariedade que transita dentro de vários espaços do território com diversos graus de intensidade. Conforme Dona Ceci:

Olha, a nossa tarefa aqui, o que a mulher não faz é só brocar, que é o roçado né... é só o roçado que a mulher não faz. Mas a mulher, ela 'encói' vara, ela planta mandioca, ela faz a faxina, faz todo o serviço. Não, não, não tem distinção, não tem distinção. Antes tinha sim: a mulher trabalhava mas, por exemplo, a diária do homem era um preço e a da mulher era outro, era menor, depois se viu que tava errado porque a hora que o homem entrava no serviço a mulher entrava também, na hora que o homem saia a mulher saía também, então hoje tá igual ( entrevista realizada em: 9/10/2015).

Em relação aos mecanismos de distribuição do excedente, encontramos formas não institucionalizadas de troca de produtos da roça. Segundo dona Santa,

É só a farinha que a gente vende [...] não sobra mais nada tudo a gente consome né aí tem vezes que vamos dizer eu não tenho um feijão aí eu peço para Dalva aí ela volta depois e eu dou uma coisa que não tem é assim (entrevista realizada 09/10/2015).

Assim, a produção e o trabalho adquirem outro significado. Eles aparecem como espaços de liberdade, onde se estabelece uma relação com os outros elementos que participam das atividades: com os homens, as mulheres, as aves, as águas, os astros, etc. Produz-se como um ato social e não meramente econômico.

É desde esta perspectiva que entendemos a expressão de seu Benedito quando re-define a *troca do dia* pela *troca de experiências*. Nessa expressão, o trabalho aparece enquanto tal, ou seja, enquanto “trabalho vivo” ou “experiência de vida”, que é muito mais que simples força de trabalho. Portanto, a produção e o trabalho não são só um meio para sobreviver, mas um espaço para a confirmação da vida em comum e, com isso, um impulso de re-criação política que recupere o direito de se auto-determinar. Recuperar o trabalho como ato social e intersubjetivo e a política como espaço comunitário deliberativo, são formas reais de confrontar o capitalismo e sua lógica de dominação predatória a partir de uma racionalidade utilitarista.



## Considerações finais

Ao longo das páginas anteriores, buscamos caracterizar dois mundos da vida que se enfrentam no nível da realidade, dentro do território quilombola Santa Rosa dos Pretos. Estes mundos da vida foram categorizados como ontologias afirmamos que o extrativismo neocolonial na era neoliberal, opera sob a forma de um regime de biopoder onde o capital expulsa a grande parte da humanidade que fica sem as mínimas possibilidades de continuar vivendo com dignidade. Fica só trabalho vivo que o sistema econômico não tem condições de subsumir. Abre-se assim um novo horizonte mais além do capital. Uma exterioridade criada pelo próprio capital que assume a forma do *nada*, de um *não-ser* cuja desapareição ou morte não importa. Contudo, é desde esta exterioridade, desde o impulso criador do “não ser”, o lugar onde começa a brotar uma nova subjetividade comunitária que estabelece uma relação antagônica com o capital para evitar ser subsumido. Este antagonismo se expressa no nível da realidade, numa série de conflitos que confrontam formas distintas de produção e organização do mundo da vida.

Durante os últimos 30 anos na América Latina, estes conflitos tem se intensificado como resultado do incremento dos projetos de espoliação neocolonial que se afirmam mediante a anulação das *relacionalidades* do Comum.

Desde nossa perspectiva, na comunidade Santa Rosa dos Pretos, atingida pela mineração e outros projetos de desenvolvimento, o comum se expressa como pulsão a partir de uma série de práticas coletivas que produzem e compartilham os bens criados mediante a cooperação humana e não-humana, sem que o capital e o Estado consigam regulá-los completamente. Dizemos pulsão porque são formas do comum que não tem conseguido se afirmar como hegemônicas.

Assim, pensamos que as ontologias do Comum aparecem, como uma categoria crítica que situa a luta contra a modernidade-capitalista no centro da análise. Isso implica, necessariamente, que aquilo que chamamos de Comum existe como negação do capital (como exterioridade do capital). Contudo, a sua materialidade compartilhada expressa a instabilidade e fragilidade das relações capitalistas incapazes de subsumir a totalidade da vida. Assim, pensamos as ontologias do comum como expressões antagônicas à modernidade capitalista. Portanto, a defesa do comum abre a possibilidade de um novo paradigma político de gestão da vida, longe do âmbito público que implica o Estado e longe do mercado que implica o privado. Trata-se de uma política que expressa um *fazer em comum*, capaz de negar e transbordar a modernidade capitalista.

## REFERÊNCIAS

AGUIRRE, Rojas. **Repensando los movimientos de 1968 em el mundo**. In: *Para comprender la historia Del siglo XXI*, Barcelona: El viejo topo, 2010.

AGAMBEM, Giorgio. **Estado de excepcion: Homo Sacer II**. Barcelona: Pre-textos, 2004.

AMIN, Samir. **Capitalismo, imperialismo, mundializacion**. CLACSO, 2001

ARAÓZ, Machado. Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación. In: *Movimientos socioambientales en America Latina*. OSAL, Ano XIII, no. 32, 2014.

BAUTISTA, Juan José. **Hacia una critica ética de la racionalidad moderna**. Bolivia: Rincon Editores, 2013.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, **Walter. Magia e Técnica, arte e política** - ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, volume I, 2ª Ed. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BLASER, Mario. La ontologia política de un programa de caza sustentable. **WAN e-journal**, número 4, 2004, p. 81–108. Disponível em: <[http://www.ramwan.net/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/3](http://www.ramwan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/3)> Acesso em: 31 de agosto de 2016.

BORDA, Fals. **Una sociología sentipensante para América Latina Acción colectiva e identidades indígenas**. Colombia: CLACSO, 2009.

CALVEIRO, Pilar. **Acerca de la difícil relacion entre violencia y resistencia**. CLACSO, 2013.

CAMARENA, Margarita; VALDEZ, Andrés. El Plan Puebla Panama y las políticas de desarrollo: Un analisis crítico. **Espiral**, V. IX, n. 25, 2002, p. 69-105.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFUGUEL, Ramón. Prólogo: Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFUGUEL, Ramón (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada**. Bogotá: Editorial Pontifica Universidad Javeriana, 2005. 335 p.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal, 2006 .84 p.

CECEÑA, Ana Esther. Militarización y Resistencia. **Observatorio Social de América Latina**, V. 5, n.2, 2004, p. 33-44.

**Comunidades Quilombolas interdita Estrada de Ferro Carajás, operada pela Vale, no Maranhão.** Disponível em:

< <https://atingidospelavale.wordpress.com/2014/09/25/comunidades-quilombolas-interditam-estrada-de-ferro-carajas-operada-pela-vale-no-maranhao/>>. Acesso em 31 de agosto de 2016.

**Comunidades do Charco e Santa Rosa dos Pretos estão mais próximas de terem seu direito à terra garantido.** Disponível em: <<https://anistia.org.br/noticias/comunidades-charco-e-santa-rosa-dos-pretos-estao-mais-proximas-de-terem-seu-direito-terra-garantido/>> . Acesso em 31 de agosto de 2016.

COSTA DA SILVA, Sislene. Cronologia do conflito Santa Rosa dos Pretos e Monge Belo – 2004-2015. **Justiça nos Trilhos**, 2016.

DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DELGADO, Gian Carlo. **Biodiversidad, desarrollo sustentable y militarización: Esquemas del saqueo en Mesoamérica**. CEIICH, México, 2004.

DUSSEL, Enrique. **TRANSMODERNIDAD E INTERCULTURALIDAD (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)**. México: UAM-I, 2005. Disponível em: <<http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>>. Acesso em: 20-06- 2013.

----- . Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad». **Tabula Rasa**, no. 13, p. 153-197, 2008.

----- . **16 Tesis de Economía Política: Interpretación Filosofía**. México: Siglo XXI, 2014.

ECHEVARRIA, Bolívar. **Crítica a la modernidad capitalista**. Bolivia: Oxfam, 2011.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo**. Trad. de Diana Ochoa. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007. Cap. I: Introducción - El desarrollo y la antropología de la modernidad; Cap. II: La problematización de la pobreza: La fábula de los tres mundos y el desarrollo. p. 19-100. Disponível em: <[www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/218.pdf](http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/218.pdf)>. Acesso em: 20/02/2015.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas. Protección y negación de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. In: SACHS, Wolfgang. **Diccionario Del desarrollo**. Una guía del conocimiento como poder. PRATEC, Perú, 1996.

FANON, Frantz. **Piel Negra, Máscara Blancas**. Madrid: Akal, 2009. 384 p.

FANON, Frantz. **Los Condenados de la Tierra**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009

FOUCAULT, Michel. **El nacimiento de la biopolítica**. Madrid: Akal, 2009.

FRANK, Andre; GILLES, B.K. (ed.). **The World. System. Five Hundred Years or Five Thousand?** Londres, 1993.

GOMÉS, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil** /Flávio dos Santos Gomes. São Paulo : Claro Enigma, 2015.

GROSGOUEL, Ramon. Racismo/sexismoepistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo X. **Tabula Rasa**, Colombia, no. 19, 2013.

GUDYNAS, Eduardo. Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales. **Observatorio del Desarrollo**, CLAES, No 18: 1- 17, 2013.

GUTIERREZ, Aguilar Raquel. **Los ritmos del pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)**. Argentina: Tinta Limon, 2008.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Commonwealth: El proyecto de una revolución de lo común**. Madrid: Ediciones Akal, 2011.

HARVEY, D. El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión. In: **El nuevo desafío imperial**. Socialistregister, 2004. p. 99-129.

HABERMAS, J. **Acción comunicativa y razón sin trascendencia**. Barcelona: Paidós, 2003.

HINKELAMMERT, Franz. **Las armas ideológicas de la muerte**. Salamanca: Ed. Sigueme, 1977

\_\_\_\_\_ **Crítica a la razón Utopica**. Costa Rica: Ed. Dei, 1978.

HOLLOWAY John, **Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy**. Buenos Aires: Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla, 2002. 220 p.

**Joint Vision 2020: American's military- preparing for tomorrow**. Disponible em: <http://www.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a526044.pdf>. Acesso em: 31 de agosto de 2016.

KLARE, Michael. **Contra-insurgencia, pro-insurgencia y antiterrorismo en los 80**. El arte de la guerra de baja intensidad. México: Grijalbo, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidad y infinito: Ensayo sobre la exterioridad**. Salamanca: Sigueme, 1977.

LUCCHESI, Fernanda. **Relatório Antropológico de Identificação de Santa Rosa, Itapecuru-Mirim, MA**. São Luis, 2008.

**Luta Quilombola: Ocupação da Estrada de Ferro Carajás, no Maranhão, chega ao quarto dia**. Disponible em: <<http://www.seminariocarajas30anos.org/index.php/using-joomla/extensions/components/content-component/article-category-list/142-luta->

[quilombola-ocupacao-da-estrada-de-ferro-carajas-no-maranhao-chega-ao-sue-quarto-dia](#)>. Acesso em: 31 de agosto de 2016.

MALDONADO, Torres. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSGUÉL, Ramón (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168.

MARTÍ, José. **Nuestra América**. Buenos Aires: Páginas selectas, 1978. 458 p.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política**. 2ª ed. Tradução: Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

NORRIELA, F. (s.d.). **Río de Janeiro: Primera Cumbre de la Tierra**. Agencia de Información Nacional.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multitud: Guerra y Democracia en la era del Imperio**. 1. Ed. España: DEBATE, 2004. 461 p.

OCMAL. **Conflictos mineros en América Latina: extracción, saqueo y agresión**. OCMAL, 2015.

QUIJANO Olver; TOBAR, Javier. **Biopolítica y filosofía de vida**. Colombia: Universidad del Cauca, 2006.

QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el sistema mundial. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**. No. 4, 583-592.

------. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSGUÉL, Ramón (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.

SACHS, Wolfgang. Introducción. In: SACHS, Wolfgang. **Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder**. PRATEC, Perú, 1996.

SANCHEZ, Augusto. **Derechos humanos, seguridad pública y seguridad nacional**. México: INACIPE, 2000.

SANT'ANA JÚNIOR, Horácio Antunes; ALVES, Élio de Jesus Pantoja. **Conflitos Socioambientais no Maranhão: os Povoados de Camboa dos Frades (São Luís – MA) e Salvaterra (Rosário – MA)**. Disponível em: <<http://www.anppas.org.br/encontro5/cd/artigos/GT2-419-350-20100903205558.pdf>>. Acesso em: 20/02/2015.

SANT'ANA JÚNIOR, Horácio Antunes. Carajás 30 anos: projetos de desenvolvimento, resistências e mobilizações na Amazônia oriental. **Vias de Fato**, São Luís - MA, 07 ago. 2013.

SECOFY Y BANCOMET, **Resumen del Tratado de Libre Comercio de América del Norte TLC**. México, Abril de 1994.

SVAMPA M., (2011). Minería y Neoextractivismo Latinoamericano, **Portal Darío Vive**, Buenos Aires. Disponible em: <<http://www.dariovive.org/?cat=12>>. Acesso em: 27/02/2015.

WALLERSTEIN, Imanuel. **1968**: revolución em el sistema-mundo. Tesis e interrogantes”, México: Estudios Sociológicos, núm. 20, 1989.

----- . **Después del liberalismo**, México: Siglo XXI, México, 1996.

ZIBENCHI, Raul. Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. **OSAL**, No. 9, Enero, 2003.