UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

HOMERO MORO MARTINS

Nós temos nosso direito que é o certo: significados das lutas por reconhecimento entre comunidades do Vale do Ribeira, São Paulo

Versão Corrigida

São Paulo

2017

HOMERO MORO MARTINS

Nós temos nosso direito que é o certo: significados das lutas por reconhecimento entre comunidades do Vale do Ribeira, São Paulo

Versão Corrigida

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Ana Lucia Pastore Schritzmeyer

De acordo
24/10/2017

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M379n Martins, Homero Moro Martins
Nós temos nosso direito que é o certo:
significados das lutas por reconhecimento entre
comunidades do Vale do Ribeira, São Paulo / Homero
Moro Martins Martins ; orientadora Ana Lucia Pastore
Schritzmeyer Schritzmeyer. - São Paulo, 2017.
309 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração:
Antropologia Social.

1. Direitos de reconhecimento. 2. Comunidades
rurais. 3. Quilombos. 4. Relações territoriais. I.
Schritzmeyer, Ana Lucia Pastore Schritzmeyer,
orient. II. Título.

MARTINS, Homero Moro. *Nós temos nosso direito que é o certo*: significados das lutas por reconhecimento entre comunidades do Vale do Ribeira, São Paulo. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

Este trabalho de pesquisa não seria possível sem uma série de inestimáveis colaborações. Não há como iniciar com outros agradecimentos, senão aos meus interlocutores em campo: nas comunidades de Mandira, Ex-Colônia, Santa Maria e Taquari, nas visitas a *parentes* em Cananéia, no Porto Cubatão ou em outras cidades da região, a generosidade daqueles que me abriram as portas de suas casas e compartilharam seu tempo, suas histórias de vida e seus entendimentos sobre os *direitos*, as *lutas* e suas *comunidades* me permitiram entrever a complexidade dos seus engajamentos e dos seus motivos morais com todos estes temas. Penso que este trabalho não faz jus à riqueza de conhecimentos que eles me permitiram acessar, mas é uma tentativa de, ao menos, elaborar algumas ideias a respeito nos termos desse outro regime de conhecimento que é característico da academia. Impossibilitado de nomear a todos, e fadado a cometer indesculpáveis esquecimentos, agradeço a todos que me receberam e em especial aos meus mais frequentes (e pacientes) anfitriões e interlocutores.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) me concedeu uma bolsa de doutorado (processo FAPESP nº 2012/20459-5) que permitiu a minha dedicação exclusiva à pesquisa entre agosto de 2013 e julho de 2016. Além do apoio financeiro, as considerações e críticas do parecerista do projeto foram contribuições de grande valia para o desdobramento da pesquisa. Agradeço a este apoio fundamental, e também ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que assentiu com meu pedido de licença sem vencimentos de minhas atividades profissionais neste período.

Ana Lucia Pastore Schritzmeyer, minha orientadora, tem sido uma motivadora incessante desde nosso primeiro contato no II Encontro Nacional de Antropologia do Direito, por ela organizado, em 2011, quando fui convidado a dividir em uma mesa alguns dos recorrentes dilemas que emanavam de minha atuação como antropólogo no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Pode-se dizer que este trabalho começa com as indagações que aquele convite me permitiu, pela primeira vez, elaborar de forma mais clara. Com ela, aprendi muito sobre um campo até então pouco explorado para mim, que é a antropologia do direito. Sou profundamente grato por seu apoio incondicional, suas leituras cuidadosas e, principalmente, seus comentários críticos a algumas de minhas escolhas de pesquisa, e espero que este trabalho esteja à altura de sua contribuição com minha trajetória ao longo desses últimos anos.

Os professores Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, John Cunha Comerford, Renata Medeiros Paoliello e Ana Claudia Duarte Rocha Marques me honraram com sua participação na banca de defesa da tese. Agradeço sua disponibilidade, a generosidade e o cuidado de suas leituras e as criteriosas críticas e observações ao trabalho. Ainda que não tenha sido possível, nesta versão corrigida da tese, incorporar mais do que um ou outro aspecto dentre a riqueza de seus comentários e análises, levo comigo as sugestões e questões suscitadas pela banca como um material imprescindível para futuros trabalhos e reflexões.

Sou grato também ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo pela oportunidade ofertada de ingressar no doutorado. Com os amigos e colegas do PPGAS, tive a oportunidade de aprofundar leituras e dialogar sobre nossos trabalhos. Em especial, a disciplina “Metodologia de Projeto”, ministrada pela Professora Dominique Gallois, foi um momento rico para contribuições e debates em torno de nossas então nascentes propostas de pesquisa. Entre os núcleos de pesquisa do programa, os eventos do NADIR (Núcleo de Antropologia do Direito), coordenado por minha orientadora, Professora Ana Lucia Pastore Schritzmeyer, e do HYBRIS (Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades), sob coordenação da Professora Ana Claudia Marques, foram espaços profícuos de trocas de ideias e novos aprendizados. Meus agradecimentos a todos os colegas pelos ensinamentos e conversas e, em especial, aos amigos Ypuan Garcia Costa, Ariel Rolim Oliveira, Fernanda Lucchesi e Nicolau Dela Bandera Arco Netto, com quem compartilhei também as aflições e atribulações da vida extra-acadêmica ao longo desses anos.

De volta ao campo, contei com a solicitude e a generosidade de diversas pessoas e instituições, além, é claro, dos já citados interlocutores mais diretos nas *comunidades* de Cananéia. Maria Aparecida Rangel me franqueou acesso a um vasto conjunto de materiais cuidadosamente produzidos e/ou coletados pelo Padre Jan Van Der Heidjen, personagem crucial no histórico de *luta* das comunidades rurais locais. A ela devo agradecimentos não apenas pela permissão de acesso a este acervo, mas também por sua paciência e por dividir comigo seu vasto conhecimento e experiência sobre as comunidades rurais de Cananéia.

Nas instituições locais, diversas pessoas me concederam entrevistas e colaboraram com dados e informações importantes. Agradeço a Mario Nunes, então gestor do Parque Estadual Lagamar-Cananéia, e Marcos Campolim, na Fundação Florestal; Juliana Greco e Zé Marques, além de outros integrantes da Rede Cananéia; Mario Pontes, na Cooperostra. Ainda no Vale do Ribeira, Sueli Berlanga, da EACONE; Andrew Toshio Hayama, da Defensoria Pública Estadual de Registro; e Valtency Negrão, gestor da Reserva Extrativista do Mandira,

me dispuseram seu tempo, seus entendimentos e conhecimentos sobre os processos em curso nas *comunidades* da região e de Cananéia.

A equipe da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP), que realizava o trabalho de campo do Relatório Técnico Científico sobre a comunidade de Ex-Colônia na mesma época em que eu iniciava meus trabalhos em campo, não apenas assentiu com minha presença em momentos pontuais de suas atividades, como também compartilhou, comigo fontes e materiais de grande relevância para a pesquisa. Sou especialmente grato a Patrícia Scalli e Rafael Honório, que coordenaram este trabalho, pela generosidade. Também na Fundação ITESP, as conversas mantidas com Maria Ignez Maricondi, que acompanha os desdobramentos das *lutas* comunitárias no Vale do Ribeira desde sua atuação na extinta Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Paulista (SUDELPA), como sempre serviram ao meu aprendizado sobre a região e as comunidades abarcadas pela pesquisa.

Na Fundação Cultural Palmares (FCP), minha amiga Isabela Sela auxiliou com informações sobre os processos de certificação referentes às comunidades de Cananéia. Na Superintendência do INCRA em São Paulo, pude contar com o conhecimento e o apoio dos amigos e amigas, colegas e ex-colegas com quem trabalhei no Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas: Daniel Garcez, Juliana Oliveira, Valeria Trindade, Simone Gianotti, Marcelo Pacitti, Mauro Baldijão, Mara Gazzoli Duarte, Mariana Sucupira, Paula Covo, Paulo Araújo e Paulo Micheletti foram alguns daqueles que, direta ou indiretamente, me ajudaram a elaborar as inquietações e questões que acabaram por motivar esta pesquisa.

Nunca é demais sublinhar que, apesar de meus débitos com tantas pessoas que colaboraram para o desenlace da pesquisa, cabe inteiramente a mim a responsabilidade pelos erros e imprecisões deste trabalho.

Uma última e indispensável palavra de gratidão aos tantos amigos e familiares pelo apoio e compreensão ao longo do período de doutorado. Não há como nomear todos e todas aqui, mas, por circunstâncias da vida, alguns amigos de longa data estiveram mais próximos nos últimos anos, e principalmente a eles coube lidar com minhas agruras: Reinaldo, Emanuel, Luciano, Ed, Marcelo e Renato, obrigado pela paciência e pelo estímulo.

Ao Rafael, meu irmão, e à Ana; à Fabiana, minha irmã, e ao Fernando, obrigado pelo apoio no período mais difícil da travessia.

Embarcar em dois desafios simultâneos – a escrita da tese e a recém-adquirida paternidade – tornou tudo ainda mais desafiador. Agradeço profundamente a meus pais, Carmen e Carlos, à minha tia Noemia e a meu sogros, Vera Lucia e Carlos Alberto, não

apenas por tudo aquilo que não cabe no papel, mas também pelas indispensáveis e estratégicas assistências domésticas nos períodos críticos de redação deste trabalho.

À Mariane e ao Joaquim, que veio pra tornar a vida mais adoravelmente bagunçada, agradecer é muito pouco. Tê-los por perto é o que, no final das contas, deu sentido a todo o trabalho.

RESUMO

MARTINS, Homero Moro. *Nós temos nosso direito que é o certo*: significados das lutas por reconhecimento entre comunidades do Vale do Ribeira, São Paulo. 2017. 316 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

O presente trabalho constitui uma investigação teórica e etnográfica dos significados variados e diversos atribuídos aos direitos de reconhecimento entre quatro *comunidades* da porção continental de Cananéia, no litoral sul paulista, envolvidas em mobilizações enquanto comunidades remanescentes de quilombo ou comunidades tradicionais. Parte-se de uma análise sobre a dimensão normativo-conceitual dos direitos de reconhecimento: suas categorias, referenciais e sentidos prevalentes, resultantes das disputas políticas e conceituais que permearam a inscrição de seus enunciados e regulamentações. A seguir, a tese se volta a uma contextualização histórica e social da formação dos bairros de Mandira, Ex-Colônia, Taquari e Santa Maria, dentre os processos mais gerais que conformam o cenário rural da Baixada do Ribeira, mas também a partir de suas origens específicas. Especial atenção é dedicada aos eventos de aguda transformação das relações territoriais dos grupos, com a chegada maciça de *grileiros* e das regulações do *meio-ambiente* que põem em risco a própria continuidade de seus territórios e também motivam a conformação das *comunidades* como agentes políticos coletivos mobilizados por direitos. Apesar destas características mais gerais que são comuns às localidades pesquisadas, as narrativas dos agentes revelam como, em cada *comunidade*, as percepções quanto à passagem dos *direitos de herança* para a moldura coletiva prevista pelo reconhecimento do *direito quilombola* são atravessadas por modulações e disputas específicas, que podem desafiar tanto as categorias legais quanto os sentidos privilegiados e mobilizados pelos movimentos que agregam as comunidades em torno da *luta* por direitos. Além disso, os engajamentos em torno do reconhecimento, em cada *comunidade*, também respondem ao estado tênue e dinâmico das relações de sociabilidade local, e não podem ser desvinculados das *questões* que afastam ou aproximam famílias, repõem pertencimentos e atualizam a todo momento os limites das *comunidades*, a partir das avaliações morais que situam as ações e reputações dos agentes. Deste modo, da perspectiva dos agentes locais, os significados assumidos pelos direitos de reconhecimento respondem tanto ao conjunto de experiências compartilhadas de *desrespeito* que criam as condições para as mobilizações coletivas, como também ao quadro dinâmico de uma economia local do *respeito*, a partir da qual pessoas, famílias e *parentes* manejam suas *questões* e articulam

disposições diversas em relação à *luta* por *direitos* reivindicados pelas *comunidades*. Tal diversidade de significados permite entrever como os agentes locais podem interpretar direitos e disputar demandas de reconhecimento de maneiras criativas e imprevistas pelas categorias legais, a partir de motivos morais que não podem ser meramente reduzidos ao predicado da (falta de) conscientização. Assim, as elaborações locais instigam à articulação de interpretações cada vez mais expansivas e abrangentes na formulação dos direitos de reconhecimento por parte da lei e do Estado.

Palavras-chave: Direitos de reconhecimento. Comunidades rurais. Quilombos. Relações territoriais.

ABSTRACT

MARTINS, Homero Moro. ***Struggles for recognition and their meanings among rural communities in Vale do Ribeira (São Paulo, Brazil)***. 2017. 316 f. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This is a theoretical and ethnographic research on the various meanings that can be assigned to the rights to recognition among four rural *communities* in Cananéia (a coastal town in the south of São Paulo state, in Brazil), as they mobilize for their rights as *quilombos* or *traditional* communities. We start by analyzing the normative-conceptual aspects of the rights to recognition as such: their prevailing categories, references and legal meanings, which result from the political and conceptual debates underlying their legal and regulatory status. A historical and social contextualization about the four localities – Mandira, Ex-Colônia, Taquari and Santa Maria – follows, in which not only their common processes but also their specific historical origins are considered. We give special attention to the transforming events that impact the groups' territorial relations, such as the arrival of land grabbers and the imposition of environmental restrictions. Such events risk the very integrity of their territories, but they also motivate the upcoming of the *communities* as collective political agents striving for their rights. Notwithstanding these general features, in each community, the change from customary inheritance rights to the collective property framework, as predicted by the *quilombolas* right to recognition, suggests new, specific disputes, that defy both the legal categories and the prevailing meanings mobilized by the social movements which aggregate communities in the *struggle* for their rights. Besides, in each community people and families engage in the *struggle* in different ways, as they respond to the dynamic state of local social relations and issues, which can bring together or weaken family bonds, modify the conditions of belonging to the community, as people evaluate the actions and reputations of one another. Thus, from a local perspective, the meanings implied in the rights to recognition consider both the shared *disrespectful* experiences which enable agents to mobilize collectively and the dynamic state of the local economy of *respect*, which is assessed by people, family and *relatives* in managing their issues and setting their varying dispositions towards each community's *struggle* for *rights*. These various, disputed meanings allow us to observe how local agents can interpret and elaborate upon morally motivated demands for rights which are creative and unexpected in the framework of legal categories. Therefore,

local settings imply the need for more extensive interpretations regarding the rights to recognition, both on the legal formulations and the corresponding state policies.

Keywords: Recognition. Rural communities. *Quilombos*. Territorial relations.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: O PROBLEMA, A PESQUISA E O CAMPO	1
CAPÍTULO 1 - DA DIMENSÃO NORMATIVO-CONCEITUAL AOS SIGNIFICADOS LOCAIS: O QUE SE FAZ DO DIREITO AO RECONHECIMENTO?	24
1.1 - Antropologia e direito: debates fundantes	28
1.2 - Etnicidade, contato e direitos: o campo brasileiro	33
1.3 - Quilombo: gênese da categoria legal	36
1.4 - Genealogias e regulamentações em disputa	47
1.5 - Os limites da etnicidade	60
1.6 - Do uso comum às “relações territoriais”	65
1.7 - Dos quilombos às comunidades tradicionais	71
1.8 - Os direitos de reconhecimento como eventos	76
1.9 - Da antropologia da política ao direito: por uma teoria etnográfica do reconhecimento	82
CAPÍTULO 2 - HISTÓRIAS DE ANTES TEMPO: FORMAÇÕES SOCIAIS E RELAÇÕES TERRITORIAIS NA BAIXADA DO RIBEIRA	87
2.1 - Uma região e suas peculiaridades: o Vale do Ribeira	89
2.2 - Povoamento colonial da Baixada do Ribeira	94
2.3 - O “ciclo do arroz” e o escravismo no litoral	99
2.4 - O capuava e o “campo negro”: emancipações e territorialidades	103
2.4.1 - Origens do sítio Mandira: doação de terras e o caminho da justiça	108
2.4.2 - Ex-Colônia: territórios negros nos interstícios da colonização	111
2.4.3 - Taquari e Santa Maria: encontros entre colonos e capuavas	116
2.5 - Identidades cruzadas e o ocaso do antes tempo	122
CAPÍTULO 3 - FAZENDO COMUNIDADES: TRANSFORMAÇÕES TERRITORIAIS, MEDIAÇÕES E OS DIREITOS DE RECONHECIMENTO	130
3.1 - O tempo dos <i>grileiros</i>	133
3.2 - A chegada do <i>meio-ambiente</i>	137
3.3 - Taquari e Santa Maria: violências e resistências	142
3.4 - Mandira: da venda do sítio à reelaboração da liberdade	158
3.5 - Ex-Colônia: a chegada da fazenda e a grilagem dos sítios	174
3.6 - Parcerias e mediações: dos bairros às comunidades	181
3.6.1 - Agências político-religiosas: o MOAB e a EAACONE	183
3.6.2 - “Descobrimos quilombos” em Cananéia	191

3.6.3 – Entre os sítios e os territórios coletivos: travessias entre direitos e identidades	196
3.6.4 – “Associação não tem filhos, tem sócios”	205
CAPÍTULO 4 - TOPOGRAFIAS MORAIS DO RECONHECIMENTO: PERSPECTIVAS	
LOCAIS SOBRE A LUTA E OS DIREITOS	211
4.1 - Prólogo: metáforas da comunidade	211
4.2 - Sociabilidade cotidiana e luta por reconhecimento	216
4.3 - Delimitando comunidades e fazendo associações: categorias e perspectivas locais	221
4.4 - “(Des)familiarizações”: reconhecimento e as dinâmicas do parentesco	231
4.5 - Entre a família e a política: elaborações locais sobre a luta	244
4.6 - Espaços comunitários e dinâmicas familiares	251
4.7 - (Des)respeito, (in)justiça e união: uma elaboração etnográfica	257
4.8 - A luta por direitos e suas dimensões morais	265
CONSIDERAÇÕES FINAIS	270
REFERÊNCIAS	278
APÊNDICE A – Genealogias parciais dos moradores do sítio Mandira e sítios vizinhos (sítio Porto do Meio e sítio Boacica)	289
APÊNDICE B – Genealogias parciais dos moradores do sítio Carrapatinho (Ex-Colônia)	295

INTRODUÇÃO: O PROBLEMA, A PESQUISA E O CAMPO¹

No dia 20 de novembro de 2013, data em que é celebrado o Dia da Consciência Negra, integrantes de dezenas de comunidades remanescentes de quilombo, indígenas, tradicionais e *caíçaras* do Vale do Ribeira fizeram uma ampla manifestação pública em Registro, a maior cidade da região, no sul do estado de São Paulo. Do evento, participavam ainda uma série de entidades *parceiras*, tendo à frente o Movimento dos Ameaçados por Barragens do Vale do Ribeira (MOAB) e a Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras (EAACONE). Partindo do centro de convenções da cidade, a marcha dos manifestantes percorreu cerca de quatro quilômetros pela pista da Rodovia Régis Bittencourt, até adentrar a avenida principal de Registro.

Os cânticos e coros, puxados a partir de um pequeno caminhão de som que seguia à frente da caminhada, eram conhecidos e entoados de modo entusiástico pelos manifestantes. “*Terra sim, barragem não*” e “*Meio-ambiente com gente*” eram as palavras de ordem mais recorrentes da passeata, intermediadas por falas de *lideranças* e representantes do *movimento* que clamavam por “*um outro modelo de desenvolvimento*” para a região do Vale do Ribeira.

Após atravessar a região central de Registro, a manifestação chegou à praça Beira-Rio, às margens do rio Ribeira, já no início da tarde. Um pequeno palco estava montado no centro da ampla praça. Apresentações musicais e culturais dariam sequência à manifestação. Sob um calor inclemente, muitos manifestantes se distribuíam entre as poucas sombras disponíveis para seguir acompanhando os eventos.

No palco, a evocação da “*resistência de Zumbi*” permeava a leitura do “Manifesto 20 de novembro”, que elencava os diferentes pontos de pauta dos manifestantes. Em torno dos itens centrais de reivindicação – a regularização dos territórios de indígenas, quilombolas e *caíçaras*, o direito das comunidades utilizarem seus territórios “*da forma sustentável como sempre fizeram*” e a oposição aos projetos de barragens e às mineradoras –, orbitavam outros itens, como os pedidos de ampliação dos sistemas de cotas na educação pública, a introdução dos temas da história e cultura afro-brasileira nos currículos escolares, o combate à violência policial e o fim do racismo institucional.

¹ Este texto, revisado e corrigido em definitivo em setembro de 2017, é a versão final da presente tese.

Chamados ao palco, integrantes das *comunidades* faziam falas sob aplausos do público presente. Uma moradora do quilombo São Pedro, em Eldorado, puxava um verso musicado conclamando os presentes: “*Vamos lutar, vamos lutar, vamos lutar, negro, índio, branco e pobre para a vida melhorar*”. Uma integrante do quilombo Galvão, de Eldorado, lamentava que, com a ameaça das barragens que pairava sobre a região, “*o governo está vendendo o Vale do Ribeira para empresas. Inclusive para as pessoas da cidade, vai ser uma nova escravidão*”.

Vindo de São Paulo, naquele mesmo dia, eu acompanhava a manifestação desde a entrada do grupo na cidade de Registro. Aquela era uma das minhas primeiras incursões de campo, na qual eu ainda procurava estabelecer os contatos necessários para a apresentação de meu projeto de pesquisa aos representantes das comunidades.

Já na praça Beira-Rio, quando se iniciavam as apresentações culturais que encerrariam a manifestação, localizei o grupo de manifestantes que viera de Cananéia, composto por cerca de dez pessoas. Um *parceiro* das comunidades locais e então vereador municipal, prontamente me reconheceu, recordando-se de nosso encontro anterior no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), em São Paulo. Naquela oportunidade, em 2010, ele estivera com outras *lideranças* formalizando o pedido de reconhecimento como remanescente de quilombo da comunidade da Ex-Colônia, onde ele próprio tem laços de parentesco.

Cumprimentei outros conhecidos do Mandira, onde eu já estivera em outras oportunidades atuando pelo INCRA e também conversando sobre minha pesquisa, e fui apresentado a outros *representantes* vindos de Cananéia. Entre eles, estava Carlos, da comunidade de Santa Maria. Embora as famílias do Santa Maria tivessem pleiteado, anos antes, seu reconhecimento como remanescentes de quilombo à Fundação Cultural Palmares (FCP), naquele momento Carlos descrevia o grupo como uma *comunidade tradicional*. Em uma breve conversa, enquanto eu lhe explicava os meus interesses de pesquisa e minha curiosidade quanto às diferentes configurações assumidas pelas *lutas* por direitos de reconhecimento em cada comunidade, ele assentia, afirmando que “*em cada canto a coisa funciona de um jeito*”. Segundo ele, como pesquisador, eu deveria estar atento ao fato de que “*Cananéia tem muita história, cada nação de família tem a sua, no Santa Maria também é assim. Você precisa ir lá pra conhecer, conversar, pra saber da nossa história também*”.

*

Esta tese tem por objetivo analisar algumas das variadas formas de significação que perpassam os direitos de reconhecimento e, mais especificamente, o *direito quilombola*, a partir de suas elaborações junto a quatro *comunidades* rurais: Mandira, Ex-Colônia, Taquari e Santa Maria. Todas elas se localizam na porção continental do município de Cananéia, localizado na zona litorânea do Vale do Ribeira, no sul do estado de São Paulo.

Figura 1: Localização de Cananéia.

Em comum, tais comunidades compartilham o fato de terem se engajado, em determinados momentos, em *lutas* pelo reconhecimento de suas identidades e direitos específicos, como *quilombolas* ou *tradicionais*, a partir de redes de relações e *parcerias* com movimentos sociais da região do Vale do Ribeira. Não obstante, em cada uma dessas localidades, uma diversidade de significados podem permear a relação dos agentes com as identidades e os direitos em disputa. Estes significados podem ser mais ou menos consoantes com os sentidos preponderantes da *luta* (cf. Comerford, 1999) que são agenciados na atuação pública dos movimentos. Tal qual a etnografia permitiu revelar, há uma série de planos ou dimensões de análise que se mostram relevantes para compreender a diversidade e a variabilidade de significados que pode atravessar os engajamentos coletivos dessas comunidades por direitos, produzindo efeitos importantes sobre a configuração das *lutas* em cada comunidade e impondo desafios às próprias categorias jurídicas a partir das quais se inscrevem os direitos de reconhecimento.

Esta breve introdução se divide em três objetivos principais. Primeiramente, é preciso aclarar a perspectiva desde a qual a investigação aqui proposta foi elaborada como um problema de pesquisa e justificar as questões e escolhas referentes ao recorte etnográfico do trabalho. Em segundo lugar, cabe situar algumas informações iniciais sobre as comunidades abarcadas pela pesquisa, sobre as condições de realização do trabalho de campo e sobre os aspectos privilegiados em nossas interações com os seus principais interlocutores. Finalmente, procuro expplanar sinteticamente a construção da exposição teórica e etnográfica, ou seja, os temas e aspectos da análise compreendidos em cada capítulo do trabalho.

*

O conjunto de temas e questões propostos por este trabalho não pode ser desvinculado de experiências anteriores e de reflexões previamente desenvolvidas, ainda que pouco sistematizadas, ao longo de minha atuação profissional no Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas da Superintendência do INCRA, no estado de São Paulo, entre os anos de 2006 e 2013². Sob a responsabilidade da equipe que compõe o Serviço, tramitam 48 processos de reconhecimento e titulação de territórios de comunidades remanescentes de quilombo no estado de São Paulo.

Os anos de trabalho no INCRA, executando todo tipo de tarefas atinentes aos processos, me levaram a ter um contato bastante próximo com os caminhos e descaminhos que podem permear o curso do reconhecimento e as variadas elaborações das comunidades acerca de seus direitos territoriais. Para além dos entraves burocráticos, das amarras administrativas e da precariedade institucional do Estado na consecução de direitos às populações rurais, durante esse período me deparei com experiências em que *questões* emergentes no âmbito da sociabilidade local ou da representação dos grupos também implicavam desafios para a condução dos trâmites administrativos de reconhecimento. Desacordos entre *lideranças*; disputas entre associações pela representação legítima de uma mesma comunidade ou território; debates locais sobre como demarcar os integrantes de um grupo ou *comunidade*; tensões que emanam da pressão de *parentes de fora* por *direitos*

² Em agosto de 2013, com a aprovação do meu pedido de bolsa à Fundação FAPESP, me licenciiei de minhas atividades no INCRA para me dedicar exclusivamente ao doutorado até a finalização deste trabalho, em novembro de 2016.

específicos sobre os territórios; impasses quanto à atribuição identitária dos grupos e suas demandas territoriais: estes são alguns exemplos de *questões* locais que podem se converter em *problemas* administrativos, à medida que as práticas dos agentes resistem a se acomodar às molduras normativas previstas pelos direitos de reconhecimento, suas categorias e regulações.

Ao frustrarem a esperada correspondência direta entre a realidade local e as categorias legais, as *questões* específicas e multifacetadas que se interpõem aos processos de reconhecimento são geralmente tipificadas, do ponto de vista do Estado, como situações de *conflito*, que carregam uma certa anomalia em relação à configuração homogênea que o direito projeta sobre as comunidades e seus modos de se representar. Neste sentido, a abordagem de tais *questões*, quando operada a partir do Estado ou de *parceiros* das comunidades que atuam na militância pelos direitos, é usualmente codificada como um problema relacionado à devida *conscientização* dos agentes em relação a seus direitos, suas categorias e prerrogativas. O que se coloca em jogo, desde tal perspectiva, é a necessidade sempre premente de informar e conscientizar suficientemente os integrantes de uma dada comunidade quanto aos direitos e seus requisitos de efetivação, para que superem suas diferenças e divergências com vistas à devida adequação de suas ações e de suas formas de representação coletiva ao quadro de categorias e regramentos próprios do reconhecimento, prescritos pelos enunciados legais para os sujeitos de direito.

Por esta via de abordagem, as motivações e significados múltiplos mobilizados pelos agentes em disputa são subsumidos ao esforço de promover o enquadramento das comunidades e de suas percepções sobre direitos aos sentidos normativos prevalentes nos enunciados legais. Mais do que tentar compreender a fundo as reflexões locais dos agentes em seus próprios termos, a premissa da conscientização tende a caracterizar as elaborações divergentes que emergem nos processos de reconhecimento em termos negativos, ou seja, a partir daquilo que supostamente falta aos atores locais para que elaborem adequadamente os sentidos de seus direitos. Nesse aspecto, mais do que *mediar conflitos* nesses cenários, o que os agentes do estado ou os *parceiros* das comunidades se veem instados a fazer é tentar *remediar* as situações e os significados dissonantes que atravessam os sentidos dominantes atrelados às categorias legais das políticas de reconhecimento.

Não se trata, aqui, de minimizar a importância desses esforços e dessas agências, que são ferramentas imprescindíveis para auxiliar a consecução de direitos a grupos e

comunidades no âmbito das políticas de reconhecimento. Contudo, um dos intuitos desta pesquisa é tentar descentrar a perspectiva comumente empregada pelo Estado na interpretação dos múltiplos significados dos direitos que podem emanar do plano local. Isto implica buscar compreender como e partir de quais motivos são elaborados e disputados os significados locais dos direitos; quais são os contextos, as lógicas práticas e as relações mobilizadas e articuladas pelos agentes locais em suas considerações sobre os processos e *lutas* por reconhecimento, muitas vezes em sentidos imprevistos ou inesperados desde a perspectiva do Estado ou dos movimentos organizados que participam da configuração e da representação pública das comunidades.

Esclareça-se ainda que, ao considerarmos os significados locais dos direitos nestes termos, desarticulando algumas das abordagens homogeneizantes do direito e do Estado que se projetam sobre as comunidades, não se pretende, sob nenhuma hipótese, colocar em questão a pertinência dos direitos de reconhecimento ou a legitimidade das *comunidades* como sujeitos de direito em suas modulações específicas nas *lutas* e mobilizações. Pelo contrário, a análise das elaborações sobre os direitos e suas dissonâncias, efetuada desde a perspectiva etnográfica, visa tomar a profusão de significados avançados pelos agentes locais como posições concorrentes do jogo de disputas hermenêuticas que perpassam a interpretação dos dispositivos legais e constitucionais (cf. Haberle, 1997)³.

Como se verá no capítulo de abertura do trabalho, dentre o cenário dos direitos de reconhecimento, a emergência e a regulamentação do *direito quilombola* foram percorridas por “uma intensa disputa pelo enunciado legítimo de seus significados” (Figueiredo 2011:47). De tais embates não participaram somente especialistas jurídicos e operadores do direito, mas também uma “comunidade de intérpretes” formada por movimentos sociais, militantes e acadêmicos, promovendo suas convicções e projetos políticos em torno dos enunciados legais. Nesse aspecto, abordar os significados elaborados por esses direitos desde o plano local implica não apenas pressupor a capacidade criativa e interpretativa dos agentes em suas experiências práticas com o direito, mas também encará-los como partícipes desse campo de disputas hermenêuticas, estendendo seus limites para além dos personagens, movimentos e militâncias que debatem o direito nas “arenas da esfera pública” (*ibid*:69).

³ Segundo Haberle, “Todo aquele que vive no contexto regulado por uma norma e que vive com este contexto é, indireta, ou até mesmo diretamente, um intérprete desta norma. O destinatário da norma é participante ativo, muito mais ativo do que se pode supor tradicionalmente, do processo hermenêutico” (*ibid*:15).

A proposta é alcançar, deste modo, outras dimensões relevantes de significação dos direitos segundo os atores locais, que refletem ativamente, em suas narrativas, sobre as *lutas* coletivas e as prerrogativas legais do reconhecimento de identidades e territórios. Como a etnografia permite observar, as perspectivas locais sobre os direitos de reconhecimento podem revelar complexidades e iluminar aspectos que nem sempre são discerníveis pelo viés explicativo da (falta de) *conscientização* política dos atores sobre seus direitos e sobre as prerrogativas do reconhecimento.

Além disso, pensar os significados locais dos direitos a partir de suas dissonâncias também implica agregar à análise uma perspectiva distinta dos “essencialismos estratégicos” que marcam parte das produções periciais e das reflexões científicas sobre grupos *quilombolas* e *tradicionais* (cf. Boyer, 2011). Como já pontuado por outros autores, grande parte da produção antropológica sobre o tema é constituída no âmbito dos próprios processos estatais de reconhecimento, “sob a pressão da encomenda ou dos embates políticos” (Arruti, 2006:27), e por isso mesmo têm como preocupação central explicitar a “autenticidade” dos grupos sociais e de suas identidades, “no intuito de fazer coincidir uma realidade flutuante com uma oferta legal” (Boyer, 2011:9). Deste modo, muitas vezes as contribuições da análise antropológica resultam tributárias da necessidade de “adaptar o discurso das pessoas às categorias institucionais” (*ibid*:10) e de atestar, perante as prerrogativas legais, a elegibilidade de comunidades como sujeitos de direito. Resulta de tais imperativos práticos o risco da antropologia ser levada a “falar da mesma voz que o Estado” (*ibid*:3), relegando a um plano de menor significância aquilo que há de específico nas formas pelas quais os próprios grupos elaboram suas adesões identitárias e seus direitos correlatos.

Novamente, não se trata de minimizar a importância dessa produção e desse enfoque, crucial na intermediação entre os grupos locais e as suas possibilidades de inserção em políticas públicas e direitos específicos. Não obstante, parece também necessário que se evite reduzir a análise etnográfica a uma chave explicativa que, por sua instrumentalidade, pouco revela sobre os aspectos locais da elaboração dos direitos que escapam ou não se acomodam plenamente aos enunciados normativos. Em outras palavras, é preciso que a antropologia não seja “totalmente absorvida” em seus diálogos com o direito e suas categorias, e recupere temas que acabam obscurecidos por abordagens demasiado instrumentais – como, por exemplo, “as divergências e os desacordos internos que aparecem nos grupos com a proposta de se tornar comunidades remanescentes de quilombo”, ou ainda “os dispositivos de poder

locais e as lógicas sociais presentes, tanto no interior do grupo, quanto na sua relação com os outros” (*ibid*:9-10).

Após alguns anos de atuação profissional dentro do âmbito do Estado, norteadas justamente pelas categorias e enunciados que cristalizam os sentidos dos direitos nos códigos escritos, pareceu-me necessário e profícuo, para pensar algumas dos dilemas e *questões* que permeiam os processos de reconhecimento⁴, efetuar uma abordagem que buscasse “levar a sério” as considerações e reflexões dos seus mais diretos interessados – os próprios integrantes das comunidades envolvidas nestes processos – em busca de outras imaginações e saberes locais sobre o direito que pudessem iluminar, de pontos de vista diversos, os limites das categorias legais, esgarçando seus sentidos e postulando formulações alternativas sobre a *justiça* e o reconhecimento. Quando percebidos desde a perspectiva de seus próprios (ou potenciais) sujeitos de direito, estes temas podem suscitar elaborações que se expandem para além das apreensões instrumentalistas da identidade e dos sentidos consolidados pelos enunciados legais, revelando aspectos cruciais da interação entre os processos de reconhecimento e as dinâmicas sociais e territoriais praticadas pelos grupos e comunidades.

Ao fim do percurso de pesquisa que resultou neste trabalho, os significados e as reflexões sobre o direito, efetuados desde esses outros pontos de vista, e entrelaçados com dinâmicas sociais muitas vezes resistentes à captura pelos enquadramentos e prescrições normativas, me parecem ser contribuições relevantes não apenas para o campo do conhecimento antropológico, mas para que também os agentes do estado tenham em mente os desafios, dilemas e tensões imbricados nos processos de reconhecimento e na consecução de seus direitos. Como me sugeriu Carlos, em nosso primeiro encontro naquele 20 de novembro, *conhecer, conversar e procurar saber da história*, a partir dos aportes dos integrantes das *comunidades* de Cananéia, tem permitido acessar formas diversas de elaboração de direitos

⁴ Como uma vasta produção acadêmica, militante e jornalística aponta com toda a pertinência, há um sem número de dificuldades imbuídas nos processos de reconhecimento que dizem respeito às conhecidas amarras políticas e governamentais do Estado brasileiro no cumprimento de suas prerrogativas e na consecução dos direitos das populações rurais e dos grupos étnicos. A morosidade do reconhecimento de territórios e os intrincados e tortuosos caminhos burocráticos e administrativos do reconhecimento são um aspecto que me é bem conhecido, dada a minha experiência profissional no INCRA. O fato destes aspectos não serem o objeto principal desta investigação não implica na desconsideração das precárias respostas dadas pelas agências estatais ao cumprimento de suas atribuições de reconhecer os direitos destas populações (cf. Carvalho, 2016). Antes, tomamos este aspecto como um pressuposto da investigação, visto que a inação do Estado em atender aos direitos de reconhecimento é sem dúvida um dos motivos que põe em questão, no plano local, diferentes percepções e estratégias quanto à *luta* e seus caminhos. No entanto, nosso intuito é propor uma reflexão sobre os direitos e processos de reconhecimento que privilegie os termos e significados investidos pelos atores locais sobre estes temas, diluindo em alguma medida a presença usualmente acachapante do Estado nestas análises.

que, por sua vez, tornam mais inteligíveis os movimentos, as escolhas e as controvérsias que permeiam os diferentes percursos traçados por grupos em meio às identidades e políticas de reconhecimento.

*

Meu primeiro contato direto com as comunidades remanescente de quilombo de Cananéia ocorreu em 2010, ainda como funcionário do INCRA, quando integrei a equipe responsável por elaborar um relatório complementar para o reconhecimento do território da comunidade do Mandira (INCRA, 2010).

Abrangendo porções de terra firme e também dos manguezais dispostos às margens do estuário, na porção continental de Cananéia, as terras do Mandira haviam sido reconhecidas oito anos antes, em 2002, pelo Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP), com base em lei estadual própria. Para a formalização dos trâmites de reconhecimento pelo INCRA, contudo, fazia-se necessário atualizar e complementar algumas informações de acordo com as exigências normativas específicas da legislação federal, assim como dirimir algumas dúvidas quanto ao território e sua situação dominial, visto que as áreas de mangue e do estuário reivindicadas pela comunidade haviam sido abarcadas pela criação da Reserva Extrativista (Resex) do Mandira, também no ano de 2002. Essas demandas de trabalho levaram a equipe técnica do INCRA a realizar uma série de reuniões e atividades junto às famílias locais, que resultaram, ainda em 2010, na publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território do Mandira, peça técnica crucial do processo de reconhecimento das comunidades quilombolas no âmbito do INCRA.

Aquele primeiro contato com as famílias do Mandira, que se estreitaria ao longo de etapas subsequentes do processo de reconhecimento do território, deixou-me algumas impressões marcantes: era patente que o grupo fora muito bem sucedido em articular uma gama de política públicas e projetos para organizar sua representação pública e suas atividades produtivas. A porção de manguezais do território, convertida em Reserva Extrativista, era utilizada pelas famílias locais para o extrativismo da *Crassostrea brasiliana*, a ostra nativa da região, coletada nos mangues e criada em viveiros de engorda instalados no estuário. A associação local estava organizada e formalizada desde a década de 1990, e havia

também uma cooperativa dos extrativistas locais – a Cooperostra – que comercializava grande parte da produção dos coletores da localidade. Havia ainda uma experiência promissora de turismo de base comunitária no Mandira, que já recebia grupos escolares para apresentar a experiência da Resex e também a história da comunidade quilombola. Nos últimos anos, as atividades relacionadas ao turismo têm sido fontes de complementação de renda cada vez mais importantes para as famílias locais.

À época, o rol de *conquistas* angariadas pela comunidade do Mandira, ao longo de anos de mobilização em torno de projetos relacionados ao extrativismo e às demandas territoriais atreladas à identidade quilombola, despertaram minha curiosidade sobre a situação das demais comunidades de Cananéia que tinham processos abertos no INCRA referentes aos reconhecimento de seus territórios. Diferente do Mandira, que fora reconhecido pelo órgão fundiário estadual, os processos de reconhecimento das comunidades de Taquari e Santa Maria tinham sido formalizados a pedido da Fundação Cultural Palmares (FCP), que, em 2005, havia expedido “Certidões de Auto-reconhecimento” para certificação da identidade desses grupos como remanescentes de quilombos. Apesar disso, não havia, desde a formalização dos processos, qualquer notícia ou manifestação adicional das respectivas comunidades ou de suas associações locais solicitando do INCRA providências relativas ao reconhecimento de seus territórios.

Bairros vizinhos, o Taquari e o Santa Maria localizam-se a cerca trinta quilômetros do Mandira, distância essa percorrida em cerca de duas horas de carro através da estrada de terra que liga os bairros do Itapitangui e do Ariri. Naquela ocasião, o pouco tempo disponível para a realização dos trabalhos no Mandira não permitiu que se investigasse mais a fundo a situação desses grupos. Tudo o que foi possível obter, naquela visita à Cananéia, em 2010, foram alguns relatos sobre as comunidades e o estágio corrente de suas reivindicações. Segundo as informações apuradas com alguns moradores do Mandira, aparentemente as famílias de Taquari e Santa Maria teriam “*desistido de ser quilombo*”. Durante uma reunião de trabalho, conversamos também com o então gestor do Parque Estadual Lagamar de Cananéia (PELC), unidade de conservação cuja área se sobrepõe a parcelas do território dos bairros de Santa Maria e Taquari. Quando lhe solicitei algumas informações sobre a situação dos grupos e famílias locais, ele revelou sua surpresa ao saber que havia uma certificação atestando a identidade quilombola do Santa Maria, pois a área fora “*uma colônia de alemães*” no início do século XX. Quanto ao Taquari, suas informações davam conta da quase total

saída das famílias *tradicionais* do bairro: o casal reportado como principal responsável pelas reivindicações territoriais do grupo mantinha uma pequena área remanescente da posse familiar no Taquari, mas por questões de saúde permaneciam a maior parte do tempo na cidade de Cananéia.

Na sequência do ano de 2010, ainda durante minha atuação no INCRA, dois outros episódios envolvendo as comunidades de Cananéia instigaram novas curiosidades e questões a respeito das circunstâncias dos engajamentos dos grupos locais nos processos de reconhecimento. Cerca de dois meses após a publicação do RTID do Mandira, um grupo de *parentes* residentes no distrito urbano de Porto Cubatão (a cerca de 15 quilômetros do Mandira, ainda na porção continental de Cananéia), solicitou uma reunião com a equipe técnica do INCRA para requerer o auxílio do órgão na resolução de uma *questão de família* que, segundo eles, impedia que o grupo retornasse ao território pleiteado pela associação do Mandira. Como se verá adiante, as reivindicações das famílias *mandiranas* de Porto Cubatão recolocavam em pauta uma antiga controvérsia entre os *parentes* do Mandira sobre a venda do sítio da família, ocorrida quase quatro décadas antes, atualizada nos termos dos direitos de reconhecimento, de sua abrangência e de seus significados presentes.

Além desse episódio, ainda no final de 2010, um grupo de *lideranças* do bairro da Ex-Colônia, também localizado na porção continental do município de Cananéia, compareceu pessoalmente ao INCRA para solicitar a abertura do processo de reconhecimento e titulação de seu território, munidos de um documento escrito, em que se auto-definiam como comunidade remanescente de quilombo. Na breve reunião daquele dia, na qual prestei algumas informações às lideranças sobre o trâmite dos processos e os primeiros passos a serem tomados – como a necessidade de encaminharmos à FCP o pedido de certificação do auto-reconhecimento da comunidade –, pequenas pistas sobre a história da Ex-Colônia também me foram apresentadas pelas lideranças. O nome do bairro fazia alusão a uma “*antiga colônia de estrangeiros*” (como seria também o caso do Santa Maria), em cujas terras se instalaram também diversas famílias de ex-escravos. Essas famílias acabariam sendo quase que integralmente expropriadas, no decurso da segunda metade do século XX, com a instalação de uma grande fazenda de gado na localidade, reduzindo drasticamente o território disponível para os poucos moradores que restaram no bairro.

No ano seguinte, quando comecei a considerar a elaboração de um projeto de pesquisa para o doutorado, esta miscelânea de configurações e cenários, que perpassava as

comunidades de Cananéia candidatas ao *direito quilombola*, parecia configurar um recorte etnográfico pertinente para uma reflexão sobre a diversidade de significados e modulações que, desde meu lugar como agente do Estado, já era possível entrever nas apreensões locais dos direitos por reconhecimento.

Figura 2: Localização aproximada dos bairros de Ex-Colônia, Mandira, Taquari, Santa Maria e Porto Cubatão.

Por um lado, os fenômenos identitários observados em Cananéia podem ser atrelados ao movimento mais geral de reivindicação da identidade quilombola que emerge no Vale do Ribeira, a partir da década de 1990, tendo como núcleo inicial a comunidade de Ivaporunduva, em Eldorado (cf. Stucchi et al, 2000), e tendo por base certos processos de mediação comuns (cf. Montero, 2006; Montero et al., 2011), articulados por agências religiosas a partir da resistência social aos projetos de barragens no rio Ribeira (Paoliello, 2009; Pinto, 2014). Também a formação social dos bairros rurais de Cananéia é tributária do contexto histórico mais geral de povoamento e territorialização da Baixada do Ribeira: há muitos elementos comuns aos modos como tais grupos estabeleceram suas relações com o território e aos processos de transformação que colocaram em risco suas formas de viver e suas práticas produtivas, como as restrições impostas pelo *meio-ambiente* e as tentativas de expropriação de seus territórios por *grileiros* e especuladores.

Por outro lado, as especificidades pertinentes a cada contexto se revelam no modo como cada grupo social se reconfigurou a partir desses processos históricos e também nas narrativas, por vezes controversas, mediante as quais os eventos e transformações são recapitulados no presente, dando ensejo às reivindicações e *lutas* por reconhecimento. Assim, verifica-se uma diversidade de formas de atualização prática de um *ethos* territorial local (Paoliello, 1998, 2009), bem como variáveis dinâmicas e arranjos da sociabilidade cotidiana (cf. Comerford, 2003, 2009) que atravessam o espectro das comunidades. Conjuntamente, estes fatores implicam modulações específicas para os engajamentos contemporâneos por direitos.

Seguindo o interesse em agregar outras perspectivas e significados ao processo de interpretação dos dispositivos e enunciados dos direitos de reconhecimento, circunscrevemos o escopo etnográfico da pesquisa a partir destas quatro comunidades. As peculiaridades pertinentes a cada uma delas permite a formulação de uma espécie de matriz comparativa, a partir da qual certas *questões* locais atinentes aos processos de reconhecimento (como os manejos entre os direitos coletivos e os direitos de herança; os afastamentos e aproximações nas redes de parentesco que delimitam pertencimentos; os delicados meandros da participação e da representação associativa; os efeitos recíprocos entre as reivindicações coletivas e as tensões emergentes da sociabilidade local) recebem modulações distintas em cada localidade, e dão alguma inteligibilidade aos significados que são postos em disputa nos percursos do reconhecimento. Assim, nossa proposta foi realizar uma investigação etnográfica transversal às quatro comunidades e às suas mobilizações por reconhecimento. Tal abordagem comparativa nos pareceu mais profícua do que o investimento em apenas um “estudo de caso”, visto o intuito de trazer à tona uma amostragem das múltiplas formas de interpretação e significação dos direitos de reconhecimento nos cenários locais.

Além disso, deve-se ressaltar que as comunidades da porção continental de Cananéia, à exceção do Mandira, têm recebido uma atenção acadêmica e etnográfica relativamente pequena quando comparadas a outros contextos locais de mobilizações comunitárias por reconhecimento no Vale do Ribeira⁵, o que também justifica o investimento da pesquisa sobre

⁵ Há um conjunto considerável de produções bibliográficas sobre a região estuarino-lagunar de Cananéia no campo da geografia humana. Destaque-se, por exemplo, os trabalhos do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras (NUPAUB), boa parte dos quais encontra-se disponível em uma biblioteca digital (<http://nupaub.fflch.usp.br/biblioteca>). A maior parte desta produção privilegia o enfoque das questões socioambientais pertinentes às populações litorâneas e *caiçaras*. No caso do Mandira, a tese de

esses grupos locais e seus envolvimento específicos no cenário de reivindicações contemporâneas por direitos, como *quilombolas* ou *tradicionais*.

*

Os primeiros contatos com os grupos, visando à apresentação de meu projeto e à explicitação da minha intenção de desenvolver a pesquisa, ocorreram entre o final de 2013 e o início de 2014. No Mandira, a pedido da associação local, a proposta de pesquisa foi apresentada formalmente em uma reunião do conselho deliberativo da Reserva Extrativista, em setembro de 2013. Na Ex-Colônia, também me foi solicitado que o projeto fosse explanado em uma reunião da associação comunitária, que ocorreu no início de 2014. Nos casos do Taquari e do Santa Maria, as conversas se deram por meios menos formais, até pela inexistência de associações legalmente constituídas funcionando nos bairros. Nestes casos, foi através de conversas com algumas *lideranças* locais que expus inicialmente meus interesses de pesquisa, tarefa que repetiria nas minhas interações e visitas subsequentes aos moradores destas localidades.

Durante os primeiros seis meses de 2014, fiz algumas viagens de curta duração a Cananéia que somaram cerca de noventa dias de estadia na região. Nessa etapa inicial do trabalho de campo, procurei estabelecer e aprofundar contatos com os interlocutores da pesquisa. Após essas incursões iniciais, seguiram-se viagens mais longas à região de Cananéia, entre setembro e dezembro de 2014, e entre março e abril de 2015. Alguns problemas de ordem pessoal me obrigaram a interromper brevemente essa etapa da pesquisa

mestrado de Rangel (2011) se debruça sobre o processo de agenciamento da identidade quilombola no grupo, e assim articula alguns temas mais próximos aos interesses desta pesquisa. Há ainda uma considerável produção técnica e bibliográfica que trata dos processos de transformação produtiva do Mandira, dos quais o NUPAUB participou diretamente. Alguns destes textos são pontualmente citados ao longo do trabalho. Outras informações relevantes sobre o Mandira (inclusive cartográficas) constam dos relatórios técnicos de reconhecimento produzidos pelos órgãos fundiários (ITESP, 2002; INCRA, 2010) e das produções do Instituto Socioambiental sobre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira (Santos e Tatto, 2008; Andrade e Tatto, 2013). Quanto às demais comunidades que integram o recorte etnográfico da pesquisa, além do relatório técnico científico de reconhecimento da comunidade de Ex-Colônia (ITESP, 2015), há informações presentes em trabalhos históricos e geográficos sobre a região, (que serão abordados no segundo capítulo), mas praticamente nenhum estudo etnográfico. Uma exceção pontual é o trabalho de Magdalena (2008) sobre o bairro do Santa Maria, descrito pela própria autora como “obra literária de cunho antropológico”, predominantemente voltada a aspectos da “cultura caiçara”.

de campo, originalmente planejada para se estender até o final do primeiro semestre de 2015. Uma última estadia na região, de três semanas, foi realizada entre junho e julho daquele ano.

Em campo, o trabalho de pesquisa também foi caracterizado por uma certa transversalidade: alternei períodos de estadia mais prolongada nas comunidades (especialmente no Mandira e no Santa Maria) com outros de intenso trânsito entre as localidades pesquisadas. A relativa proximidade geográfica entre elas me permitia tentar seguir, sempre que me facultado, as agendas locais de reuniões, eventos e atividades que pareciam pertinentes aos temas da pesquisa. Na Ex-Colônia, por exemplo, algumas reuniões e trabalhos atinentes ao reconhecimento do território da comunidade pela Fundação ITESP foram concomitantes ao meu período em campo, de modo que pude acompanhar algumas etapas dessas atividades.

Tanto quanto possível, também procurei intercalar o acompanhamento de eventos públicos das comunidades e de suas entidades representativas (reuniões associativas, encontros e interações com entidades *parceiras*, instituições governamentais e não governamentais, manifestações e protestos de reivindicação por *direitos*) com momentos de observação participante junto aos interlocutores da pesquisa em suas atividades e relações cotidianas. Em determinadas ocasiões, utilizei algumas técnicas estruturadas de coleta de dados no trabalho de campo, como a realização de entrevistas⁶. Por outro lado, como é de praxe na prática da pesquisa antropológica, as ocasiões de relação e convivência mais informal com os interlocutores, pouco controlada por técnicas explicitamente elaboradas de interação, também foram momentos essenciais do trabalho de campo: é nessas ocasiões que se dá “a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato” (Goldman, 2006:27), e em que os temas de eleição do pesquisador parecem mais suscetíveis a elaborações inesperadas, usualmente imbricadas em outras ordens de relações ou acontecimentos.

Destaque-se ainda que, mesmo concentrado primordialmente nos moradores e famílias dos territórios de cada comunidade, o trabalho de campo suscitou movimentos e interações

⁶ Além das entrevistas e conversas, transcritas ou (mais raramente) gravadas com os interlocutores, incluem-se eventualmente na exposição etnográfica algumas passagens de entrevistas dadas por duas *lideranças* locais ao projeto Museu da Pessoa (2013a, 2013b) no ano de 2011. Estes depoimentos, cuja consulta foi recomendada pelos próprios entrevistados, permitem ilustrar ideias e temas que foram tratados durante as interlocuções etnográficas por estes personagens, mas que, por circunstâncias específicas ou por mero descuido de minha parte, não puderam ser adequadamente transcritos naquelas ocasiões. Assim, alguns dos trechos das entrevistas permitem recuperar estes argumentos com considerável fidelidade ao modo como foram articulados durante a pesquisa etnográfica.

que se estenderam para além desses espaços. Por exemplo, muitas vezes fui levado, por indicações dos interlocutores ou por circunstâncias diversas, a conversar com *parentes* ou outros personagens, direta ou indiretamente ligados às comunidades, que residiam fora de seus territórios, geralmente em áreas urbanas da região⁷.

Complementarmente, a pesquisa também envolveu a realização de entrevistas com outros agentes relevantes para as mobilizações por reconhecimento das comunidades da porção continental de Cananéia: funcionários das agências fundiárias (o ITESP e o próprio INCRA), atuantes no reconhecimento dos território quilombolas; gestores ambientais responsáveis pelo PELC, administrado pela Fundação Florestal (FF) e pela Resex Mandira, administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICM-Bio); além de representantes de algumas das entidades não governamentais *parceiras* das comunidades locais, como o Movimento dos Ameaçados por Barragens do Vale do Ribeira (MOAB), a Equipe de Articulação e Assessoria das Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE), o Movimentos dos Atingidos por Barragens (MAB) e a Rede Cananéia.

Finalmente, além desses períodos e atividades relativos ao trabalho de campo, a pesquisa também foi complementada com o levantamento de algumas fontes documentais e históricas. Alguns aspectos documentais relativos aos sítios e territórios dos grupos pesquisados puderam ser apreendidos através de informações obtidas no âmbito de seus processos no INCRA e no ITESP, mas também através da *papelada da terra* que é eventualmente mantida pelos próprios moradores nas localidades rurais. Outra fonte importante de levantamento foi o vasto conjunto de documentos e registros escritos sobre os bairros rurais de Cananéia, angariados pelo Padre Jan Van Der Heidjen, o “Padre João

⁷ Em função destes movimentos, é difícil quantificar precisamente o número de pessoas e “famílias” (conceito que pode receber diversas formulações, mas que, neste trabalho como também nas elaborações nativas, usualmente se refere à ideia de família nuclear) abrangidos pelo trabalho de pesquisa. O pertencimento às *comunidades* pode extravasar os limites geográficos delimitados pelos moradores para seus bairros e abranger *parentes* das áreas urbanas, assim como em cada localidade pode haver pessoas ou famílias qualificadas como *terceiros*, que não integram a comunidade. Estes pontos serão melhor elaborados no quarto capítulo. Posto isso, durante a realização da pesquisa, o Mandira agregava vinte e quatro famílias, vivendo dentro do território reconhecido da comunidade ou em sítios contíguos. Na Ex-Colônia, a comunidade abrangia onze famílias em seu núcleo geográfico no sítio Carrapatinho. No Taquari e Santa Maria, precisar estes números é ainda mais difícil, devido aos constantes fluxos das pessoas entre as cidades da região e os sítios, ou mesmo entre sítios de *terceiros* dentro e fora dos limites dos bairros, onde algumas pessoas se empregam temporariamente como *caseiros*. À época da pesquisa, havia cerca de cinquenta famílias vivendo no Santa Maria, além de aproximadamente vinte residências mantidas por *parentes* da cidade e ocupadas apenas eventualmente. No Taquari, a presença de moradores *tradicionais* reduzia-se a duas famílias e um *caseiro* da região, em meio à permanência de alguns *encarregados* e *terceiros* sobre terras que foram objeto das grandes *grilagens* na região décadas atrás.

Trinta”, ao longo de sua atuação como pároco de Cananéia, entre 1974 e 2007, ano de seu falecimento. Esse acervo de materiais é atualmente mantido pela ex-secretária da paróquia local, Maria Aparecida Rangel, que generosamente me permitiu buscar e consultar materiais referentes às comunidades pesquisadas. Finalmente, quanto às fontes históricas, além de algumas produções bibliográficas, foram efetuadas consultas a alguns maços de população, ou listas nominativas dos habitantes de Cananéia, referentes em sua maioria à primeira metade do século XIX e disponibilizados no acervo digital do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Este material nos auxiliou na compreensão de algumas narrativas contemporâneas dos interlocutores da pesquisa referentes à conformação de seus sítios e bairros.

Ainda sobre o trabalho de campo, há dois pontos que merecem alguma elaboração. Primeiro, é preciso salientar que, em meio ao grande número de pessoas abarcadas pelo universo etnográfico da pesquisa, é evidente que as relações que estabeleci em campo foram bastante diferenciadas. Em cada uma das comunidades, havia famílias e pessoas mais dispostas a tomar parte nas *conversas* com o pesquisador, enquanto outras demonstravam menos interesse ou voluntariedade em tratar dos temas que eu procurava explorar.

Em uma generalização permeada de exceções, pode-se sugerir que os assuntos referentes aos direitos territoriais, às transformações históricas dos sítios, às mobilizações das comunidades e às suas reivindicações por reconhecimento tendem a ser mais interessantes para os círculos de *lideranças* comunitárias, mais familiarizadas com estes temas, e para as pessoas qualificadas *mais velhas* ou tidas como conhecedoras das *histórias dos antigos*. Estes termos costumam se referir àquelas pessoas que vivenciaram as agudas transformações das comunidades e de seus territórios ocorridas a partir da década de 1960, e intensificadas nas duas décadas seguintes. Tratam-se, portanto, de pessoas na faixa etária aproximada dos 50 anos de idade ou mais. Tanto quanto possível, procurei ouvir e captar, em contato com outros personagens, suas impressões sobre esses assuntos, tanto os *mais jovens* como as pessoas menos afeitas às posições de *liderança* das comunidades, até para que as formas de significação dos direitos de reconhecimento pudessem ser elaboradas também a partir dessas distintas posições.

Ainda assim, ao longo do texto, será possível perceber a reincidência de certos personagens e de suas narrativas permeando as elaborações analíticas do trabalho. Estas interações diferenciadas no campo e suas implicações para a análise nos levam a sublinhar que a pesquisa não pretende sintetizar a imagem de um “nativo genérico”, uma vez que foi

realizada a partir da interlocução com “pessoas muito concretas, cada uma dotada de suas particularidades e, sobretudo, agência e criatividade” (Goldman, 2006:24). Daí nossa predileção pela designação dos colaboradores e participantes da pesquisa como “interlocutores”, noção que, seguindo as considerações de Marcio Goldman, nos parece mais adequada do que a de “informante”. Afinal, interlocutores são agentes com quem o antropólogo em campo faz mais do que se “informar”: são “pessoas com as quais eu dialogava, concordava e discordava, expunha e escutava pontos de vista” (*ibid.*).

O segundo ponto diz respeito à minha própria “conversão”, em campo, da condição de agente do Estado para a posição de pesquisador, cujo trabalho, ainda que girando em torno de temas atinentes aos processos de reconhecimento, não tem no seu horizonte a obtenção de efeitos práticos ou desdobramento imediatos para as demandas de reconhecimento de cada um dos grupos com quem interagi. Não há dúvidas de que, para muitos de meus interlocutores, havia algo de ambíguo na minha condição de pesquisador em campo, tendo em vista minha passagem anterior pelo INCRA, que despertava, no mínimo, alguma curiosidade quanto aos reais propósitos de minha presença nas localidades e, em determinados casos, também desconfianças. Estas últimas, ainda que raramente explicitadas, pareciam emanar menos dos integrantes das *comunidades* e mais de determinados *parceiros* e militantes dos movimentos locais.

Nas localidades rurais, minha ligação pretérita com o INCRA também costumava suscitar questionamentos sobre os processos, leis e procedimentos relativos às comunidades remanescentes de quilombos, mas também, e principalmente, solicitações de informações e intervenções para auxiliar famílias a resolver problemas atinentes à situação cadastral de sítios e posses familiares no órgão estatal⁸. Também recorrente, e de difícil resposta, era o questionamento de algumas pessoas sobre o que as comunidades *iriam ganhar* com a minha pesquisa. Em que pese minha argumentação incisiva sobre a importância das considerações locais sobre os direitos de reconhecimento, não era sem algum embaraço que eu confessava

⁸ O INCRA mantém um cadastro declaratório de imóveis rurais, que deve ser atualizado periodicamente para que os detentores dos imóveis possam acessar uma série de políticas e programas de crédito direcionados à agricultura familiar, por exemplo. Expressões como *pagar o INCRA* ou *acertar o INCRA*, muito empregadas nestes contextos, se referem à regularização dessa situação cadastral. É muito comum que os recibos e as cópias das certidões cadastrais do INCRA, mesmo sendo documentos com efeito apenas declaratório, sejam guardados pelos moradores junto com toda a *papelada* referente a seus sítios (transcrições e matrículas, contratos de compra e venda, etc), e empregados como atestados da antiguidade ou da legitimidade de suas posses.

que meu trabalho tinha pouco a oferecer, em termos práticos, em troca da hospitalidade, da paciência e dos conhecimentos que me eram ofertados pelos meus interlocutores.

Não obstante, mantenho a convicção de que as elaborações locais dos agentes sobre os significados do reconhecimento e de seus *direitos* são instrumentos potencialmente enriquecedores para a compreensão das dinâmicas locais que permeiam esses processos. No que revelam sobre a heterogeneidade das comunidades, suas diferenças, tensões e disputas, essas elaborações dão acesso a uma compreensão mais acurada das eventuais situações em que as configurações dos grupos assumem formas não previstas pelos enunciados legais nos contextos de reconhecimento. O olhar etnográfico sobre essa diversidade de significados pode abrir outras chaves de compreensão dessas dinâmicas para o Estado e suas agências, que não se reduzam à percepção unívoca das dissonâncias locais como anomalias que devem ser (re)mediadas, mas que permitam também discutir e elaborar novas e expansivas interpretações sobre o reconhecimento e seus direitos.

Uma última palavra sobre o campo. Após muitas hesitações e reflexões a respeito, adota-se como estratégia expositiva, sempre que possível, omitir o nome dos interlocutores relatados e citados na pesquisa, ainda que se procure descrevê-los suficientemente para contextualizar suas falas e posições. Mas esta omissão se torna mais difícil no caso de personagens mais recorrentes ao longo do texto, como as *lideranças* das diferentes comunidades. Ocasionalmente, a exposição é ilustrada também por fontes e depoimentos dados por algumas dessas lideranças em outros contextos (ver nota 6). Nesses casos, optou-se por empregar seus nomes próprios. Foram mantidos ainda os nomes próprios ou nomes de famílias citados em documentos históricos e jornalísticos empregados ao longo do trabalho. Empregar estes nomes na escrita etnográfica pareceu uma opção válida (e em certa medida análoga ao que se tem como praxe nos laudos, relatórios e processos de reconhecimento) em um contexto em que, afinal, as narrativas dos agentes expressam, sob diferentes formas, suas legítimas demandas pelo reconhecimento de seus direitos e de suas identidades. É fato que as tramas situadas pela etnografia podem ser atravessadas por determinadas *questões*, e que os contextos rurais de pequenos municípios, como Cananéia, se dão a conhecer por uma dimensão pública (cf. Comerford, 2003:22;30-2), que a todo tempo mobiliza e repõe dinamicamente as relações entre pessoas e famílias, nos meandros de cada comunidade. A exposição etnográfica foi pensada em função dos temas e das questões que também são razoavelmente articulados e conhecidos nesta dimensão pública, por um circuito mais amplo

de atores (ainda que, evidentemente, essa impressão possa não ser consensual). Em um contexto como este, adotar nomes fictícios para pessoas ou comunidades não impediria que os próprios agentes rapidamente se reconhecessem nas tramas relatadas. De modo análogo, uma descontextualização mais ampla, que se aplicasse, por exemplo, aos nomes das comunidades, do município ou da região, levaria à perda de alicerces etnográficos importantes para a discussão almejada pela pesquisa. Daí a opção por também não criar nomes fictícios para as comunidades e localidades, cujas processos históricos e territoriais peculiares são cruciais para a discussão aqui proposta. Evidentemente, qualquer que seja a estratégia empregada para tentar administrar estas questões, é de total responsabilidade do pesquisador arcar com as escolhas expositivas adotadas e suas eventuais decorrências (cf. Marques, 2002:438; Goldman, 2006:45-7).

*

A tese está estruturada em quatro capítulos. Em uma mirada retrospectiva sobre a maneira como foram construídos e delimitados, é possível perceber uma certa analogia entre a trajetória que percorri, desde minha atuação como agente estatal até a elaboração da pesquisa, e a própria disposição temática de cada seção do trabalho. Do primeiro ao derradeiro capítulo, o percurso analítico da tese, partindo da consideração dos sentidos mais “centrais” e predominantes nos enunciados legais do reconhecimento de *quilombolas* e *tradicionais*, progressivamente se move em direção às suas variadas e disputadas formas locais de significação, por meio dos investimentos etnográficos da pesquisa. De certo modo, a sequência dos capítulos também está atrelada aos diferentes planos ou dimensões que, revelados pelas narrativas dos agentes, parecem pertinentes e relevantes para situar os significados elaborados em torno das *lutas* e dos direitos de reconhecimento.

A primeira dessas dimensões é aquela a que chamo de “normativo-conceitual”, e que é explanada no primeiro capítulo. Essa seção de abertura do trabalho é desenvolvida a partir de um duplo registro. Por um lado, o capítulo se dedica ao exame da inscrição dos direitos de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos e tradicionais nos dispositivos legais. Examino, sobretudo, as disputas em torno da regulamentação do dispositivo constitucional que inaugura os direitos territoriais quilombolas, mobilizadas a partir de

diferentes genealogias e paradigmas acionados em um amplo contexto de ressemantização do quilombo (cf. Arruti, 2006; Figueiredo, 2011), cujas resultantes conferem aos enunciados do *direito quilombola* os seus sentidos predominantes. Compreender esses sentidos é uma etapa essencial do percurso analítico, à medida que permite perceber de que modo as proposições legais do direito de reconhecimento são refletidas ou refratadas nas perspectivas locais.

Paralelamente, nesse capítulo também proponho uma discussão teórica que, partindo do conjunto de referenciais do campo antropológico acionados no processo de formatação normativo-conceitual dos quilombos contemporâneos e de seus direitos, intenta explicitar o lugar teórico e metodológico desta pesquisa, marcando suas aproximações e afastamentos em relação a algumas das principais contribuições deste campo de conhecimento.

O segundo capítulo propõe uma digressão histórica, de modo a recapitular as linhas gerais dos processos de povoamento e territorialização dos bairros rurais da Baixada do Ribeira e, especificamente de Cananéia, à luz de fontes historiográficas e de elaborações provenientes das narrativas locais. Ainda que esta etapa do trabalho constitua um preâmbulo, talvez excessivamente longo, à apresentação propriamente etnográfica, há dois objetivos importantes para a exposição que se pretende cumprir por via dessa análise histórica. O primeiro deles é tentar elucidar a heterogeneidade que permeia as relações territoriais e sociais na base da formação das atuais comunidades da porção continental de Cananéia, na qual estão imbricados grupos de origens diversas (escravos fugidos, libertos, colonos estrangeiros), tipificados na literatura histórica e antropológica a partir de variadas categorias sociais (*capuavas*, *caboclos*, *caiçaras*). Esta base social heterogênea é relevante, pois assenta as disposições que permitem, do ponto de vista local, múltiplas possibilidades de agenciamento e movimentação entre as identidades e políticas de reconhecimento contemporâneas, em contraposição aos sentidos unívocos implicados na instrumentalização legal das identidades étnicas. Esse exame histórico tem ainda um segundo intuito expositivo, que se refere ao modo como as narrativas locais situam no *antes tempo* as relações e valores essenciais à *boa vida* (disponibilidade de terras para apossamento; autonomia produtiva conferida pela *liberdade para trabalhar* nas roças e *capovas* familiares; prevalência dos aspectos solidários nas relações de parentesco e vizinhança) que, em alguma medida, as *lutas* contemporâneas por reconhecimento procuram restaurar e atualizar.

O escopo propriamente etnográfico do trabalho é apresentado a partir do terceiro capítulo. Nessa seção, as narrativas e experiências dos interlocutores são empregadas para

situar os eventos históricos que, a partir da segunda metade do século anterior, transformam sensivelmente a paisagem territorial dos bairros rurais de Cananéia, instaurando conflitos com os *grileiros* e com o *meio-ambiente*. Em meio a essas transformações, os grupos locais logram estender suas redes de relações e *parcerias* a outros agentes, perfazendo as condições para que suas experiências coletivas de desrespeito (cf. Honneth, 2003) sejam elaboradas como demandas por reconhecimento. Nesse processo, algumas agências de mediação (cf. Montero, 2006a, 2006b; Montero et al., 2012) ligadas a setores progressistas da Igreja Católica desempenham importante papel, buscando inscrever as experiências locais de conflito em formas mais gerais de *luta* e mobilização pelo *direito quilombola*. Os sentidos mobilizados por esses agentes permeiam a passagem dos bairros rurais às *comunidades*, enquanto agentes políticos coletivos, configurados para representar publicamente suas demandas. Novamente, tomo as narrativas dos agentes sobre esses processos para analisar as distintas formas de inscrição dos grupos nesse campo de mediação e na adesão às categorias de reconhecimento. Suas percepções e reflexões sobre os novos direitos põem em discussão os modos de atualização de um *ethos* camponês regional (Paoliello, 1998, 2009) em face das relações territoriais locais, equacionando de modos variados os direitos de herança específicos dos sítios e a nova prerrogativa do direito coletivo e comunitário ao território.

Da dimensão “normativo-conceitual”, passando pela contextualização histórica e pelas relações de mediação que participam da configuração dos sentidos da *luta* das comunidades pelo reconhecimento, chega-se, no quarto capítulo, ao plano da sociabilidade local. A proposta da última seção do trabalho é examinar algumas das formas pelas quais as mobilizações das comunidades por direitos e as tramas relacionais dos agentes locais se interferem reciprocamente, suscitando modulações específicas para as *lutas* e os significados elaborados pelos agentes em relação aos direitos em disputa. Tal qual percebidos pelos agentes no campo, os embates por reconhecimento não podem ser inteiramente desvinculados do tênue e dinâmico estado das relações locais, de seus enlaces de solidariedade mas também de seus componentes agonísticos – enfim, do constante jogo cruzado de avaliação das ações e reputações dos agentes (cf. Comerford, 2003) e seus efeitos no cenário das reivindicações coletivas de uma comunidade.

Assim, a análise etnográfica procura traçar algumas considerações sobre temas como: os modos de *participação* das famílias nas comunidades, suas aproximações e afastamentos; os limites de pertencimento desenhados para os *parentes de fora* e suas controvérsias; as

avaliações quanto ao papel desempenhado pelas *lideranças* e ao grau de *união* de cada comunidade; as problemáticas imbricações entre o comunitário, o familiar e a *política* na condução cotidiana das associações. Tais temas são elencados de modo a ilustrar, em cada comunidade, algumas das formas de passagem entre as dinâmicas da sociabilidade cotidiana e as configurações específicas assumidas pelas demandas coletivas por direitos. Tal qual capturados pela etnografia, na interlocução com os agentes locais, os significados atrelados aos direitos de reconhecimento parecem indissociáveis desses dois planos de consideração moral dos agentes, que a análise procura conciliar: de um lado, as experiências compartilhadas de *desrespeito* que suscitam a agência coletiva das comunidades; de outro, o estado sempre tênue e dinâmico da economia local do *respeito* (ibid.), conformado pelas relações que podem aproximar ou afastar pessoas e famílias em relação à comunidade e suas *lutas*.

Ao final deste percurso analítico, as considerações finais procuram reatar algumas conexões entre estes variados significados locais e a dimensão normativa e política dos direitos voltados às comunidades quilombolas e tradicionais. Mais do que suscitar conclusões assertivas, o conjunto multifacetado de disputas, elaborações e interpretações dos direitos que emana do cenário etnográfico recortado por esta pesquisa parece impor indagações e reflexões sobre a necessária abertura dos dispositivos legais a formas cada vez mais abrangentes e expansivas de reconhecimento.

CAPÍTULO 1

DA DIMENSÃO NORMATIVO-CONCEITUAL AOS SIGNIFICADOS LOCAIS: O QUE SE FAZ DO DIREITO AO RECONHECIMENTO?

Este capítulo de abertura tem por objetivo expor as questões e indagações iniciais que, desdobradas em novos problemas a partir de incorporações bibliográficas e dos aportes etnográficos, definiram os percursos temáticos e teóricos da pesquisa.

Nosso ponto de partida é um exame dos direitos de reconhecimento, suas regulações, normatizações e categorias. Os processos sociais, políticos e acadêmicos que conferem sentidos específicos aos *direitos quilombolas* e dos demais povos tradicionais nos dispositivos legais, compreendem uma das dimensões implicadas na significação destes direitos no cotidiano e nas mobilizações sociais das comunidades rurais. Partindo de uma análise dos processos e genealogias (cf. Arruti, 2006) que permeiam a instituição destas formas e modalidades normativo-conceituais do reconhecimento procuramos situar e explicar o lugar teórico-metodológico a partir do qual este trabalho busca contribuir para os debates contemporâneos da antropologia em torno dos direitos de reconhecimento.

Como procuramos pontuar na introdução, a pesquisa etnográfica se realizou entre quatro *comunidades*⁹ rurais da porção continental de Cananéia – Mandira, Ex-Colônia, Santa Maria e Taquari – que, ao longo de cerca de duas décadas, vêm constituindo, com graus variados de mobilização e sucesso, uma gama de reivindicações ao Estado, relativas a seus direitos territoriais e ambientais. Nessa trajetória, estes grupos também vêm postulando seu reconhecimento, alternativamente, como “comunidades remanescentes de quilombos” e/ou “comunidades tradicionais”, e, assim, buscando acionar os dispositivos legais correlatos a essas categorias identitárias no campo jurídico brasileiro. Antes que possamos nos voltar à análise etnográfica dos significados atribuídos a estes processos de reivindicação de direitos no plano local, julgamos essencial compreender como se desenrolam, na esfera administrativa e legal, as elaborações de regulações específicas para as formas de reivindicação e acesso a tais identidades e direitos e quanto à representação legal de seus sujeitos.

⁹ Os significados específicos atrelados à noção de *comunidade* no contexto etnográfico serão analisados mais detidamente no terceiro capítulo deste trabalho.

No desenrolar desses processos identitários, nos quais vão sendo constituídos tanto os sujeitos de direito como as categorias de nomeação juridicamente reconhecidas, é possível perceber que os atores locais refletem ativamente sobre os novos imperativos que acompanham os direitos de reconhecimento, atribuindo-lhes significados específicos e variados, que nem sempre são consonantes com aqueles estipulados no curso de sua elaboração normativa pelos operadores clássicos do direito. Assim, os significados assumidos por tais direitos para os seus sujeitos emanam não apenas do plano da lei propriamente dito, mas também de outras dimensões de significação: as lógicas práticas que norteiam a produção e a reprodução histórica das relações territoriais dos grupos sociais; as transformações que engendram as demandas coletivas pelos direitos, mobilizadas a partir de alianças, redes e *parcerias* que agenciam os seus modos de inscrição e representação pública; e, não menos importante, os predicados morais e as estratégias que permeiam a sociabilidade local dos agentes, cuja dinâmica influte diretamente sobre as formas coletivas de *luta* e mobilização, aproximando ou afastando pessoas, famílias e *comunidades*. Todas estas dimensões atravessam, em alguma medida, os significados que os direitos de reconhecimento podem assumir para os atores locais. Por meio de suas experiências particulares, estes agentes podem constituir percepções específicas e não consensuais acerca do aparato legal e de noções como *direitos* e *justiça* (Schritzmeyer, 2012).

Em linhas gerais, portanto, pressupõe-se que tais processos, que sob a linguagem do direito são nominados como atos de “reconhecimento” (de identidades e de territórios), se constituem, principalmente, em eventos potencialmente *transformadores* de domínios sociais, que motivam a produção de significados particulares sobre o direito, na mesma medida em que suscitam o reposicionamento dinâmico de sentidos constituídos localmente sobre a terra, o parentesco, as atividades produtivas, as formas de organização, entre outros aspectos da vida social. Tal potencial de transformação emerge de forma ainda mais evidente quando se observa que as formas assumidas pelos direitos de reconhecimento presumem novos regramentos e modelos de representação política e controle territorial, que podem tensionar as relações sociais e territoriais historicamente praticadas e constituídas em uma dada localidade.

Deste modo, em que pese a pretensão generalizante da norma, a manifestação local do direito e de suas instâncias pode reverberar de modos bem particulares; seus significados e apropriações podem variar não apenas entre diferentes coletividades, mas também através dos grupos, dentro de uma mesma *família* ou *comunidade*. Direitos territoriais ou ambientais,

pressupostos como coletivos, por exemplo, são passíveis de apropriações e percepções específicas, a partir das diferentes perspectivas e posições dos atores.

O que se propõe, portanto, é tomar o reconhecimento jurídico-administrativo de identidades não como ponto de chegada – um feliz encontro entre o direito e um domínio social moldado à sua forma e semelhança –, mas, antes, como propulsor de um processo transformador, o qual é permeado por diferentes significados que emanam das práticas, discursos e reflexões dos envolvidos nas mobilizações sociais e reivindicações territoriais; diferentes formas nativas, portanto, de perceber e conferir sentido aos seus *direitos*.

Não se trata aqui, ressalte-se, de negar que o direito seja capaz de nominar objetos e produzi-los a partir dessa categorização, como já se sugeriu amplamente no campo teórico. Antes, o que se objetiva é complementar tal abordagem, tentando sublinhar, a partir de uma perspectiva algo distinta, o que estes sujeitos nominados fazem do direito, não apenas em suas representações mais evidentes, no bojo dos processos de reivindicações identitárias e territoriais, mas também a partir de práticas e narrativas que permeiam a vida social e cotidiana, permitindo entrever que nem tudo o que os atores fazem e pensam sobre o direito opera como uma reflexão unidirecional dos atos de nomeação.

Para precisar os termos em que se dão estas divergências e dissonâncias de significação, parece-nos fundamental, antes que nos voltemos à dimensão propriamente etnográfica dos interlocutores da pesquisa, observando os processos políticos de instituição destes direitos, os conceitos e sentidos implicados nas suas regulamentações legais e administrativas, a que chamamos aqui de “dimensão normativo-conceitual” dos direitos de reconhecimento de *quilombolas* e *tradicionais* em seu estágio atual no Brasil. Assim, os debates apresentados nas páginas seguintes circundam aspectos tanto contextuais como conceituais da constituição desses direitos, nos quais se imbricam os investimentos sociais, políticos, institucionais e acadêmicos sobre o sentido das políticas de reconhecimento e suas categorias.

No percurso analítico que segue, portanto, propomos apresentar uma síntese do trajeto histórico e político de inscrição das políticas de reconhecimento no direito brasileiro e sua regulamentação. Em seguida, será estabelecido um diálogo com algumas das principais contribuições teóricas da antropologia que se dedicam a este campo, de modo a delinear com maior clareza a proposta aqui desenhada. Buscamos constituir o lugar e a perspectiva da pesquisa a partir de aproximações e afastamentos em relação a trabalhos que abrangem os

temas das identidades étnicas, dos territórios, do direito e dos processos políticos, à luz das dinâmicas desencadeadas pela gênese das categorias “remanescentes de quilombo” e “populações tradicionais” no cenário social e jurídico brasileiro. Ainda que não se trate de empreender uma revisão bibliográfica exaustiva de todos estes temas, é por meio da inspiração e do diálogo com alguns trabalhos e caminhos teóricos destacados dessa produção que esperamos situar adequadamente as questões que norteiam a pesquisa etnográfica apresentada nos capítulos posteriores.

Antes, porém, buscaremos situar brevemente alguns dos temas e debates que constituíram os estudos antropológicos do direito, e particularmente sua conformação específica na antropologia brasileira. Em particular, interessa para os propósitos da exposição observar as relações e aproximações travadas entre o direito e o conhecimento antropológico a partir do contexto da redemocratização política do Brasil e do processo constituinte. Trata-se, como bem se sabe, de um período de ampla mobilização social em torno da garantia de novos direitos para diferentes classes e setores sociais. Naquele momento, a militância articulada de indígenas e antropólogos, por exemplo, foi decisiva para consagrar direitos de demarcação de terras na nascente constituição (ver, por exemplo, Ramos, 1998). No caso dos “remanescentes de quilombos”, a participação dos antropólogos se faria sentir principalmente nos anos seguintes à promulgação da constituição de 1988: se a categoria foi enunciada de forma vaga e imprecisa – quase acidental – no texto constitucional, no período que se seguiu os antropólogos, cumprindo seu desiderato como “especialistas da cultura”, contribuiriam decisivamente nos debates públicos que procuravam traçar seu sentido e sua definição, em conjunto com os operadores do direito e os grupos e movimentos sociais que viriam posteriormente reivindicar a identidade *quilombola*.

Ao final desse percurso, e através da proposição de uma reaproximação teórico-metodológica entre temas e abordagens transversais aos “campos” disciplinares da antropologia da política e da antropologia do direito, espera-se apontar adequadamente as questões centrais, as contribuições teóricas e as perspectivas analíticas que informarão a pesquisa etnográfica desenrolada nos capítulos subsequentes.

1.1 - Antropologia e direito: debates fundantes

Em um famoso artigo, Clifford Geertz sugere que as aproximações entre o direito e a antropologia sejam articuladas de modo a permitir “formular as questões morais, políticas e intelectuais que são importantes para ambos” (Geertz, 1997:253). De certo modo, alguns exemplos mostram que os problemas que intercalam estes dois campos de conhecimento têm pautado a antropologia desde seu nascedouro: muitos dos mais importantes marcos teóricos e temáticos da disciplina antropológica tangenciam ou abordam diretamente as relações entre o direito e os grupos sociais, formulando distintas elaborações para as questões aludidas por Geertz.

Por exemplo, as indagações investigativas relativas ao “direito primitivo” e aos modos de resolução de conflitos em “sociedades primitivas” são temas presentes desde a origem da antropologia, na sua própria constituição como uma disciplina autônoma no campo das grandes ciências do século XIX. Nesse período, predomina na reflexão etnológica concepção das sociedades como domínio da ordem e da regra, que constrange e condiciona os comportamentos individuais (cf. Marques, 2007:10). Também a esse respeito, Kuper (2008) nos lembra que boa parte dos antropólogos evolucionistas eram juristas de formação. Obras como *Ancient law*, de H. Maine e *Ancient society*, de L. H. Morgan, levantam questões que procuram elucidar as fronteiras e passagens entre formas de organização social ditas “primitivas”, centradas no domínio do parentesco e das relações pessoais (a *societas* de Morgan), para formas de organização fundadas no território e na propriedade, nas quais as relações são mediadas pelo direito e pela política, culminando no Estado (a *civitas*). Em um registro bem mais contemporâneo, Pierre Clastres reafirma a importância central assumida por esta distinção, ao pontuar que é o fenômeno do surgimento do Estado e seus processos correlatos – a autonomização da economia em relação à política, a emergência de relações de comando e dominação e, pode-se acrescentar, o surgimento de um *corpus* de leis – que “realizou a grande divisão tipológica entre selvagens e civilizados” (Clastres, 1974:140), cabendo à nascente ciência antropológica desvendar os modos de funcionamento das sociedades sem – ou contra – o Estado.

Outro exemplo de profícua aproximação da antropologia com o direito é dado pela obra seminal de Marcel Mauss (2003). Mais precisamente, dois de seus mais importantes trabalhos – o *Ensaio sobre a dádiva* e *A noção de pessoa, a noção de “eu”* investigam de

modo aprofundado as disposições e o “valor sociológico” dos chamados direitos antigos – como o direito romano, o germânico, o hindu, entre outros – e permitem a Mauss explorar concepções essenciais, tais como a obrigatoriedade das prestações, a personalidade e os vínculos pessoais das coisas, que relativizam a partição moderna entre direito real e pessoal (no *Ensaio sobre a dádiva*), ou ainda explicitam as dimensões da constituição jurídico-moral da pessoa (em *A noção de pessoa*).

Para além da menção a esses exemplos ilustrativos, é interessante notar as similaridades das questões e debates que, décadas depois de Morgan e alguns anos depois de Mauss, demarcam a construção de dois “subcampos” disciplinares correlatos: a antropologia da política e a antropologia do direito. Ambas as tradições de estudos estão ancoradas, sobretudo, na antropologia britânica da primeira metade do século XX, e seus temas de interesse e premissas teóricas iniciais são convergentes, quando não sobrepostos. Sem dúvida, essa convergência não é acidental, já que advém de um conjunto de etnografias realizadas entre povos e grupos sociais então sob colonização do império britânico – especialmente na África –, “onde o sistema estatal exportado pela metrópole convive com sistemas jurídicos tribais igualmente reconhecidos pelo Estado, ainda que com *status* e abrangência diferenciados (Cardoso de Oliveira 2010:459). Assim, ao tomar como um de seus temas a análise desses sistemas consuetudinários e sua relação com as formas locais de organização social e política, é a tradição estrutural-funcionalista britânica que consolida tanto o direito como a política enquanto domínios relativamente autônomos de estudo sistemático dentro da disciplina antropológica.

No âmbito do que podemos chamar de antropologia política, a colaboração entre Meyer Fortes e Evans-Pritchard inaugura, no início da década de 1940, uma ampla e influente agenda de pesquisa sobre os “sistemas políticos africanos”. Desde suas preocupações fundantes, como as distinções e passagens entre sistemas caracterizados por uma governança centralizada e aqueles em que a autoridade se exercia pelas vias dos sistemas de linhagem e parentesco, a agenda temática inaugurada por esses trabalhos tem desdobramentos que podem ser estendidos por um vasto espectro da teoria, inclusive a partir de autores que buscaram rever algumas das premissas estrutural-funcionalistas, como, por exemplo, o conjunto de produções subsequentes voltado ao estudo das mudanças sociais na África Central, que marcou importantes contribuições teóricas e metodológicas ao estudo da política, por meio

das “teorias da ação” e do aprofundamento de conceitos como redes sociais, análise situacional, ação social, entre outros (cf. Feldman Bianco, 2010)¹⁰.

Por sua vez, o prenúncio de uma antropologia do direito pode ser localizado ainda mais cedo, com o sucinto estudo de Malinowski sobre a “lei primitiva” dos trobriandeses (2003), publicado em 1926. Aqui, Malinowski emprega o material obtido em sua paradigmática pesquisa etnográfica para rebater as premissas evolucionistas que ainda envolviam muitas das teses sobre o “selvagem” e seus costumes. As sociedades primitivas eram pensadas, até então, enquanto domínios desprovidos de qualquer ordem ou, ao contrário, como sistemas de coerção total impostos pelos costumes sobre os indivíduos. Pela observação e análise de situações cotidianas, Malinowski intenta libertar os “selvagens” destas amarras, introduzindo os interesses individuais e os mecanismos de reciprocidade como variáveis operantes no domínio dos costumes e na resolução de conflitos. Ao mesmo tempo, Malinowski intenta circunscrever o campo de fatos e normas sociais que corresponderiam, para os trobriandeses, ao direito civil moderno:

Existem (...) regras compulsórias que controlam a maioria dos aspectos da vida tribal, que regulam as relações pessoais entre os parentes, os homens do clã e os homens da tribo, assentam as relações econômicas, o exercício do poder e da magia, o *status* do marido, da mulher e de suas respectivas famílias. Essas são as regras de uma comunidade melanésia que correspondem à nossa lei civil (Malinowski, 2003:55).

No intuito de explorar ou estabelecer correspondências entre os códigos e costumes nativos, de um lado, e o domínio da lei na sociedade ocidental moderna, de outro, Malinowski prenuncia os termos de um debate que, a partir da década de 1950, marcaria a consolidação do campo da antropologia do direito, com etnografias clássicas como a de Max Gluckman sobre os Barotse (1955) e de Paul Bohannan sobre os Tiv (1968). O enfoque destes autores, e seu débito em relação às questões que permeavam a abordagem de Malinowski, é sublinhado, por

¹⁰ O conjunto de atores e debates que perfazem este campo é por demais amplo para ser reconstituído nos limites desta apresentação; a coletânea organizada por Bela Feldman Bianco (2010) confere uma visão de conjunto a estas diferentes contribuições, aglutinadas por sua perspectiva comum de reformular o legado teórico estrutural-funcionalista, desenvolvido junto a sociedades tradicionais, para o estudo de sociedades contemporâneas em contextos de mudança. Especificamente, o conceito de “rede social”, elaborado por autores como Barnes, Boissevain e Vincent, e empregado por Renata Paoliello (2009) para o contexto do Vale do Ribeira, será retomado pontualmente adiante, no âmbito da análise etnográfica.

exemplo, por Shelton Davis em seu comentário introdutório ao debate entre Gluckmann e Bohannan. Segundo Davis, nestes trabalhos

a atenção está focalizada no direito enquanto categoria, regra e código. Seu ponto de partida é o direito como uma forma específica de ideologia social; uma linguagem através da qual as sociedades culturalmente expressam conceitos de direitos e deveres legais entre os homens (Davis, 1973:10).

Entre os temas primevos na construção desse campo antropológico, portanto, situava-se a preocupação de localizar um domínio específico de práticas, normas ou discursos, potencialmente verificável em qualquer sociedade, que poderia ser compreendido como um campo ou domínio analítico isolável, passível de comparação com outros domínios correspondentes em diferentes sociedades. A preocupação com a adequada “tradução” das categorias nativas aos termos do direito ocidental moderno, aliás, está no centro do debate entre Gluckman e Bohannan: enquanto o primeiro tenta reduzir a termo as categorias nativas Barotse, empregando as noções de “dívida” e “contrato” em busca de uma análise comparativa, Bohannan insiste na especificidade dos conceitos Tiv e na impossibilidade de submetê-las a uma imediata tradução a termos correspondentes do direito ocidental. Como propõe sinteticamente Davis, “Gluckman está interessado em estabelecer o que é sociologicamente geral nas sociedades tribais; Bohannan, ao contrário, está preocupado com aquilo que é culturalmente específico aos Tiv” (Davis, 1973:16).

As questões etnográficas levantadas por esses autores exemplificam a sobreposição dos temas do direito e da política na tradição antropológica britânica. Não apenas coincidentes na busca dos fenômenos sociais que deveriam ser apropriadamente tomados como seus objetos, esses dois subcampos viram-se, muitas vezes, sobrepostos ou imbricados. É este o caso, também, das análises de Edmund Leach sobre a Alta Birmânia.

Leach estabeleceu contrapontos importantes a algumas tendências então dominantes no estrutural-funcionalismo britânico: primeiro, procurou se afastar das concepções e análises que davam a entender que “os sistemas sociais são naturalmente dotados de um equilíbrio (...) [E]ssa aparência é uma ilusão” (Leach, 1996:53). E, segundo, Leach se afastou da concepção que tomava as “estruturas” ou “sistemas” como fatos concretos e verificáveis no nível das práticas e relações sociais, buscando antes compreendê-las no nível dos conceitos e categorias nativas, aproximando-se de uma concepção “mentalista” da estrutura social:

não encaro os sistemas sociais como uma realidade natural. A meu ver, os fatos da etnografia e da história só podem *parecer* estar ordenados de um modo sistemático se lhes impusermos uma ficção do pensamento. (...) Mas nesse caso o *sistema* é uma questão de relações entre conceitos, e não de relações ‘realmente existentes’ dentro dos dados fatuais brutos, como sustentam persistentemente Radcliffe-Brown e alguns de seus discípulos (ibid.:54).

Assim, Leach apontava para o duplo aspecto do sistema de categorias birmanesas, capaz tanto de “ordenar intelectualmente as relações sociais” como de funcionar enquanto “um idioma criado para os propósitos de ação” (cf. Davis, 1973:17), o que certamente colocava novos problemas às abordagens dedicadas à tradução das categorias nativas ao idioma do direito ocidental. O aspecto reflexivo das categorias abordadas por Leach permite analisá-las não apenas em seus aspectos morfológicos, mas principalmente como um “conjunto de ideias sobre a distribuição de poderes entre pessoas e grupos de pessoas”, formuladas e manejadas pelos agentes sociais no curso de suas relações concretas (Leach, 1996:68). Essas duas perspectivas são reunidas por Leach na noção de estratégia, que se refere às tentativas práticas dos atores de mobilizar e manipular um conjunto de regras sociais conflitantes de acordo com suas posições, relações e interesses.

As formulações de Leach estabelecem aportes relevantes para a proposta teórico-metodológica que buscamos construir sobre os direitos de reconhecimento dos remanescentes de quilombos e populações tradicionais abarcados pela pesquisa. Ao endossar o aspecto lógico (antes que morfológico) da estrutura social e, principalmente, das categorias estrategicamente manejadas pelos sujeitos, Leach nos provoca, de certo modo, a “reconhecer a dimensão reflexiva e – por que não? – teórica das próprias representações sociais” (Goldman, 2006:37-8) construídas pelos interlocutores da pesquisa. Pensada enquanto uma proposição epistemológica, ela pode ser retida como uma primeira colaboração à nossa tentativa de construção de uma abordagem que busca capturar e “levar a sério” os significados, as práticas e os discursos dos agentes sobre as categorias do direito que, sob a forma de instâncias legalmente previstas, passam a incidir sobre seu universo social.

Retomaremos adiante a discussão sobre as significações nativas acerca do direito. Antes, contudo, cabe observar brevemente alguns desdobramentos posteriores da antropologia do direito e da antropologia política que foram especialmente relevantes para a forma pela qual estes campos se constituíram no Brasil, influenciando, inclusive, a prática política e o

engajamento de muitos antropólogos brasileiros que na seara das políticas de reconhecimento e nos debates que marcaram a emergência de novas identidades e sujeitos de direito.

1.2 - Etnicidade, contato e direitos: o campo brasileiro

Se o contexto dos regimes coloniais do início do século XX forneceu o material para os trabalhos inaugurais dos subcampos disciplinares da antropologia do direito e da política, os movimentos e levantes populares pela derrubada desses regimes, nas décadas seguintes, suscitaram a emergência de novas propostas de análise e enfoques teóricos do campo. Ganham força os questionamentos à tendência geral do estrutural-funcionalismo de considerar os grupos estudados como totalidades analíticas. Em contraposição a tal enfoque, autores como Georges Balandier propunham que se tomasse a “situação colonial” como o objeto central das análises antropológicas: nesta abordagem, é nas relações entre colônia e metrópole que se procura caracterizar sistemas e estruturas, e não nas relações sociais nativas, isoladamente. Tal perspectiva reposiciona, assim, o lugar e o objeto da análise antropológica sobre os mecanismos de poder e de controle social: os grupos sob o jugo colonial não são considerados somente a partir de suas instituições próprias e dimensões “internas”, mas sempre em função das relações de poder e dominação operadas pelo processo de colonização.

A perspectiva teórica centrada na “situação colonial” teve considerável impacto sobre a antropologia brasileira, onde sua influência se consolidou especialmente por meio dos chamados “estudos do contato” entre a sociedade nacional e os povos indígenas.

Quando a movimentação política contra a dominação colonial tomou conta do ambiente intelectual nos anos 1950, produziu-se uma crise do enfoque antropológico centrado no parentesco e sistemas políticos; os estudiosos, sobretudo os baseados fora da Grã-Bretanha, se tornaram mais atentos aos contextos locais e procuraram ampliar suas lentes de modo a colocar a questão das relações das sociedades ‘tradicionais’ com o colonialismo. Foi este tipo de enquadramento que deu forma à antropologia política tal como ela começa a esboçar-se como campo disciplinar próprio no Brasil (Montero et al., 2012: 157).

Entre seu amplo leque de estudos, o legado mais conhecido e explorado desta antropologia política do contato, no Brasil, provavelmente seja a teoria da “fricção

interétnica”, desenvolvida na obra de Roberto Cardoso de Oliveira (1964, 1976). Por meio desse conceito, Cardoso de Oliveira introduz no campo da antropologia brasileira a concepção sistêmica de Balandier sobre as relações entre sociedades tribais e o seu invólucro colonial, atrelada ao conceito de “grupos étnicos”, prenunciando uma referência essencial que se consolidaria por meio da obra de Fredrik Barth (1969).

Não aludimos aqui à teoria da fricção interétnica com o objetivo de depurá-la exaustivamente ou de resgatar todo o leque de críticas dirigidas ao conceito¹¹. Antes, trata-se de perceber como a afiliação expressiva de muitos dos antropólogos brasileiros à temática do contato foi usualmente acompanhada do seu engajamento político e da denúncia aos efeitos disruptivos da ação do Estado sobre os povos indígenas. Os “estudos do contato”, essa maciça agenda da antropologia brasileira (especialmente nas décadas de 1960 e 1970) já foi definida (em que pesem vozes contrárias), como a marca característica do “estilo” de antropologia feita no Brasil (Ramos, 1990:21; 1998). Também já foi descrita como “uma produção subsidiária e engajada dos etnólogos envolvidos com os temas ‘clássicos’ da etnologia” (Montero et al., 2012:161). Tal engajamento, sublinha outro autor, “não depende de opções teóricas: tanto ‘estruturalistas’ como ‘materialistas’ integram um campo de ativismo que se interliga com a ação jurídica” (Almeida, 2003:12).

A observação posta por Mauro Almeida permite contextualizar a ampla mobilização social e intelectual, na qual os antropólogos tiveram papel bastante ativo, que acompanhou a reabertura política do Brasil, na década de 1980 e, especialmente, os debates constituintes que resultaram na Constituição da Nova República, em 1988. A forte militância política e acadêmica em torno da inclusão de direitos indígenas na Carta Magna é, talvez, o mais emblemático momento desse engajamento¹², mas certamente não o único. No caso dos remanescentes de quilombos, como veremos, o papel político e intelectual desempenhado por antropólogos também teve importância decisiva – senão na inscrição do direito constitucional aos remanescentes de quilombos, mas sobretudo na interpretação deste conceito legal posteriormente à promulgação da Constituição, abrindo espaço para os desdobramentos políticos e sociais subsequentes.

¹¹ Para uma elaboração crítica em torno da noção de fricção interétnica e dos enfoques “contatualistas” da antropologia no Brasil, ver Viveiros de Castro (1999).

¹² Para uma descrição detalhada da mobilização indígena em torno da Assembleia Constituinte, ver Ramos (1998).

Cabe observar, ainda, que o engajamento político que permeia a produção de tantos antropólogos no Brasil (considere-se ou não este aspecto como um “estilo” característico da antropologia brasileira) também ajuda a compreender o aspecto “diluído” assumido pela análise antropológica do direito no Brasil. Segundo o diagnóstico de Schritzmeyer,

com a Constituição Federal de 1988 e com o surgimento de novos protagonistas no cenário jurídico-político, inclusive dos próprios antropólogos como militantes de causas ligadas a direitos de ‘minorias’ e direitos humanos, multiplicaram-se etnografias voltadas para atores de sistemas de justiça não estatais, embora não necessariamente sob o rótulo de antropologia do direito (Schritzmeyer, 2010:442).

Assim, diferentemente da tradição anglo-saxã, a antropologia do direito praticada no Brasil inicialmente se estabeleceu menos como um subcampo disciplinar específico, mas sobretudo mediante uma ampla e variada produção subsumida em áreas e linhas de pesquisa diversas, tipificadas a partir de seus temas e objetos de análise específicos: gênero, raça, etnias, minorias, direitos humanos, enfim, “trabalhos focados em demandas por direitos e justiça advindas de diversos grupos da sociedade civil organizada, ainda que em relação com o Estado, em tensão com as leis vigentes e em conflito com os agentes da ordem” (ibid.: 442).

De certo modo, a pesquisa aqui desenvolvida também se inscreve neste registro algo “diluído” da antropologia do direito no Brasil, em pelo menos dois aspectos. Primeiro, na medida em que se volta para os significados do direito, mas sublinhando especialmente sua elaboração por agentes situados fora do plano de seus operadores clássicos e códigos escritos; e, segundo, ao propor diálogos teóricos com outros campos do conhecimento antropológico, na tentativa de dar inteligibilidade ao fenômeno da erupção política das identidades étnicas no Brasil pós-redemocratização e suas decorrências.

Tratemos, portanto, desse processo de instauração das políticas de reconhecimento identitário e territorial, a partir do recorte que interessa diretamente aos temas deste trabalho: os trajetos e os meandros simbólicos percorridos pelas noções de “comunidades remanescentes de quilombo” e “povos tradicionais” até a sua elaboração normativo-conceitual, que está na base dos direitos de reconhecimento.

1.3 - Quilombo: gênese da categoria legal

Como toda categoria de classificação de sujeitos sociais, “comunidades remanescentes de quilombo” é um termo que possui uma trajetória e historicidade próprias. No caso dessa categoria, especificamente, é importante considerar os caminhos percorridos desde a acepção histórica da noção de quilombo, passando por sua reelaboração jurídica, no contexto do processo constituinte, e as suas posteriores atualizações e reapropriações por movimentos sociais e coletividades mobilizadas em torno de reivindicações de reconhecimento, regularização ou retomada de territórios. Deve-se considerar ainda, como já sugerimos acima, o importante papel desempenhado por acadêmicos, especialmente antropólogos, que, através de um conjunto de referenciais teóricos, conferiram a esta categoria os aportes simbólicos e significados que definem sua conceituação jurídica e a situam no horizonte político e identitário de inúmeros grupos sociais. A compreensão sociológica do sentido atual dessa categoria, portanto, não pode ser totalmente desvinculada nem da observação de sua gênese e formulação constitucional, nem dos aportes e significações posteriores que permitiram a sua operacionalização enquanto ferramenta de consecução de direitos, processada conjuntamente nas atuais análises de cunho acadêmico e na sua crescente evocação por grupos sociais.

Tome-se, portanto, o ponto de partida da categoria classificatória de “remanescente de quilombo”. O termo adentrou a terminologia jurídica a partir de sua inscrição no enunciado do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, que tem a seguinte redação:

Artigo 68 – Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (Brasil, 1988).

Seguiremos de perto, aqui, as aprofundadas análises de José Maurício Arruti (2006) e André Figueiredo (2011) sobre a gênese desse artigo e sua formulação. Como demonstram ambos os autores, o dispositivo constitucional foi incorporado à Carta Constitucional em meio ao contexto da comemoração do Centenário da Abolição da escravidão no Brasil e da ampla mobilização de diferentes setores sociais pela garantia de direitos constitucionais. Sua redação final acabou sendo considerada, por legisladores e militantes do movimento negro que

participaram da redação do artigo, como algo improvisada e pouco debatida, em meio a incertezas quanto às implicações e desdobramento sociais que poderiam ser disparados pelo dispositivo¹³.

A formulação consolidada no Artigo 68 é oriunda de uma proposta do deputado constituinte Carlos Alberto Caó, formulada em 1987 no âmbito da Comissão de Índios, Negros e Minorias (Arruti 2006:67). Em sua acepção original, a proposição visava assegurar os direitos de titulação de terra e de tombamento dos sítios históricos das “comunidades negras remanescentes de quilombo” (Figueiredo, 2011:42). No bojo das discussões travadas no processo constituinte, e em especial frente às resistências interpostas pela União Democrática Ruralista, a proposta original sofreu ao menos duas alterações importantes. Primeiro, as “comunidades negras remanescentes” deram lugar aos “remanescentes de comunidades” no Artigo 68: além da supressão da referência às comunidades negras, a alteração era uma tentativa de individualizar os sujeitos de direito abarcados pelo enunciado constitucional. Não obstante, essa tentativa não logrou êxito pleno, uma vez que, como veremos, o termo “comunidades remanescentes de quilombos” predomina nas referências derivadas do enunciado constitucional – “em peças normativas, na literatura antropológica, em políticas públicas e pelo movimento social” (ibid.:44). E, em segundo lugar, a proposta original foi separada em dois dispositivos: o tombamento dos sítios históricos dos quilombos foi integrado ao parágrafo 5º do Artigo 216 da Constituição Federal, enquanto os direitos de titulação foram abarcados pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (Arruti, 2006:70).

Segundo Arruti e Figueiredo, um aspecto relevante da elaboração final do Artigo 68 é o fato de que, mesmo entre seus formuladores, havia pouco conhecimento sobre quem seriam os sujeitos de direito concretos que se habilitariam ao dispositivo constitucional. Em que pese a existência, desde meados da década de 1980, de mobilizações localizadas de comunidades negras rurais por direitos fundiários, as comunidades de quilombos enunciadas no artigo

¹³ A partir de considerações dos próprios envolvidos na formulação do Artigo 68, Arruti sugere que

a militância negra na época tinha, de fato, mais dúvidas que certezas com relação ao artigo e o seu texto final teria sido resultado de um esgotamento do tempo e das referências que o movimento dispunha para o debate, mais do que de qualquer consenso. A decisão teria passado, principalmente, pela avaliação de que seria necessário lançar mão do ‘momento propício’, mesmo que não se soubesse ao certo o que se estava fazendo aprovar (Arruti, 2006:68).

constitucional, “quaisquer que fossem os nomes pelos quais se chamavam ou eram chamadas, não haviam organizado suas demandas no plano nacional antes da Constituição de 1988” (Figueiredo, 2011:42). Daí resulta que o Artigo 68, ainda que formalmente elaborado como um ato de reconhecimento jurídico, tenha desencadeado um processo de criação social de efeitos imprevistos pelos seus formuladores. Desde modo, ele ilustra de modo exemplar como, em certos casos, “o direito cria o seu próprio sujeito” (Arruti, 2006:66-7)¹⁴.

É interessante observar que, se a formulação original do direito previsto pelo Artigo 68 é imbuída de um sentido de reparação – ainda que difuso e obscurecido pela ausência de “qualquer definição, no seu texto, quanto ao que sejam os remanescentes e suas terras” (Figueiredo, 2011:44) –, também é bastante evidente a “inspiração histórica e arqueológica” (Arruti, 2006:67) que perpassa a sua elaboração. Como mostra Arruti, o emprego da noção de “quilombo” no seu enunciado não pode ser desvinculado das influências exercidas por um conjunto amplo e diverso de “conversões simbólicas” a que o termo, desde sua acepção histórica, vinha sendo submetido pelo trabalho de historiadores, intelectuais e militantes do movimento negro (ibid.:70-78). A metaforização do quilombo histórico, dotando o conceito de propósitos de ação política, cultural e racial, inspirava-se especialmente na figura prototípica de Zumbi de Palmares, tornado expressão privilegiada da resistência cultural e política dos negros do Brasil. A reapropriação dessas interpretações do quilombo pelo movimento negro atravessavam um campo vasto de referências, passando pela simbologia histórica da resistência escravista, enfatizada em autores como Edson Carneiro (1988) e Clóvis Moura (1972), até a concepção do “quilombismo” como projeto político contemporâneo para a questão racial, elaborada pelo trabalho de Abdias do Nascimento (1980).

Por sua vez, o emprego do termo “remanescente”, na redação do Artigo 68, parece reforçar o atrelamento da elaboração jurídica do quilombo a uma concepção “arqueológica” (Almeida, 2002), “passadista” (Marques, 2009) ou “residual” do termo. Prevalece a visão de que os quilombos contemporâneos seriam portadores de “sobrevivências” ou

¹⁴ Um importante contraponto a este argumento foi apresentado pelo professor Carlos Alexandre Plínio dos Santos (a quem agradeço o comentário) durante a defesa da tese: segundo ele, a elaboração do Artigo 68 foi menos improvisada, e mais densamente embasada por debates do que se costuma reconhecer. Plínio dos Santos mencionou diversas proposições em torno da noção de quilombo que vinham sendo gestadas por intelectuais e militantes desde a década de 1970 e sustentou que os formuladores do artigo sabiam quem eram os sujeitos de direito abarcados pela proposta; o que talvez não imaginassem era a quantidade de mobilizações que seriam disparadas a partir do artigo constitucional.

“reminiscências” concretas, culturais ou materiais, que permitiriam estabelecer uma ligação necessária e inequívoca com sua forma histórica¹⁵. A condição de “remanescentes”, nesse sentido, expressaria “a expectativa de encontrar, nas comunidades atuais, formas atualizadas dos antigos quilombos” (Arruti 2006:81). Tal concepção norteou a prevalência da chave culturalista nas primeiras iniciativas governamentais sobre a temática dos quilombos, no período pós-Constituição, que ficaram a cargo da recém-criada Fundação Cultural Palmares (FCP), entidade ligada ao Ministério da Cultura e destinada, conforme sua lei de constituição, a “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira”¹⁶.

Com efeito, no início da década de 1990, as abordagens iniciais da FCP visando ao atendimento das demandas criadas pela categorização jurídica dos quilombos focaram o problema a partir dos termos dados pelo Artigo 216, e priorizaram a identificação, o inventariamento e o tombamento dos “sítios e populações” abrangidos pelo dispositivo constitucional, em detrimento de qualquer iniciativa fundiária¹⁷. Nesta chave, como afirma Arruti, “a noção historicizante, arqueológica e voltada para a noção de patrimônio histórico ganhava uma franca predominância” (ibid.:83; ver também Marques 2009:348).

Paralelamente a estes desdobramentos iniciais do Artigo 68, contudo, começavam a se configurar também outros debates, elaborações acadêmicas e apropriações sociais em torno do conceito – ou seja, um amplo processo de “captura” do dispositivo constitucional – que investiam sobre a possibilidade de uma interpretação contemporânea do quilombo, desgarrando-o de seus conteúdos meramente historicistas e abarcando as mobilizações

¹⁵ Oportunamente, Arruti também lembra que o termo “remanescente” já fora empregado pelos órgãos indigenistas para caracterizar as primeiras emergências – ou etnogêneses – de comunidades indígenas do Nordeste perante o Estado, nas décadas de 1930 e 1940 (Arruti, 2006:79).

¹⁶ A Fundação Cultural Palmares, como lembra Arruti, absorve em sua origem parte da diretoria da organização não-governamental Conselho Geral do Memorial Zumbi. Essa entidade era, ela mesma, tributária de uma série de debates envolvendo o movimento negro e acadêmicos acerca de temas como o tombamento de sítios históricos e “monumentos negros” (cujo exemplo paradigmático era o sítio do antigo quilombo de Palmares, na Serra da Barriga, em Alagoas). A própria origem e o enquadramento institucional da FCP já apontam, em boa medida, para a “afinidade eletiva” entre o tema do negro e da cultura” (Arruti, 2006:77-8), que permeia a atuação da entidade.

¹⁷ Tal era a perspectiva predominante, por exemplo, no trabalho da Subcomissão de Estudos e Pesquisas, resultante de convênio entre a Fundação Cultural Palmares e o Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural, em 1994. Entra em cena aqui outra referência constitucional à noção de quilombo, de ênfase patrimonialista, dada pelo § 5o do Artigo 216 da Constituição Federal: “*Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos*”. Com efeito, os primeiros anos após a promulgação da Constituição parecem ter sido marcados por uma indiscriminada projeção da noção de “tombamento” sobre as reivindicações contemporâneas (feitas por pessoas de carne e osso), a partir do registro distinto ao quilombo contido no Artigo 68.

territoriais em curso levadas a termo por comunidades negras rurais de múltiplas origens, espalhadas em diferentes regiões do país. A inserção de uma miríade de grupos em contextos de conflitos fundiários motivava a releitura do conceito de “quilombo”, de modo a

torná-lo adequado às demandas sociais que descobriam no texto constitucional [...] um meio de atualizar – no interior do próprio ordenamento jurídico vigente, e não mais contra ele – uma 'dívida histórica' (Arruti 2006:83).

A adequação política da categoria emergente na legislação foi sendo costurada no bojo de um amplo contexto de “atualização” (Schmitt et al., 2002), “ressemantização” (Arruti, 2006; Figueiredo, 2011) ou “ressignificação” (Marques, 2009) do conceito de quilombo, do qual participam vários intérpretes. Tal contexto se faz observar nos anos seguintes à promulgação da Constituição, em seminários, fóruns de discussão e produções textuais, no âmbito de órgãos do governo, da academia, de debates jurídicos e dos movimentos sociais negros e camponeses: são nestes espaços que “afro-descendentes, partidos políticos, cientistas e militantes são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas” (Leite 2000:335).

Nesse processo, avançaram inúmeras propostas de reinterpretação contemporânea da noção de “remanescentes de quilombos”, a um só tempo coadunando a sua formulação teórica e a sua elaboração como ferramenta jurídico-administrativa de efetivação de direitos. Em outras palavras, às ressignificações conceituais do quilombo, estendendo suas possibilidades interpretativas para além das vinculações históricas do termo, corresponderam a sua evocação por movimentos sociais nascentes ou já atuantes, e também a paulatina discussão, no plano legal, sobre os “elementos para a implementação de uma política afirmativa” em torno do direito quilombola (Figueiredo, 2011:35). As múltiplas resultantes desse debate, na medida em que foram incorporadas por movimentos regionais mobilizados em torno de conflitos fundiários específicos, suscitaram o crescente agenciamento da categoria jurídica e classificatória “remanescentes de quilombo”, não enquanto “uma categoria *nativa* presente nas interações sociais”, mas instituída “em contextos políticos com vista à atribuição de direitos territoriais” (O’Dwyer 2012:326).

No vasto cruzamento de referências que permeia o processo de ressemantização do quilombo, é possível discernir a elaboração de alguns consensos entre os inúmeros atores e

propostas em torno do conceito, ainda que também pesem e perdurem entre tais referências um conjunto de “desentendimentos” (Rancière, 1996 apud Arruti, 2006:100-1), que caberá observar adiante. No tocante aos consensos, grande parte das propostas de revisão e atualização da noção de quilombo teve como principal objetivo desvincular o termo de seus conteúdos arqueológicos, historicistas e substancialistas, usualmente empregados nas referências do período colonial. Nesse sentido, a definição de quilombo dada pelo Conselho Ultramarino, em 1740, atendendo a uma demanda da Coroa Portuguesa – “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” (apud Almeida et al., 1999:12) – foi usualmente empregada como exemplo paradigmático de um historicismo de todo inadequado para a compreensão contemporânea da categoria constitucional. Como mostra Alfredo Wagner B. Almeida (ibid.), tal definição, produzida no interior de um sistema colonial repressor e escravista, vincula o quilombo a um rol de elementos substantivos, que lhe seriam necessariamente característicos: a fuga; uma dada concentração demográfica; o isolamento geográfico; a marginalidade em relação ao mercado.

Em contraposição, diferentes autores propõem o reexame do conceito a partir de perspectivas desatreladas dos pressupostos coloniais. Para Almeida et al. (ibid.), o quilombo se contrapõe à definição do Conselho Ultramarino justamente na medida em se constitui como um espaço de relativa autonomia produtiva em relação ao latifúndio monocultor, mas nem por isso desvinculado de relações (ocasionais ou constantes) com o mercado. Se na perspectiva histórica o quilombo se destaca como um domínio exterior à grande propriedade que necessitava ser reduzido a termo, em sua formulação contemporânea ele emerge como um modo não capitalista de apossamento territorial, constituído nos interstícios de domínios privados e interesses latifundiários:

a noção de quilombo se modificou: antes era o que estava fora e precisava vir para dentro; mas numa situação como a de hoje, precisa-se tirar de dentro, ou seja, expulsar da terra. [...] o quilombo, em verdade, descarnou-se dos geografismos tornando-se uma situação de autonomia, que se afirmou dentro ou fora da grande propriedade. Isso muda um pouco aquele parâmetro histórico, arqueológico, de ficar imaginando que o quilombo consiste naquela escavação arqueológica onde há indícios, onde estão as marcas, a ancianidade da ocupação que teria que ser reinterpretada. O teste de arqueologia de superfície e o seu poder comprobatório devem ser relativizados, como devem ser relativizadas certas provas documentais e arquivísticas. Se aplicados estrito senso resultam numa definição restritiva de quilombo em tudo igual àquela da sociedade civil (ibid.:15).

Não muito distante dessa chave interpretativa, Neusa Gusmão (1995) enfatiza a importância de se dar visibilidade a processos sociais que resultaram na exclusão e segregação da população negra e que foram eclipsados pela historiografia oficial, seja antes ou depois da abolição da escravidão. Essa perspectiva também é ressaltada por Andrade e Trecanni (1999), para quem o ideário do quilombo consagrado na historiografia (classicamente referendado em Palmares e sua interpretação como uma forma de “persistência da África no Brasil”) deveria dar lugar a uma acepção mais ampla, que considerasse os diferentes processos que permeiam a passagem da condição de escravidão à condição camponesa, “independentemente das estratégias utilizadas para alcançar esta condição (fuga, negociação com os senhores, herança, entre outras)”¹⁸.

Outros autores, como Ilka Boaventura Leite, levam em conta tais considerações, mas atrelam a noção de quilombo mais diretamente à capacidade contemporânea dos grupos de empreender eficazmente modelos políticos de organização de suas demandas, de “definir pleitos com legitimidade e poder de aglutinação, de exercer pressão e produzir visibilidade na arena política” (Leite 2000:345). Nessa mesma linha argumentativa, as análises de Arruti (2006) e Figueiredo (2011) também abordam o processo de ressemantização sobretudo em seus aspectos políticos, ou seja, enquanto um jogo disputado entre agentes, portadores de projetos e convicções que tentam fazer valer seus interesses na arena pública, ao modo de ao modo de “empresários morais” (ibid.:47 apud Becker, 1977); ou como partícipes de uma “comunidade de intérpretes” (cf. Häberle, 1997), mobilizados para fazer valer suas posições e pontos de vista sobre o dispositivo constitucional.

Figueiredo concebe ainda a “ressemantização” como um pólo aglutinador de alguns significados compartilhados por propositores da reinterpretação conceitual do quilombo. Assim, as referências aglutinadas no pólo da ressemantização – em oposição ao que Figueiredo qualifica como a leitura “dicionarizante” do conceito – expressam os consensos constituídos ao longo do debate interpretativo sobre o Artigo 68. Segundo o autor,

¹⁸ Há que se ressaltar que também no campo da historiografia há autores que, desde a década de 1990, têm dedicado uma série de estudos para sublinhar a ampla variedade de formas de organização social e resistência assumida pelos quilombos históricos, para além daquelas usualmente referidas da fuga, insurreição e isolamento (cf. Reis e Gomes 1996). Trataremos com mais vagar dessa produção historiográfica no capítulo seguinte, em que será examinado o contexto histórico de povoamento do Vale do Ribeira e os processos de territorialização e formação das atuais *comunidades* rurais de Cananéia.

podemos nos referir à *ressemantização* para nomear um dos pólos interpretativos do campo discursivo em torno da questão quilombola. [...] Os que se colocam neste pólo assumem uma posição ideológica de esquerda, ou progressista: é o caso do próprio movimento quilombola, dos movimentos sociais em geral, das assessorias populares, dos políticos de esquerda e dos Procuradores da República. Os que se colocam no pólo da ressemantização produzem uma interpretação que é resultado tanto dos impactos do conhecimento antropológico sobre o direito quanto da recepção do ideal político multiculturalista (Figueiredo, 2011:93).

Dessa forma, o amplo espectro de propostas de reformulação da noção de quilombo, entre as quais ilustramos apenas alguns exemplos, aponta para o papel relevante que antropólogos desempenharam nesse processo, associando a interpretação da categoria legal a determinadas abordagens teóricas consagradas pela disciplina acadêmica. Nesse sentido, Arruti (2006) sublinha com especial atenção dois referenciais – ou “paradigmas” – centrais para o reposicionamento da noção de quilombo em face das demandas políticas e territoriais contemporâneas, avançadas por comunidades negras rurais.

O primeiro paradigma está diretamente relacionado às análises de Alfredo Wagner de Almeida sobre as denominadas “terras de uso comum” (Almeida 1989) – ou, em uma elaboração posterior, “terras tradicionalmente ocupadas” (Almeida 2008) – em contextos camponeses variados. A origem das reflexões de Almeida sobre o tema remetem à sua atuação no extinto Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (MIRAD), em meados da década de 1980, e no seu envolvimento com os movimentos camponeses do Maranhão e do Pará¹⁹. Suas pesquisas apontavam para a existência de formas empíricas de apossamento e controle territorial que divergiam do modelo predominante da propriedade privada, de modo que estas formas não eram abarcadas ou reconhecíveis nem pelas categorias disponíveis nos códigos legais, nem por aquelas utilizadas nos levantamentos censitários e cadastrais dos órgãos oficiais. Tratavam-se das chamadas *terras de preto*, *terras de santo*, *terras de índio*, *terras de herdeiros*, *fundos de pasto*, entre outras autodenominações que expressam modos nativos e autônomos de regulação territorial, incompatíveis com “um 'modelo de propriedade' homogêneo, coadunado com as vicissitudes do mercado de terras” (ibid.:18).

¹⁹ Entre os trabalhos que realizou na região, Almeida assessorou o Projeto Vida de Negro (PVN), iniciado no ano de 1987 “com o objetivo de mapear as comunidades negras rurais do estado e levantar suas formas de uso e posse da terra, manifestações culturais, religiosidade e memória oral” (Arruti 2008:324). Assim, a experiência do PVN e a mobilização social daí decorrente tiveram um notável pioneirismo e foram decisivos para a inscrição de uma “outra genealogia” no Artigo 68 e no conceito de quilombo (ibid.).

Entre as variações específicas e empiricamente observadas que são descritas sob a noção englobante de “terras de uso comum”, Almeida caracteriza as *terras de preto* de maneira extensiva. A expressão, tal qual descrita pelo autor, se refere não somente aos “domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombos e áreas de alforriados”, mas também considera os “domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos” (Almeida 1989:174-5). Nessa conceituação, Almeida aponta precisamente para a dinâmica de crise do latifúndio monocultor, que propicia, em determinados períodos, o abandono de terras (“processos sociais resultantes de contradições do próprio desenvolvimento do capitalismo”) e permite a geração, mesmo antes da abolição da escravatura, de formas particulares de constituição do campesinato: “ocorrem, pois, com a desagregação da *plantation* ou *fora* de seus limites estritos, quando estão relativamente desativados os mecanismos de repressão da força de trabalho” (ibid.: 176). Percebe-se, assim, a congruência entre a extensão semântica da categoria “terras de preto” e a elaboração posterior do mesmo autor quanto ao conceito de “quilombo”, que, como vimos, foi atrelado à constituição de espaços de autonomia, em oposição às feições dadas ao termo pelo regime colonialista.

Através de novas aproximações e desenvolvimentos teóricos (Almeida 1996; 1997; 2008), as reflexões de Almeida sobre as modalidades de uso comum da terra e, especialmente, as *terras de preto*, foram articuladas de modo a permitir a associação desse conceito à formulação jurídica contida no Artigo 68, gerando “uma nova reapropriação eminentemente político-simbólica do quilombo” (Arruti 2006:88) e alargando seus limites interpretativos. Tal reapropriação foi operada, de modo pioneiro, pelos movimentos de organização política das comunidades negras rurais nos estados do Maranhão e do Pará²⁰. Em especial, o contexto que levou à classificação da comunidade de Frechal (Marinzal/MA)²¹ como remanescente de quilombo, no início da década de 1990, consolidou uma tendência à revisão dos pressupostos

²⁰ Assim como no Maranhão (ver nota 11), a organização das comunidades negras rurais do Pará também remete a meados da década de 1980, antes mesmo do advento do Artigo 68 (Arruti, 2006:89-90; 2008:324).

²¹ O quilombo Frechal foi um caso paradigmático da mobilização social ocorrida no Maranhão: a localização de famílias negras próximas à antiga casa-grande da fazenda Frechal motivou um dos primeiros exemplos concretos de aplicação da ressemantização do conceito legal de quilombo (Almeida e Dias, 2010:33-34). Não obstante, dada a inexistência, à época, de qualquer modelo para a regulamentação dos direitos previstos no Artigo 68, Frechal foi regularizado como uma Reserva Extrativista pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) em 1992. O caso permite alguma comparação com o processo de instauração da Reserva Extrativista do Mandira, que será explorado na análise etnográfica. Não obstante, no caso do Mandira, a reivindicação da identidade quilombola do grupo foi posterior ao processo que culmina na criação da Reserva Extrativista.

historicizantes sobre a fuga e o isolamento como características intrínsecas à conceituação colonial do termo. Em seu lugar, o parâmetro das “terras de uso comum” passa a ser empregado para uma interpretação atualizada e instrumental da condição de “remanescente de quilombos”, coadunado à articulação política dos movimentos sociais.

A dimensão histórica e arqueológica dos quilombos cede lugar a essa atualidade da mobilização política. As chamadas terras de preto e/ou comunidade negras rurais, terras de quilombo, não podem ser reduzidas, pois, a sítios arqueológicos ou a categorias documentais vinculadas ao arcabouço jurídico do colonialismo (Almeida 1997:128).

Além desse referencial, Arruti trata de um segundo paradigma oriundo do campo antropológico que foi empregado de modo decisivo no contexto de ressignificação política e jurídica do Artigo 68. Em meio aos crescentes debates e reivindicações sociais suscitados pela formulação jurídica, o Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) apresenta, em 1994, sua proposta de definição do conceito de “remanescente de quilombo”. Para além da desvinculação do quilombo de um conteúdo exclusivamente historicista, a definição da ABA conceitua o termo em articulação direta com a noção de “grupos étnicos”. Segundo a formulação proposta pela ABA,

o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Nesse sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. (ABA 1994).

Ao conjugar a emergência de novas demandas territoriais com a teoria da etnicidade, diretamente inspirada na formulação de Fredrik Barth²², a definição proposta pela ABA se

²² Passamos ao largo, nesse ponto, do emaranhado de debates teóricos que circundam as noções de “etnia”, “eticidade” e “grupos étnicos”, desde sua formulação inicial, no campo das ciências sociais, por Max Weber. Das suas variadas formulações subsequentes, que opuseram “primordialistas” e “instrumentalistas”, partidários da ação racional e do “neomarxismo” (Poutignat e Streiff-Fenart 2011), talvez seja suficiente apontar, para o contexto desta exposição, que a elaboração interacionista da etnicidade, que tem em Barth seu principal autor, tem sido a principal referência sobre o tema nos debates identitários travados no campo da antropologia

soma às tentativas de rompimento com as amarras idealistas ou culturalistas impostas ao conceito de quilombo – ou seja, à presunção de continuidade ou persistência de determinadas características substantivas,

diferenças culturais herdadas que possam ser facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente produzidas pela manutenção de um pretenso isolamento geográfico e/ou social através do tempo (O'Dwyer 2007:44).

Ao contrário, a inspiração na teoria de Barth, como instrumento de análise das mobilizações coletivas em torno do conceito de quilombo, representava o deslocamento do foco da análise das supostas características intrínsecas do conceito para o exame das fronteiras, classificações e modos de distinção e pertencimento constituídos pelos grupos sociais em interação. Assim, a referência ao quilombo como *locus* de fuga e isolamento, discernível pela presença de um rol fixo de elementos característicos, dá lugar a uma abordagem dos mecanismos organizacionais que permitem, no contexto das interações locais de um grupo social, a manutenção e persistência de sua identidade distintiva. Segundo Barth,

embora as categorias étnicas tomem em consideração as diferenças culturais, não podemos deduzir disso uma simples relação de um para um entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças 'objetivas', mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes (Barth 2011:194).

A inscrição do conceito de quilombo na moldura barthiana da etnicidade não somente se consolidou como importante referência teórica para um amplo campo de produção de trabalhos acadêmicos sobre a temática dos quilombos²³, mas também foi acionada como um dispositivo influente nos debates em torno da regulamentação dos direitos previstos no Artigo 68 e seus percursos jurídico-administrativos. Para os objetivos da análise aqui proposta, é importante observar as linhas mestras que guiaram o desenrolar desses debates e a subsequente consolidação de um formato específico de reconhecimento e representação dos

brasileira, desde a década de 1970 (ver, por exemplo, Cardoso de Oliveira 1976; ou as reflexões de Manuela Carneiro da Cunha sobre o tema, reunidas em um volume recente [2009]).

²³ Veja-se, por exemplo, a coletânea de trabalhos organizada por Eliane Cantarino O'Dwyer (2002).

remanescentes de quilombos, amparado em dispositivos de instrumentalização da noção de etnicidade na legislação.

1.4 - Genealogias e regulamentações em disputa

No bojo do processo de ressemantização da noção de quilombo e de sua “captura” como um instrumento de mobilização por direitos, nem todas os sentidos acionados pelos seus intérpretes podem ser aglutinados ao “largo campo de consenso” (Arruti: 2006:101) que permeava o engajamento teórico e político em torno da atualização do conceito. Como explicita a análise de Arruti, é possível discernir, entre os partícipes desse processo de produção de acordos e desacordos, duas posições que advêm de “compromissos ideológicos e políticos” ou “genealogias” distintas (ibid.).

De um lado, a posição “primordialista” ou “racial-reparadora”, “orientadora dos responsáveis diretos pela formulação e aprovação do artigo 68” (ibid.: 102), redefine o quilombo prioritariamente como ícone da cultura e resistência negras, símbolo central de um processo amplo de afirmação racial e reparação da dívida histórica do escravismo. De outro lado, a posição “étnico-camponesa” privilegia a ressignificação do quilombo a partir da luta pelo reconhecimento de modalidades de uso da terra que, não sendo reconhecidas pelas categorias oficiais, são ameaçadas pela inserção em contextos de criação ou acirramento de conflitos fundiários; aspira “fazer com que o ordenamento jurídico nacional reconheça a legitimidade das modalidades de uso comum da terra”; e, dessa forma, suscita uma “associação direta entre remanescentes de quilombos e questão agrária” (Arruti 2006:101).

Enquanto a referência às “terras de uso comum” permite a confluência temática dos quilombos com a questão camponesa e com as propostas atinentes à efetivação da reforma agrária no país, a referência à etnicidade opera um afastamento do conceito em relação às conversões simbólicas que privilegiam o aspecto racial e a celebração de um “cultura negra” substantiva, que eram marcantes na acepção do quilombo originalmente acionada pelos formuladores do Artigo 68. Desse modo,

a etnicidade desloca o centro do debate da afirmação de uma negritude para a caracterização de uma forma organizacional camponesa, associada a uma auto-atribuição referida a ela. A auto-afirmação como negro (ou preto) continua

sendo politicamente importante, mas já não é conceitualmente necessária (ibid.:103).

Aos termos e posições tomadas neste desentendimento, que se dá dentro do próprio contexto de metaforizações e reapropriações simbólicas do quilombo, correspondem ainda duas configurações institucionais distintas dos movimentos sociais negros, e, mais tarde, dos espaços mediante os quais se farão representar dentro da estrutura estatal. A primeira posição, “primordialista”, que simboliza o quilombo sobretudo como expressão da cultura negra e luta contra o racismo, está atrelada ao movimento negro urbano organizado a partir dos anos 1970, cuja atuação tem como mote a “crítica radical da ideologia de Estado da democracia racial” (ibid.:105). Essa parcela do movimento é que irá ocupar as posições institucionais principais da Fundação Cultural Palmares (FCP), entidade estatal criada em 1988²⁴, atualmente ligada ao Ministério da Cultura. Dentre as suas atividades concernentes à promoção da “cultura negra” no Brasil, como veremos, a FCP também teve sob sua responsabilidade variadas atribuições relativas ao reconhecimento dos remanescentes de quilombos, em diferentes períodos a partir da década de 1990.

A posição “étnico-camponesa”, por sua vez, assenta-se inicialmente em formas de organização localmente costuradas em face de conflitos fundiários específicos: *parcerias* e alianças políticas construídas entre lideranças comunitárias, sindicatos de trabalhadores rurais e setores da Igreja Católica (as Comissões Pastorais da Terra ou a atuação isolada de alguns membros em contextos específicos). Em diferentes regiões do Brasil – como no Vale do Ribeira, contexto etnográfico desta pesquisa – esse molde de mediação política dos grupos rurais suscitou mobilizações regionais específicas em torno dos direitos do artigo 68 e sua instrumentalização.

Foi a partir da experiência pioneira de organização no Pará e no Maranhão²⁵ que se constituiu a primeira Articulação Nacional de Comunidades Remanescente de Quilombos (ANCRQ), no ano de 1995. Segundo Arruti, essa Articulação passa a ter como “interlocutores privilegiados” para apresentação de suas reivindicações territoriais “os diversos institutos de

²⁴ Ainda de acordo com Arruti, a criação da Fundação Cultural Palmares está diretamente atrelada à mobilização de intelectuais e militantes negros (oriundos do Movimento Negro Unificado – MNU), que incluiu a instituição de uma Comissão para o Centenário da Abolição da Escravatura (no âmbito do Ministério da Cultura), a criação do Memorial Zumbi e o tombamento da Serra da Barriga/AL, sítio histórico do quilombo de Palmares. (ibid.:105-6).

²⁵ Cf. notas 16 e 17.

terras [estaduais] e os escritórios estaduais do INCRA [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária]” (ibid.:107), demonstrando o atrelamento de suas reivindicações à pauta fundiária e agrária do Estado.

Deste modo, pode-se sugerir que FCP e INCRA institucionalizariam, dentro do aparelho estatal e em meio às suas cambiantes atribuições na regulamentação do Artigo 68, as diferenças atreladas a cada uma das posições assumidas pelo quilombo a partir de seu contexto de ressignificação. Os movimentos seguintes, quando começam a se estabelecer propostas e se desenhar caminhos para os procedimentos regulatórios e os órgãos estatais responsáveis por responder às mobilizações constituídas a partir do Artigo 68, acabam por explicitar a disputa entre estas duas posições genealógicas sobre o conceito de quilombo.

Em 1995, tanto a FCP como o INCRA estabeleceram, por meio de portarias internas, procedimentos próprios para a efetivação dos direitos previstos aos remanescentes de quilombos na Constituição. Na FCP, como já apontado, ganharam prevalência as medidas voltadas à preservação da memória dos quilombos históricos, mediante ações de tombamento de sítios e documentos. Paralelamente, o INCRA e também o IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), então responsável pela gestão de unidades de conservação, atenderam nos anos subsequentes algumas demandas isoladas, apresentadas por comunidades auto-identificadas como remanescentes de quilombos em busca do reconhecimento e regularização fundiária de seus territórios. Era o caso, por exemplo, de Frechal, cujo território foi regularizado como Reserva Extrativista pelo órgão ambiental, em 1992, ou das seis primeiras titulações de territórios quilombolas pelo INCRA no estado do Pará, entre 1995 e 1998 (Carvalho, 2016:132-3)²⁶.

Nos anos seguintes, as novas propostas apresentadas para a regulamentação do Artigo 68 seguiriam refletindo, em grande medida, tal partição conceitual (o quilombo como questão de “cultura negra” ou como mobilização político-territorial de comunidades negras rurais) e administrativa (estabelecida entre a FCP e os órgãos de atuação fundiária, especialmente o INCRA e institutos de terra estaduais) formulada no bojo da ressemantização do conceito. Na segunda metade da década de 1990, os debates e discussões se concentrariam em torno de

²⁶ A comunidade de Boa Vista, em Oriximiná-PA, foi o primeiro grupo a ter seu território titulado como base no *direito quilombola* do Artigo 68, no ano de 1995 ((Figueiredo, 2011:51-2).

dois projetos de lei propostos sobre o tema no Congresso Nacional²⁷ – ambos arquivados – e também sobre uma proposta de minuta de decreto presidencial apresentada pela FCP, amparada na interpretação da auto-aplicabilidade do Artigo 68 – tese sustentada por procuradores Ministério Público Federal (cf. Rothemburg 2001; Sundfeld 2002)²⁸. Revelada na disputa em torno da atribuição administrativa de fazer valer os direitos previstos no Artigo 68, “a oposição entre INCRA e FCP encontrava correspondência na oposição entre um enquadramento dos remanescentes de quilombos como problemática fundiária ou como problemática cultural” (Arruti 2006:111).

As regulamentações do Artigo 68 que, afinal, vieram a ser implementadas na esfera federal, traduzem diretamente tal oposição. Em meio aos debates em torno das duas propostas legislativas em trâmite no Congresso, o Poder Executivo decidiu normatizar por vias próprias os procedimentos de reconhecimento dos remanescentes de quilombos, por meio do Decreto 3.912, editado em setembro de 2001 (ibid.:112; Carvalho, 2016:134).

Destaquem-se aqui alguns pontos relevantes sobre esta norma legal que foi a primeira legislação infraconstitucional diretamente dirigida à consecução dos direitos previstos do Artigo 68. A regulamentação proposta por este decreto concentrava todos os procedimentos de reconhecimento e titulação dos remanescentes de quilombo na FCP. Não obstante, nenhuma definição ou detalhamento legal dos sujeitos de direito – os remanescentes e comunidades de quilombo – constava de seus oito artigos. No lugar de uma proposta conceitual, o Decreto 3.912 enquadrava as coletividades elencáveis aos direitos territoriais a partir de um marco temporal: as terras deveriam estar “ocupadas por quilombos em 1888” e por seus “remanescentes” em 05 de outubro de 1988, data de promulgação da Constituição Federal. Além disso, embora o Decreto 3.912 estipulasse a produção de um “relatório

²⁷ Um dos projetos foi apresentado pela senadora Benedita da Silva e o outro, pelo deputado federal Alcides Modesto (Arruti, 2006:108-9). Ambos seriam posteriormente arquivados.

²⁸ Como algumas experiências práticas e isoladas demonstrariam, a tese da auto-aplicabilidade do Artigo 68 – isto é, a interpretação de que sua efetivação era declaratória, e não dependeria de qualquer regulação ou legislação infraconstitucional – esbarrava na eventual sobreposição das terras ocupadas por remanescentes de quilombo com títulos particulares válidos. Conforme afirma Figueiredo, o pressuposto da auto-aplicabilidade motivou as primeiras iniciativas de titulação em um cenário carente de legislações regulamentadoras, mas amparado nas iniciativas administrativas incipientes da FCP e do INCRA. Além da titulação inaugural do quilombo de Boa Vista, em Oriximiná (PA), “entre 1995 e 2000, 24 outros territórios foram titulados na ausência de norma reguladora, contando apenas com as peças normativas internas aos órgãos” (Figueiredo, 2011:52). Na prática, contudo, a falta de previsão legal de modos de obtenção dessas terras (por exemplo, a desapropriação ou anulação dos títulos já existentes) pelos órgãos pertinentes, fez com que muitos dos títulos emitidos em favor dos quilombolas fossem contestados e invalidados judicial ou administrativamente, em função das suas sobreposições territoriais com outros títulos de domínio.

técnico” para “delimitação das terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação” e previsse, ao fim do procedimento, a “titulação” e o “registro imobiliário” dos territórios reconhecidos, uma série de questões era deixada sem resolução pelo texto legal (Brasil, 2001).

Primeiramente, havia as evidentes limitações causadas pela atribuição de tarefas fundiárias e cartográficas a um órgão voltado à execução de ações e políticas “culturais”. O monopólio concedido à regularização das terras dos quilombos pela FCP acabou por paralisar os casos que vinham sendo tratados pelo INCRA e institutos estaduais de terra, “em contrapartida com o que não teve qualquer atuação da própria FCP” (ibid.:113). Segundo, o Decreto especificava tão somente os procedimentos pertinentes à titulação e registro de terras já pertencentes à União, ou seja, terras públicas; não havia qualquer menção ou disposição relacionada à possibilidade de incidência das terras ocupadas por remanescentes de quilombos em domínios particulares. Sem o estabelecimento de procedimentos de obtenção (ou declaração de nulidade) de áreas particulares, e malograda a tese da auto-aplicabilidade do Artigo 68, então defendida pelo Ministério Público Federal²⁹, o Decreto 3.912 não resolvia o problema que já se abatia sobre as titulações de terra promovidas pela FCP desde 1995: muitos dos títulos eventualmente emitidos pela FCP não tinham eficácia jurídica, pois não podiam ser levados a registro quando se sobrepunham a outros domínios particulares já registrados. Finalmente, o “marco temporal” estipulado pelo Decreto 3.912, estabelecendo a necessidade de coincidência e continuidade das terras ocupadas pelos remanescentes, desde a abolição formal da escravatura até a promulgação da Constituição de 1988, não encontrava amparo nos debates públicos suscitados pelo percurso de regulamentação do Artigo 68, e foi objeto de críticas tanto no campo antropológico (a visão historicista e essencializada do quilombo já fora depauperada pela “ressemantização” do conceito) quanto no campo jurídico. Segundo a Procuradora Geral da República Deborah Duprat (2002:286-7),

a norma pretensamente regulamentadora do art. 68 do ADCT conduz à conclusão absurda de que a Constituição, rigorosamente, estaria a instituir, agora com todo o peso do direito, quilombos tais como concebidos em 1741, pois o espaço de liberdade para a regulação original da vida seria obtido à custa do confinamento.³⁰

²⁹ Cf. nota 25.

³⁰ Para outros comentários jurídicos críticos ao Decreto 3.912, ver Rothemburg (2001) e Beckhausen (2007), por exemplo.

Em que pesem as críticas e a ineficácia de suas disposições, os termos estipulados pelo decreto para a regulamentação do direito constitucional aos remanescentes de quilombos perduraram até o final daquele ciclo de governo. Apenas em 2003, com a chegada de um novo grupo político à esfera federal, houve uma mudança de rumos na condução dos procedimentos de reconhecimento e titulação dos remanescentes de quilombos, culminando na edição de um novo decreto presidencial regulamentando o tema. O Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, marcou não apenas uma inflexão provocada pela mudança de governo, com as eleições presidenciais de 2002, mas também uma profunda alteração na chave interpretativa conferida ao reconhecimento e às dimensões territoriais e fundiárias do quilombo, trazendo ao primeiro plano muitos dos significados avançados e enfatizados ao longo do processo de ressemantização da noção de quilombo. Marcando uma prevalência da perspectiva “étnico-camponesa” sobre a “racial-reparadora”, o novo decreto regulamentador do Artigo 68 também transferia a maior parte das atribuições administrativas da questão da FCP para o INCRA³¹.

Entre os aspectos que emergem com a nova regulamentação, destacam-se, para nossa discussão, exatamente os enunciados através dos quais o Decreto 4.887 apropriou as referências teóricas do campo antropológico que nortearam as abordagens ressemantizadoras do conceito de quilombo. Com efeito, alguns artigos do Decreto 4.887 expressam a incorporação dos temas da etnicidade e das “terras de uso comum” ao escopo normativo dado pelo texto legal.

Observe-se, primeiramente, o Artigo 2º do Decreto 4.887, que oferece a primeira definição jurídica expressa acerca dos remanescentes de quilombos:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade (Brasil, 2003).

³¹ De acordo com Carvalho (2016:134-5), estes aspectos do Decreto 4.887 refletem as críticas dirigidas ao Decreto 3.912 pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), que pleiteava ao novo governo a previsão legal de uma instância no INCRA para tratar do tema. Este entendimento foi ratificado pelo Grupo de Trabalho Interministerial que elaborou o novo decreto.

É possível notar, num primeiro exame, que a definição legal faz menção a elementos enfatizados pelas abordagens históricas e culturais do quilombo como símbolo da luta racial (“presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”). Não obstante, é a partir de sua conceituação como “grupos étnicos”, constituintes de “relações territoriais específicas”, que se produzem as consequências legais mais evidentes da captura da linguagem teórica da etnicidade pelo novo dispositivo de regulação do Artigo 68.

Uma dessas consequências é a incorporação da noção de “auto-atribuição” ou “autodefinição” ao regulamento. A noção remete, em parte, ao ordenamento jurídico supranacional dado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, da qual o Brasil é país signatário, mas em grande medida responde também a uma apreensão instrumental da teoria da etnicidade pela regulamentação jurídica. Como visto acima, a noção de “grupo étnico” formulada por Barth, dá ênfase aos modos pelos quais os sujeitos estabelecem as fronteiras sociais que permeiam a constituição de uma identidade, “calcada em critérios subjetivos e contextuais, marcados pela ideia de *contrastividade*” (Arruti 2006:93). Nesse contexto, a pertença social a um determinado grupo não pode ser pautada pela aferição de critérios substantivos por um avaliador externo ao contexto; ao contrário, a identidade é estabelecida a partir “da autoidentificação e da identificação pela sociedade envolvente” (Carneiro da Cunha 2009:253).

Assim, a perspectiva barthiana da etnicidade “foi o grande referente para a interpretação do artigo 68-ADCT da Constituição Federal” (Figueiredo, 2011:48): uma elaboração teórica emanada desde o campo da antropologia e que passa a nortear o instrumental normativo e jurídico do *direito quilombola* a partir da edição do Decreto 4.887 A partir dessa referência, o decreto estipula um modo de tradução pragmática do processo local de constituição étnica para a classificação legal como “remanescentes de quilombos”, operada a partir da “autodefinição da própria comunidade”. Segundo Arruti, por meio dessa legislação,

[o] conceito de grupo étnico [...] rapidamente desliza semanticamente para a adoção da noção de *auto-atribuição*, seguindo o exemplo do tratamento legal dado à identidade indígena. Essa leitura pragmática da identidade étnica disseminou-se rapidamente, passando mesmo a constar nas listas de itens ou critérios de identificação das comunidades remanescentes de quilombos (Arruti, 2006:93).

Na regulamentação dada pelo Decreto 4.887, não apenas o documento de “autodefinição” coletiva outorga uma forma legal de reconhecimento de pertença a um grupo étnico. No seu Artigo 3º que estabelece a atribuição de competências aos órgãos administrativos responsáveis pelo reconhecimento dos quilombos, o parágrafo 4º institui à FCP a tarefa *sui generis* de cadastrar e certificar as autodefinições apresentadas pelas comunidades:

Art. 3º (...)

§4º A autodefinição de que trata o §1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma de regulamento (Brasil, 2003).

Dessa forma, por uma singular captura da linguagem da etnicidade pelo universo normativo do direito, a noção de grupos étnicos, inicialmente acionada de modo a desamarrar a noção de quilombo de conteúdos culturais característicos, é reduzida normativamente à verificação de alguns (outros) fatores substantivos: acamponesamento, apossamento de terra, organização política constituída nos termos da adesão a uma categoria jurídica, expressa na “autodefinição da própria comunidade” e em sua certificação por um órgão governamental.

Um processo análogo ocorre com a inserção, no texto legal, de dispositivos relacionados à noção de “terra de uso comum”. Nos parágrafos subsequentes ao artigo 2º, o Decreto 4.887 aponta para uma fórmula de reconhecimento jurídico das variadas formas de controle social da terra, praticadas pelos remanescentes de quilombo, fazendo referência à expressão “critérios de territorialidade”:

Art. 2º (...)

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental (ibid.).

Pode-se observar que a semântica do texto legal aponta para uma significação

abrangente da noção de “terras ocupadas”, referindo-as não somente aos locais de moradia, mas também aos espaços imprescindíveis à própria constituição dos modos de sociabilidade e produção simbólica do grupo social. O texto explicita ainda a consideração de “critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes”. Deixaremos para adiante um exame mais detido de formulações teóricas sobre a noção de “territorialidade”. Ainda assim, é possível sugerir, desde já, que a conceituação do termo remete à variabilidade nas formas de apossamento e controle social dos territórios, identificadas por Alfredo Wagner de Almeida a partir de diferentes nomenclaturas (*terras de preto, terras de santo, terras de índio, terras de herdeiros, fundos de pasto* etc.) e agrupadas sob o conceito de “terras de uso comum”. Conforme este autor,

pode-se dizer que cada grupo constrói socialmente seu território de uma maneira própria, a partir de conflitos específicos em face de antagonistas diferenciados, e tal construção implica também numa relação diferenciada com os recursos hídricos e florestais (Almeida 2008:72).

Porém, em que pese a suposta consideração de “critérios de territorialidade” variados e específicos a cada coletividade abarcada pela categoria legal de remanescentes de quilombo, há outras disposições do Decreto 4.887 que apontam na direção da uniformização das instâncias de representação e dos mecanismos de controle social dos territórios reconhecidos. Observe-se, exemplarmente, os ditames do texto legal relativos à titulação dos territórios.

Diferentemente da regulamentação anterior, o Decreto 4.887 prevê e especifica procedimentos administrativos e judiciais a serem seguidos nos casos de incidência dos territórios reconhecidos sobre terras públicas ou particulares. Tais procedimentos abrangem desde a possibilidade de destinação de terras públicas ou devolutas (através de institutos de terras estaduais), passando pela previsão de desapropriação de títulos de domínio particulares pelo INCRA. O decreto dispõe, ainda, sobre as formas que devem assumir as titulações de terras destinadas às comunidades remanescentes de quilombos. Quanto a este último ponto, o Decreto dispõe que:

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, **caput**, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas (Brasil, 2003).

Novamente, o texto legal permite mesurar a passagem efetuada desde a referência antropológica às terras de uso comum, central na reformulação teórico-política da "questão quilombola", até sua conversão em um modelo normativo de representação das coletividades identificadas com a categoria de remanescentes de quilombo.

Como explicitam os trabalhos de Almeida, as diferentes formas abarcadas pela noção de "terras de uso comum", longe de se restringirem a formas plenamente comunais de acesso à terra, referem-se a uma miríade de modos legitimamente reconhecidos de articulação entre "domínios de posse e usufruto comunal com regras de apropriação privada" (Almeida 2008:162). Por sua vez, a previsão legal de apenas um modelo de titulação – "coletivo e pró-indiviso" – aponta para um reducionismo legal simetricamente inverso àquele operado pela noção de propriedade privada, ao traduzir as variações multifacetadas do "uso comum" em uma moldura única de titulação e representação, "tomando o comunal como coletivo" (ibid.:163) e instituindo às associações comunitárias o poder exclusivo de representação jurídica e de gestão territorial dos grupos, mediante a titulação. Segundo Almeida,

A gestão que os camponeses, livres dos mecanismos repressores da força de trabalho, realizam nestes domínios não se apoia em princípios gerais de igualdade. Há hierarquias e diferenciações econômicas que não permitem confundi-la com modalidades de apropriação coletiva ou com formas associativas implementadas pelos órgãos oficiais (ibid.:165).

O reducionismo operado na tradução da noção de "uso comum" em um molde plenamente comunitarista de relação social com a terra encontra sua expressão não apenas no Decreto 4.887, mas também em normativas administrativas, pareceres jurídicos e outras produções textuais atinentes aos procedimentos relacionados ao Artigo 68³². Como já destacado por outros autores, há questões delicadas que podem emanar da formatação

³² É o caso, por exemplo, das sucessivas instruções normativas e normas de execução que, no âmbito do INCRA, dispõem providências e orientações quanto aos procedimentos de reconhecimento e titulação das comunidades remanescentes de quilombo e seus territórios; e das notas técnicas proferidas pelo Ministério Público Federal e pela Advocacia Geral da União no intuito de subsidiar a atuação dos órgãos ou esclarecer a interpretação de aspectos da regulamentação do Artigo 68.

comunal dada ao *direito quilombola*, que por vezes pode se colocar “em contradição com a própria dinâmica que põe em movimento as relações internas das comunidades” (Chagas, 2001:225).

A representação jurídica da comunidade por meio de associações levanta questões correlatas. O associativismo atrelado aos direitos coletivos das comunidades quilombolas e tradicionais, tal qual verificado no Brasil, apresenta ambiguidades e peculiaridades em relação às características que costumam ser vinculadas aos fenômenos da organização da sociedade civil na tradição da ciência política (cf. Cefai et al. 2011). Particularmente, o seu “caráter compulsório” determinado pelo Estado – que fundamenta, a partir dos regramentos jurídicos, “os interlocutores com os quais irá trabalhar” (ibid.:44) – pontua sua distinção frente aos predicados da participação cívica e voluntária que marca o ideário republicano do associativismo³³. Daí resulta uma série de dilemas particulares que perpassam os contextos associativos de comunidades quilombolas e tradicionais: em tese, “como não são tributários de um direito individual, esses atores não podem se autoexcluir em caso de discórdia” (ibid.:45), sob pena de deixarem de integrar o sujeito de direito coletivo encampado e representado pela associação. Segundo Cefai et al., a partir desses predicados legais, as associações nos contextos de reconhecimento seriam caracterizadas como “‘*corpos coesos*’ e não necessariamente associações livres de indivíduos autônomos” (ibid.:45). Sob tal perspectiva, os preceitos do associativismo seriam sujeitos a um deslocamento radical: desde seu ideário “republicano”, em que é definido como espaço de exercício da cidadania e formação cívica, as associações instauradas nas *lutas* por reconhecimento seriam convertidas em manifestação de uma “cidadania tutelada” (Mota, 2011), ou ainda em meros instrumentos de “uma nova cadeia de dominação, baseada no controle e manipulação das informações e aspirações dos grupos” (Lobão 2011:234).

Com efeito, a representação associativa dos grupos sociais nos contextos de reconhecimento, na condição de “voz unânime do grupo e único interlocutor das instituições”, certamente inscreve as associações na “lista das obrigações problemáticas” (Boyer, 2011:7) implicadas pela regulação dos direitos do Artigo 68. Não obstante, somente a etnografia pode colocar em perspectiva os enquadramentos teóricos que procuram circunscrever as

³³ Para Cefai et al. (2011), desde a perspectiva “republicana”, o associativismo seria a forma prototípica de exercício do voluntarismo cívico, promotor de um conjunto de predicados da cidadania: um meio de “realização de autonomia pessoal, de espaços de reciprocidade, de sociabilidade e de solidariedade e de redes de acumulação de capital social” (ibid:20).

associações e seu funcionamento prático. Antes que um “corpo coeso”, mesmo as associações que disputam direitos de reconhecimento estão sujeitas, desde sua origem, a dissensos e fluxos, postos em movimento tanto a partir das estratégias pessoais dos agentes como das avaliações morais que podem recategorizar famílias e pessoas, reposicionando suas condições de pertencimento. A etnografia permite vislumbrar as tensões e desencontros estabelecidos entre a expectativa legal de uma representatividade coletiva, equânime e acordada, mediante a participação social plena dos agentes, e a sua significação local, como ponto de convergência (mas não necessariamente de resolução) de disputas, informadas a partir de repertórios nem sempre concordantes sobre os papéis de liderança e representação desempenhados pelos atores. Assim, entre os pólos teóricos que situam o associativismo como *locus* de exercício republicano ou da tutela estatal, encontram-se suas nuances práticas, as suas ambiguidades e disputas de significação, que fazem com que seu funcionamento prático não possa ser sintetizado nem como um pleno voluntarismo cívico, nem como mera instância de controle exercida nos termos do Estado.

*

Em suas linhas gerais, os percursos normativo-conceituais que conduzem à incorporação e instrumentalização dos paradigmas da etnicidade e do “uso comum” na regulamentação do artigo 68 podem ser compreendidos como uma forma bem-sucedida de efetivação do “direito étnico” no ordenamento jurídico brasileiro (Rocha 2005:102). Em contrapartida, também é possível constatar que tais direitos não são imunes aos efeitos de *neutralização* e *universalização* inscritos “na lógica do funcionamento do campo jurídico” (Bourdieu 1989:215-6). Capturadas de modo particular pelo texto legal, essas referências sociológicas, elaboradas a partir da observação processual de realidades específicas, são inscritas e acionadas para constituir um modelo ideal e, doravante, normativo, de representação jurídica do social.

As tensões emergem a partir do momento em que a pretensão universalizante constitutiva do campo legal é deparada com as significações locais específicas que os agentes locais conferem às instâncias e instrumentos introduzidos pelo direito, à medida que passam a se engajar em demandas de reconhecimento e de efetivação de seus direitos territoriais e

produtivos. Ora, a letra da lei, considerados os fatores constitutivos do campo jurídico que tendem a “conferir a aparência de um fundamento transcendental às formas históricas da razão jurídica” (ibid.), consiste de enunciados que, também eles, atribuem significações particulares, historicamente situadas, aos seus objetos.

Uma vez que os processos e instâncias oriundos do campo do direito são postos em ação, em contextos locais diversos e específicos, distintos daqueles de onde emanam as enunciações da lei, multiplicam-se as suas possibilidades de significação. Se o direito manifesta a “tendência para apreender como experiência universal de um sujeito transcendental a visão comum de uma comunidade histórica”, as distintas reelaborações de suas disposições, dadas na medida em que são acionadas e postas em ação por coletividades locais, desafiam seu estatuto como “lugar de atualização de uma razão universal” (ibid.).

Parece-nos que é precisamente neste sentido que o direito se revela, reiteradamente, enquanto um saber local, como diria Geertz (1989) – ou ainda, como uma relação localmente específica de um dado grupo com a sociedade envolvente e suas instituições. Como vimos acima, em que pese o corpo de regras e de procedimentos com pretensão universal que caracteriza o direito, ele opera por meio de apreensões e conversões singulares, que traduzem, por exemplo, a pertença a um grupo étnico em certidões e cadastros estatais; mobilizações sociais em processos administrativos; os controles sociais da terra em mecanismos de plena coletivização. Em contrapartida, os contextos locais específicos nos quais seus instrumentos são postos em operação ensejam a elaboração, pelos sujeitos, de uma multiplicidade de formas distintas e diferenciadas de significação desses dispositivos e instâncias, conforme são acionados como instrumento da *luta por direitos* e incorporados à paisagem social local.

Antes de aprofundarmos o exame dos métodos que nos podem conduzir a uma abordagem etnográfica da operação legal do direito, cabe apontar, no desenrolar dos processos que conduzem à incorporação das referências à etnicidade e às “terras de uso comum” pelos dispositivos legais, como estas teorias revelam sua operacionalidade, suscitada pela sua instrumentalização na efetivação de direitos, mas também acabam por tornar mais visíveis, no seio dos próprios processos de reconhecimento, os seus limites analíticos. O apontamento das lacunas não abrangidas por esses referenciais permitirá ilustrar melhor os temas de interesse da abordagem proposta ao longo do presente trabalho.

1.5 - Os limites da etnicidade

Tomemos, primeiramente, a etnicidade. O percurso descrito nas páginas acima permitiu observar como a mudança de foco das definições substantivas do conceito de quilombo, inicialmente amparadas na verificação de um rol de características arqueológicas e conteúdos historicistas, em direção a uma abordagem focada na constituição dos quilombos contemporâneos como grupos étnicos, foi fundamental na reorientação dos dispositivos jurídicos de regulamentação do Artigo 68, abrindo a possibilidade de efetivação de direitos territoriais para comunidades negras rurais inseridas em contextos fundiários específicos. Como ressalta O'Dwyer,

a afiliação étnica é tanto uma questão de origem comum como de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados. Pode-se concluir, como no caso precedente dos direitos indígenas, que os laudos antropológicos ou relatórios de identificação sobre as *comunidades negras rurais* (para efeito do artigo 68 do ADCT) não pode prescindir do conceito de grupo étnico (O'Dwyer 2007:46).

Com efeito, a passagem acima evidencia tanto a pertinência adquirida pela temática da etnicidade como também o espaço angariado pelos antropólogos, investidos de autoridade enquanto “especialistas da cultura” na produção de laudos, relatórios e outras peças técnicas, no contexto de discussão e formulação da “política de reconhecimento” (Taylor, 1998) das comunidades remanescentes de quilombo. Com efeito, é principalmente por meio dos investimentos antropológicos nos debates conceituais e normativos que perpassam a regulamentação do Artigo 68, e muitas vezes através da produção de documentos públicos e da representação provida pela ABA, que se consolida a “eticização do conceito de quilombo” (Figueiredo, 2011:49).

Resultante destes investimentos, a própria formulação jurídica do Decreto 4.887 passou a atrelar a classificação das coletividades enquanto grupos étnicos como forma de torná-las elegíveis ao direito territorial do Artigo 68. À medida que produções antropológicas voltadas diretamente aos processos de reconhecimento – laudos, pareceres, relatórios de identificação – ganham legitimidade e previsão legal, reforça-se a tendência a tomar os

preceitos da formulação barthiana da etnicidade como fundamento da identificação e classificação de grupos e coletividades. Ainda segundo O'Dwyer,

O foco das investigações é o limite étnico que define o grupo. No contexto da aplicação dos direitos constitucionais às comunidades negras rurais remanescentes de quilombos ou às chamadas terras de preto, tal limite passa a contar igualmente com sua concomitante territorial (O'Dwyer, 2007:46 [grifo nosso]).

Dessa forma, a noção de grupo étnico foi paulatinamente levada a atravessar a fronteira em que operava como instrumento analítico, pautando as reflexões sobre o tema acumuladas a partir da década de 1990 – em produções teóricas, ou em laudos e relatórios produzidos no bojo dos processos de reconhecimento – para ser convertida também em uma formulação legal pragmática, expressa no “imperativo metodológico e conceitual” da autoidentificação (Mello, 2012:43), que se tornou condição necessária para a efetivação de direitos territoriais. A pertença étnica é formalizada através da adesão à categoria das “comunidades remanescentes de quilombo”, com suas correspondências e desdobramentos no campo processual: declarações de auto-atribuição, pleitos por certificação identitária e identificação territorial, representação social e jurídica por meio de associações etc³⁴.

Há considerações importantes decorrentes dessa “captura” da formulação teórica dos grupos étnicos pelo direito. Como já se destacou, não há dúvidas de que a incorporação da etnicidade aos dispositivos do direito representa “o sucesso que o discurso antropológico alcançou ao interferir sobre a pauta de debates de uma parcela evidentemente progressista do campo jurídico” (Arruti 2006:96). As múltiplas contribuições ao tema, produzidas por antropólogos envolvidos diretamente na construção de peças técnicas relacionadas ao reconhecimento de demandas identitárias e territoriais, desempenharam papel fundamental no processo de ressemantização do conceito de quilombo e também influenciaram a formulação dos mecanismos legais que, com a edição do Decreto 4.887, traduziram a referência aos grupos étnicos em uma “definição operacional” que permite o acesso aos dispositivos de efetivação de direitos.

³⁴ Como veremos adiante, tais imperativos decorrentes da instrumentalização do referencial étnico na definição normativo-conceitual dos quilombos, seriam estendidos analogamente para as primeiras formulações e definições legais em torno dos direitos das “populações tradicionais” no Brasil.

Não obstante, há questões analíticas importantes que podem ser tangenciadas na passagem efetuada de uma abordagem teórica dos grupos étnicos para a “definição operacional” posta pelo texto legal.

Primeiramente, é preciso cuidado para evitar tomar a “definição operacional” do quilombo como se fora um índice suficiente à análise: a classificação identitária de um coletivo e a constatação empírica de sua adesão a uma categoria legalmente preconizada, por meio da sua auto-atribuição, não podem ser convertidos em finalidade última, ou única, da análise antropológica, sob risco de tomar como autoevidentes as formas de reconhecimento propostas nos dispositivos legais e, assim, ocultar seus aspectos produtivos e transformativos. Deve-se evitar, portanto, que o papel desempenhado pela reflexão antropológica sobre as comunidades quilombolas se limite a uma mera tarefa terminológica, cuja consequência seria

reduzir o trabalho antropológico a um empirismo ingênuo e espontâneo [...]. A antropologia tem, diante de si, o interessante problema de aceitar o diálogo, social e politicamente necessário, sem se deixar capturar pela lógica do jurídico ou dos aparelhos de Estado (ibid.:97).

Outro aspecto a ser ponderado, a partir da elaboração legal das comunidades quilombolas por via do idioma da etnicidade, é o que se poderia chamar de efeito de substancialização da condição étnica, que é projetada sobre os grupos pleiteantes dos direitos previstos no Artigo 68 a partir de sua inscrição em processos de reconhecimento. Alinho-me aqui às ponderações de José Carlos Gomes dos Anjos (2006) e Marcelo Moura Mello (2012) sobre este ponto: é preciso encarar com ressalvas a tendência a tomar as etnias enquanto “categorias substancializadas” nos grupos sociais; antes, a emergência de uma identidade contrastiva, a definição de suas fronteiras e o seu acionamento em face de determinados confrontos ou “crises de fricção” devem ser considerados à luz do “*ethos* do(s) grupo(s) em questão” e do modo particular como estes operam as “disposições de reconhecimento étnico” (Anjos, 2006:56-9). Em outras palavras, as formas de reconhecimento legal não devem ser encaradas como determinantes dos múltiplos modos de estar no mundo destes grupos sociais; não se deve presumir, pois,

que a identidade étnica é a razão de ser desses grupos. Na relação entre o Estado e essas comunidades, o fundamental não é saber como elas se adequam

aos ditames do Estado, mas sim como as perspectivas locais, que não podem ser reduzidas a um fator explicativo, influem nas distintas relações estabelecidas com o Estado e com o dispositivo constitucional (Mello, 2012:48).

Mas isso não é tudo. Para além das armadilhas analíticas propiciadas pela sua “captura” por dispositivos legais, há outras considerações críticas que podem ser dirigidas à abordagem barthiana da etnicidade. Como também sugere a análise de Mello, a perspectiva relacional de Barth sobre os grupos étnicos se distingue tanto das abordagens primordialistas (amparadas em sentidos de origem comum) como das conotações objetivantes ou essencialistas sobre os grupos étnicos. Não obstante, ao conferir uma prevalência quase incondicional aos atos livremente orientados dos atores individuais na escolha de suas identidades, os apontamentos de Barth acabam por resvalar em uma apreensão por demais instrumental e finalista da etnicidade. Como aponta Mello:

As decisões concernentes à etnicidade certamente podem obedecer ao cálculo racional, mas é necessário relativizar o pressuposto de que os atores agem predominantemente com respeito a fins [...]. Seria possível invocar diversos casos nos quais os indivíduos aferram-se a suas identidades, mesmo que, à primeira vista, isso seja desvantajoso.

Essas considerações de forma alguma minimizam o impacto e a importância de Barth [...]. Forçoso é convir, entretanto, que sua obra privilegia a dimensão política (e às vezes instrumental) da etnicidade (ibid.:66-7).

Finalmente, esta abordagem da etnicidade não oferece instrumentos suficientes para a compreensão de como grupos étnicos, configurados a partir de suas interações locais, efetuam a adesão à categoria generalizadora de remanescentes de quilombo. A elaboração interacionista da etnicidade proposta por Barth enfoca “a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas”, aprofundando os aspectos contrastivos que já se faziam presentes desde a formulação original de Weber sobre o tema (Poutignat e Streiff-Fenart 2011:40). Para Barth,

a etnicidade é um processo contínuo de dicotomização entre membros e *outsiders*, requerendo ser expressa e validada na interação social. [...] a questão é saber de que modo as dicotomizações entre membros e *outsiders* são produzidas e mantidas e discernir seu efeito próprio nos comportamentos efetivos. (ibid.:111-2).

Logo, a noção de “grupo étnico”, na abordagem consagrada por Barth, dá ênfase aos mecanismos que permitem a produção de contrastividades e pertencimentos a partir das interações localmente estabelecidas pelos sujeitos sociais. Em que pese a pertinência dessa formulação para o entendimento de processos locais de pertencimento, bem como sua influência decisiva na elaboração de uma “definição operacional” dos remanescentes de quilombo na legislação, há uma distância que separa os mecanismos de reprodução de organização étnica, dinamizado a partir das relações locais dos agentes que estabelecem uma construção social da diferença, e os processos políticos que resultam na adesão coletiva ao rótulo identitário de “comunidade remanescente de quilombo”, categoria legal e classificatória.

Esse descompasso já foi apontado por outros autores. Trata-se, inclusive, de um das conclusões centrais apontadas por Arruti na sua elaboração genealógica da categoria legal de remanescente de quilombo. Segundo o autor,

é preciso reconhecer que, aplicando estritamente o programa de investigação proposto por Barth com base na categoria de “grupos étnicos”, - constantemente reivindicado nos trabalhos sobre o tema -, não é possível postular conexões diretas entre o grupo descrito (como de caráter étnico) e a categoria genérica e englobante de indígena ou de remanescente de quilombos (de caráter jurídico-administrativo) (Arruti 2006:94).

Portanto, para além da pertinência “operacional” na classificação das comunidades remanescentes de quilombos a partir da chave étnica, é preciso considerar, do ponto de vista da análise antropológica, outros processos e dinâmicas que permeiam o enquadramento legal de coletividades a partir do Artigo 68 e de seus regulamentos, e que não podem ser adequadamente compreendidos apenas pela qualificação dos sujeitos em uma moldura étnica.

Antes de nos voltarmos ao exame desses aspectos, contudo, cabe examinarmos as questões e limites suscitados pelo paradigma das “terras de uso comum” e dois conceitos que lhe são correlatos – territorialidade e territorialização – no cenário dos desdobramentos legais do reconhecimento de identidades e territórios pelo arcabouço do direito.

1.6 - Do uso comum às “relações territoriais”

Como já apontado, a noção de “terras de uso comum”, oriunda do campo das ciências sociais e, mais especificamente, dos trabalhos de Alfredo Wagner B. de Almeida, foi uma referência crucial, articulada a partir dos seus primeiros levantamentos da situação de grupos negros rurais, no Maranhão, no final da década de 1980 e, posteriormente, para situar o encontro de suas demandas territoriais com a categoria legal das comunidades remanescentes de quilombo, dada pelo Artigo 68 e regulamentada pelo Decreto 4.887/03.

Em trabalhos subsequentes, Almeida buscou refinar a elaboração inicial do conceito, à luz dos sensíveis avanços organizacionais de variados movimentos sociais, nas últimas décadas, na mobilização política por seus direitos territoriais. As multifacetadas práticas territoriais agrupadas por Almeida sob a noção de “terras de uso comum” passaram a ser consideradas à luz de conquistas jurídicas obtidas no âmbito das políticas de reconhecimento de identidades sociais específicas – não apenas a identidade quilombola, mas também um rol de formas de autoidentificação aglutinadas na categoria legal de “povos ou comunidades tradicionais”. Em meio às reflexões sobre tais processos, Almeida elaborou conceitualmente a noção de “terras tradicionalmente ocupadas”. Segundo o autor,

[n]a relação entre o surgimento destes movimentos sociais e os processos de territorialização que lhes são correspondentes [...] ‘terras tradicionalmente ocupadas’ [...] expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais nas suas relações com os recursos da natureza (Almeida, 2008:25).

Na formulação de Almeida, a noção de “terras tradicionalmente ocupadas” é escoltada por dois outros conceitos correlatos, que procuramos examinar mais detidamente: *territorialização* e *territorialidade*. Citamos novamente a obra de Almeida, no intuito de explorar a relação proposta entre estes dois termos:

As ‘territorialidades específicas’ [...] podem ser consideradas [...] como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território (ibid.:29).

Em nossa leitura da análise de Almeida, a noção de “processos de territorialização”, tal qual por ele empregada, parece algo distinta de sua formulação por João Pacheco de Oliveira (que também examinaremos a seguir). Para Almeida, tais processos remetem ao contexto geral de eclosão e mobilização político-jurídica contemporânea em torno das demandas de movimentos sociais, em suas diversas e dinâmicas nominações, por reconhecimento de suas “terras tradicionalmente ocupadas”. Segundo o autor:

Esta expressão, processo de territorialização, tenta propiciar instrumentos para compreender como os territórios de pertencimento foram sendo construídos politicamente através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos em diferentes regiões e em diferentes tempos históricos. O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado (ibid.:118).

Ao longo do texto, Almeida propõe formas alternantes de relação entre os “processos de territorialização” e as “territorialidades específicas” – estas, praticadas pelos grupos sociais nos meandros de seus “territórios etnicamente configurados” (ibid.:29). Tais territorialidades – que possuem como denominador comum sua contraposição ao modelo do latifúndio monocultor (ibid.:50) – aparecem, por vezes (como na citação acima), enquanto *resultantes* dos processos de territorialização vivenciados pelos grupos sociais; em outras passagens, contudo, as territorialidades específicas são referidas como *pressuposto* do processo de afirmação política de identidades (ibid.:121).

Seja qual for a perspectiva adotada, a análise de Almeida levanta uma questão (entre tantas) de grande pertinência: como se articula a relação entre tais padrões específicos de territorialidade e os dispositivos legais que, sob formas prescritas de regulação, permeiam o seu reconhecimento jurídico? Almeida postula em sua análise um embate teórico contra os esquemas generalizantes dos “positivistas do direito”, ao mesmo tempo denunciando a precariedade das “interpretações absolutas do ‘uso comum’”, que vão à contramão da “dinâmica das situações concretas” vivenciadas e praticadas pelos grupos sociais e de suas “categorias intrínsecas de apropriação dos recursos naturais” (ibid.:20). O autor apresenta, entre seu vasto material de pesquisa, um detalhado inventário de dispositivos federais, estaduais e municipais de reconhecimento jurídico de modalidades e categorias de

reconhecimento, além de uma listagem ampla dos movimentos sociais e seus esquemas de representação política de demandas territoriais. Segundo o autor,

cada grupo constrói socialmente seu território de uma maneira própria, a partir de conflitos específicos em face de antagonistas diferenciados, e tal construção implica também numa relação diferenciada com os recursos hídricos e florestais. Tal relação, de certa maneira, *está refletida na diversidade de figuras jurídicas verificadas nos textos constitucionais, nas leis e nos decretos* (ibid.:72; grifo nosso).

As considerações de Almeida sobre a relação entre as formas jurídicas de reconhecimento e a diversidade territorial embutida sob a noção de “terras tradicionalmente ocupadas” podem ser tomadas como uma via de acesso para uma observação analítica dos possíveis tensionamentos produzidos, no âmbito dos processos de territorialização, entre as identidades mobilizadas, as territorialidades específicas praticadas pelos grupos e os mecanismos legais de reconhecimento que lhes correspondem.

Antes de aprofundar este ponto, propomos aludir a outras leituras antropológicas sobre os conceitos de *territorialidade* e *territorialização*, no intuito de tornar mais nítida uma plausível distinção de perspectivas e problemas que, a seu modo, cada um dos dois conceitos põe em pauta.

Uma definição contemporânea de *territorialidade* é proposta por Paul Little, que toma o conceito como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o assim em seu ‘território’” (Little 2002:3). Tal abordagem, esclarece o autor, parte do pressuposto que todo e qualquer agrupamento humano estabelece uma determinada “conduta territorial” sobre o espaço que ocupa. Desta relação historicamente desenvolvida com o ambiente, emerge um conjunto de saberes e práticas compartilhados, ou o que Little chama de *cosmografia* de um dado grupo: “seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (ibid.:4). Seguindo uma linha análoga de argumentação, Dominique Gallois sublinha, para o contexto indígena, que a noção de territorialidade remete “à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (Gallois 2004:39).

De outro lado, João Pacheco de Oliveira, a partir de pesquisas realizadas no campo da etnologia indígena (e, mais especificamente, acerca dos “índios misturados” e dos processos de etnogênese no Nordeste do Brasil) propõe a conceituação de “processos de *territorialização*” sob uma chave bastante distinta. As análises centradas neste conceito privilegiam o contexto de inserção de populações tradicionais ou indígenas em uma “situação colonial” (Balandier, 1951) que motiva a instauração de limites territoriais e étnicos para uma coletividade, implicando na consequente reelaboração de sua cultura. Pacheco de Oliveira define os “processos de territorialização” como

o movimento pelo qual um objeto político-administrativo (...) vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (Oliveira, 1998:56).

Proposta tanto como uma agenda de pesquisa quanto como um conceito heurístico, “fio condutor da investigação antropológica” (ibid.), a noção de “processo de territorialização”, na acepção dada por Oliveira, põe ênfase nos efeitos transformadores, em diferentes momentos históricos, da ação administrativa do Estado e de outras entidades reguladoras (como as missões religiosas) sobre os territórios de ocupação indígena, configurando os elementos constitutivos de uma “indianidade” genérica aos índios do Nordeste. Tal abordagem se revela de grande influência na análise contemporânea das relações entre grupos locais – e não apenas indígenas – e o Estado³⁵. Da mesma forma, as questões postas pela noção de territorialização, na medida em que enfocam o potencial transformador da presença de instâncias legais e administrativas do Estado sobre um dado espaço e uma dada população, são bastante familiares aos interesses deste trabalho. Mas cabem algumas ponderações quanto ao seu emprego como ferramenta de análise.

Em sua formulação original por Pacheco de Oliveira, o “processo de territorialização”, perpetrado mediante “uma intervenção da esfera política” sobre um dado grupo e seu espaço social, “instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações

³⁵ O trabalho etnográfico de José Maurício Arruti (2006), ao qual nos remetemos diversas vezes, é um bom exemplo: nele, o conceito é criticamente desdobrado em quatro etapas ou processos – nominação, identificação, reconhecimento e territorialização – para analisar o “processo de formação quilombola”, a partir de um estudo de caso específico.

em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (ibid.:54). Ainda que o autor ressalte que esses processos não podem ser compreendidos “simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador” (ibid.:60), o enfoque principal da análise é dedicado às exigências operadas pela agência da sociedade envolvente, seja por meio das missões ou da política indigenista. Assim, por exemplo, o processo de territorialização vivenciado pelos indígenas do Nordeste a partir da década de 1920 é caracterizado pela “imposição de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos índios que habitam as reservas indígenas e são objeto, com maior grau de compulsão, do exercício paternalista da tutela” (ibid.:59).

Como o próprio autor ressalta, sua perspectiva de análise é diretamente tributária da teoria da fricção interétnica (Cardoso de Oliveira 1976), paradigma central na abordagem do tema do “contato” na produção etnológica brasileira das décadas de 1970 e 1980. Não surpreende perceber, desse modo, que o conceito comunica enfaticamente a percepção da territorialização como um processo social e político caracterizado, sobretudo, pela dominação exercida pelo Estado sobre a sociedade indígena; sob tal perspectiva, os termos da sociedade envolvente, da política indigenista e da ação do Estado parecem ter prevalência sobre as compreensões indígenas sobre as experiências e os processos históricos em pauta³⁶.

Desse modo, em que pese a pertinência das questões levantadas pela noção de territorialização, também é interessante reexaminar tais processos à luz de outras agências, de modo a reaproximá-los dos significados que adquirem para os sujeitos que os vivenciam e, assim, minimizar o risco de induzir “toda análise antropológica [...] a uma perspectiva na qual o Estado é o centro” (Arruti 2006:42).

Se antes tomamos as considerações de Almeida acerca da territorialização como uma via de acesso para a observação das eventuais dissonâncias entre as “territorialidades específicas” e seus dispositivos legais de reconhecimento, a perspectiva desenvolvida por Pacheco de Oliveira traz à análise aportes essenciais sobre a instituição político-administrativa de mecanismos e instâncias de territorialização. Ainda assim, parece necessário

³⁶ Sobre esse ponto, acompanhamos a formulação crítica elaborada por Viveiros de Castro ao artigo de Oliveira:

Do fato que as instituições socioculturais indígenas *se originaram* historicamente de um processo de territorialização estatal não se segue que sua função presente seja a de *expressar* esse processo, ou que sua *significação indígena* tenha qualquer coisa a ver com ele (Viveiros de Castro 1999:202).

que tal abordagem se volte também para a agência e a significação dos processos por outros atores que não o Estado. Portanto, para evitar que os povos indígenas (ou quilombolas, ou tradicionais) sejam relegados a um papel meramente reagente frente às categorias normativas que conformam o processo de territorialização, torna-se crucial atentar para os significados que emergem do encontro dessas categorias com as formas locais de *territorialidade* (na acepção de Little [2002] e Gallois [2004]).

Em meio a estas alternativas analíticas, nosso interesse recai em uma análise crítica da operação local dos mecanismos e instâncias legais postos em cena pelos direitos de reconhecimento, que recuse tanto tomar os dispositivos e categorias legais de reconhecimento enquanto expressões fidedignas de territorialidades específicas e irreduzíveis, como, por outro lado, enquanto “uma nova redução brutal da alteridade dos diferentes grupos”, submetidos a instrumentos genéricos de intervenção e controle social (Leite 2000:343) – enfim, um novo processo de territorialização estéril às agências locais.

A partir de tais considerações, e com inspiração nos caminhos teóricos desbravados por estes autores, propomos empregar a noção de “relações territoriais”, como meio de situar uma das premissas de investigação da pesquisa. Se as diferentes abordagens dos conceitos de territorialidade e territorialização põem em evidência uma diferenciação entre modos nativos de produzir territórios e modos administrativos de produzir terras, como enfatizado por Gallois (2004), o emprego aqui proposto da noção de “relações territoriais” almeja abarcar o dinâmico jogo operado entre a homogeneização do modelo e a diversificação dos contextos, que está na base dos processos de territorialização, tal qual experimentados do ponto de vista local. Pois, se é possível (e até necessário) distinguir analiticamente ambos os processos, no plano etnográfico é cada vez mais difícil “traçar a linha entre a força interna da territorialidade latente em cada grupo e as exigências externas que 'obrigam' a cada grupo que essa conduta territorial seja implementada” (Little 2002:15).

Nesse contexto teórico, as “relações territoriais” podem ser pensadas como a configuração específica das demandas colocadas pelos processos de territorialização a partir de uma dada “cosmografia” (ibid.:3) ou *ethos*, ou seja, à luz das práticas, saberes e discursos característicos de um modo particular de territorialidade, local e historicamente constituído, que se atualiza dinamicamente e confere significações específicas aos processos decorrentes da reivindicação de direitos identitários e territoriais. Situada como um ponto de convergência entre territorialidades singulares e políticas de Estado em operação – leis e regulamentos

postos em ação em um dado contexto local –, a noção de “relações territoriais” aqui proposta também almeja se afastar de qualquer amarra substantiva ou “primitivismo antropológico” (Clastres 1980) que possa interpretar uma dada configuração territorial de um grupo como “natural”, “autêntica” ou “estável” em relação ao devir histórico e à transformação. Ao contrário, já há uma vasta literatura – à qual nos alinhamos nesse ponto – que desvinculou o sentido de práticas tidas como “tradicionais” das amarras do essencialismo ou de uma suposta história “fria” ou estacionária. Bem ao contrário, a tradição, no caso dos povos tradicionais e de suas relações territoriais, se manifesta enquanto uma contínua atualização criativa de práticas e conhecimentos, cuja especificidade reside nas formas e processos e não na perenidade de conteúdos ancestrais (Carneiro da Cunha 1999:156-7).

Além disso, a análise etnográfica e sua contextualização histórica permitirão perceber que a mobilização das *comunidades* estudadas em função da reivindicação de direitos de reconhecimento constitui mais um momento – e não um processo inaugural – da relação desses grupos com instâncias normativas e administrativas do Estado. Podemos nos referir, por exemplo, à instalação massiva de unidades de conservação no Vale do Ribeira a partir da década de 1960, que afetaram grandemente os territórios dos bairros rurais da porção continental de Cananéia. Tal processo, conjuntamente com a entrada massiva e violenta de *grileiros* à região, incitando disputas fundiárias, suscitou consideráveis impactos e transformações às práticas e relações territoriais desses grupos. E, à medida que os regramentos ambientais e a problemática relação com os *fazendeiros* e *grileiros* ainda são uma questão da ordem do dia para grande parte das famílias pesquisadas, não há como desvencilhar a análise aqui proposta do exame desses aspectos, tomando em conta a direção de privilegiar, analiticamente, os significados constituídos pelos agentes locais sobre os processos engendrados pelos regulamentos do direito.

1.7 - Dos quilombos às comunidades tradicionais

A reflexão aqui proposta, sobre a instrumentalização legal dos paradigmas antropológicos da etnicidade e das terras de uso comum na disposição dos direitos das comunidades remanescentes de quilombo, pode ser estendida a um processo que lhe é, em alguma medida, conexo e paralelo: a constituição da categoria legal de “povos ou

comunidades tradicionais” que, como veremos, é eventualmente acionada entre as comunidades rurais de Cananéia que se percebem como *caiçaras*. Abrimos aqui breves parênteses para uma rápida consideração sobre as continuidades e dessemelhanças entre estes dois processos.

No caso dos povos e comunidades tradicionais, o contexto histórico da gênese e mobilização política também são os agitados embates sociais da década de 1980, mas, diferentemente do quilombo, a categoria começa a ser gestada no bojo da organização política de seringueiros amazônicos, no estado do Acre: primeiro, através dos *empates* promovidos por sindicatos rurais, com o apoio de setores da Igreja, contra a invasão de fazendeiros e especuladores, frente à decadência do mercado da borracha; e, adiante, em parceria com povos indígenas na Aliança dos Povos da Floresta (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009: 284-6). Também neste contexto, o processo constituinte e o “êxito das reivindicações fundiárias indígenas” (ibid.:283) tiveram influência importante sobre as formas de mobilização iniciais em torno do tema.

Há, porém, uma distinção genealógica – para recuperar a expressão de Arruti – importante desse movimento em relação ao processo de gênese do quilombo como categoria legal: se a mobilização dos seringueiros se formatou inicialmente em torno de demandas por uma reforma agrária coerente com suas práticas territoriais, “a conexão entre os empates contra o desmatamento e o programa de conservar as florestas” (ibid.:285) paulatinamente fez com que tais demandas fossem articuladas privilegiadamente à matriz ambientalista, por meio da reivindicação de demarcação de “reservas extrativistas”:

Os seringueiros que, poucos anos antes, formavam uma categoria supostamente condenada ao rápido desaparecimento, assumiram no final dos anos 1980 uma posição de vanguarda em mobilizações ecológicas [...] reivindicava-se que as comunidades locais, que protegiam o ambiente no qual baseavam sua vida, não fossem vítimas e sim parceiros das preocupações ambientais (ibid.).

O êxito das mobilizações dos seringueiros acreanos, agora respaldadas também por apoios de setores ambientalistas e acadêmicos, foi tão significativo que não produziu apenas efeitos locais – a Reserva Extrativista do Alto Juruá foi criada pelo IBAMA em 1990 –, mas também consolidou as reservas extrativistas como uma categoria prevista pela legislação, que

foi replicada pelo órgão ambiental em outros contextos³⁷. Por sua vez, a categoria “populações tradicionais” também ganhou “existência administrativa” (ibid.:278) em 1992, com a instauração do Centro Nacional de Populações Tradicionais, situado dentro do IBAMA. No plano institucional, portanto, enquanto a “questão quilombola” se consolidou a partir de disputas entre suas dimensões cultural (FCP) e agrária (INCRA), os “povos e comunidades tradicionais” encontraram seu espaço de correspondência institucional junto aos órgãos estatais atrelados à pauta das questões ambientais.

Nos anos que se seguiram, os investimentos políticos de diversos movimentos sociais lograram povoar a categoria e expandir seus limites conceituais. A diversidade que passou a ser amalgamada sob a alcunha dos “povos e comunidades tradicionais” encontra sua expressão, como visto na seção anterior, nas reflexões de Alfredo Wagner Almeida sobre o rol de identidades mobilizadas na esfera pública e suas “territorialidades específicas”. Além de indígenas e quilombolas, extrativistas, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco, faxinalenses, ribeirinhos e caiçaras são algumas das designações mais ou menos locais que, reivindicadas por grupos sociais, se apropriaram, de maneira “extensional”, à categoria (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009:278). Como descreve Almeida,

juntamente com os processos diferenciados de territorialização, tem-se a construção de uma nova 'fisionomia étnica' [...] pelo advento de centenas de movimentos sociais, através da autodefinição coletiva e de formas organizativas intrínsecas. Todos estes fatores concorrem para compor o campo de significados do que se define como 'terras tradicionalmente ocupadas', em que o tradicional não se reduz ao histórico e incorpora principalmente reivindicações do presente com identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada (Almeida, 2008:121-2).

Como apontam as considerações de Almeida, ao longo deste processo, as conceituações dos “povos tradicionais” se configuraram a partir de dois sentidos complementares: o primeiro consistiu em desvincular o qualificativo “tradicional” de seus essencialismos historicizantes, para atrelá-lo ao quadro das transformações e dinâmicas do presente, “às atuais reivindicações [sobretudo territoriais] dos movimentos sociais” (ibid.:19). Para operar tal atualização, a noção de “povos e comunidades tradicionais” foi sendo

³⁷ Assim, as Reservas Extrativistas seriam incorporadas ao escopo legal de unidades de conservação de uso sustentável (ou seja, compatíveis com a presença de povos ou populações tradicionais), previstas pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação, instituído em 2000 pela Lei n. 9.985/2000.

investida – e aqui está o segundo sentido – do mesmo viés étnico-territorial que modulou a conceituação das comunidades remanescentes de quilombo nos dispositivos legais. Com efeito, a crescente mobilização exercida pelos movimentos sociais que passaram a se alinhar à categoria de povos tradicionais resultou na criação, em dezembro de 2004, da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), no âmbito do Ministério do Meio Ambiente (MMA), com participação representativa de órgãos governamentais e entidades da sociedade civil. Menos de três anos mais tarde, em fevereiro de 2007, como produto de debates articulados no âmbito da comissão, o Decreto 6.040 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais. No Artigo 3º deste dispositivo legal, confere-se a seguinte definição à categoria “povos e comunidades tradicionais”:

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais com condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007).

Cabe ainda destacar que o decreto postula, entre seus quatorze “princípios” (Anexo, Art. 1º), “o reconhecimento e a consolidação de direitos dos povos e comunidades tradicionais” (inciso VII) e “a preservação dos direitos culturais, o exercício de práticas comunitárias, a memória cultural e a identidade racial e étnica (inciso XIV). E, entre seus “objetivos específicos” (Anexo, Art. 3º), destaca-se, como primeiro da lista, “garantir aos povos e comunidades tradicionais seus territórios, e o acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica” (inciso I). Como destacara a análise de Almeida, portanto, não apenas uma “fisionomia étnica” está na base de inscrição legal destes movimentos sociais e identidades, mas também as implicações de sentido atreladas à noção de “terras tradicionalmente ocupadas” estão subsumidas nos princípios e objetivos do decreto (Almeida, 2008:27).

Ressalte-se ainda que o tema dos povos e comunidades tradicionais, com a instituição da CNPCT e sob o auspício da prerrogativa do “desenvolvimento sustentável”, ratificou sua estreita correlação com as questões ambientais, com o papel que cabe a tais grupos desempenhar nas políticas de conservação e com o leque de relações – no mais das vezes, conflituosas – que estabelecem com os ditames da legislação ambiental e/ou das unidades de

conservação que incidem sobre seus territórios. A propósito dessas relações, Carneiro da Cunha e Almeida veem na adscrição à categoria de povos ou comunidades tradicionais o potencial para uma “negociação” – diga-se, nem sempre bem resolvida do ponto de vista das autoridades conservacionistas –, na qual “em troca do controle sobre o território”, estes grupos estariam comprometidos “a prestar serviços ambientais” coadunados com as políticas de preservação (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009:279).

Em linhas gerais, portanto, há claras vias de continuidade entre as elaborações teóricas e legais dos conceitos de “comunidades remanescentes de quilombo” e “povos e comunidades tradicionais”, em que pesem as distinções entre suas genealogias, formas de apropriação e enquadramentos institucionais. Como sintetiza Figueiredo:

Assim como as interpretações em torno da política quilombola se deram por homologia ao campo indigenista, a definição legal de povos e populações tradicionais assumiu o paradigma étnico produzido pela ressemantização do Artigo 68 do ADCT (Figueiredo, 2011:68).

Há de se ressaltar, contudo, um ponto de distinção fundamental, com importantes consequências para a compreensão das lógicas práticas locais e significados que regem o acionamento de direitos e identidades: se o direito constitucional quilombola foi dotado, através de dispositivos infraconstitucionais, de regulamentos e atribuições institucionais claras para a execução de uma política de reconhecimento territorial, o mesmo não se pode dizer sobre os direitos territoriais estipulados às comunidades tradicionais no Decreto 6.040, que carecem de mecanismos institucionais efetivos de execução. É neste sentido que as comunidades remanescentes de quilombo marcam uma distinção jurídica concreta em relação aos povos e comunidades tradicionais: tal qual os povos indígenas, o movimento quilombola foi exitoso, até aqui, em atrelar seus direitos territoriais a uma política pública, institucionalizada pelos órgãos estatais – em que pesem toda a morosidade, ineficiência e empecilhos para sua execução –, caminho que ainda resta percorrer no caso dos demais grupos amalgamados sob a categoria de “povos e comunidades tradicionais”.

1.8 – Os direitos de reconhecimento como eventos

Feitas estas observações, voltamo-nos novamente às discussões concernentes ao enfoque teórico-metodológico deste trabalho.

Ao elaborarmos a noção de “relações territoriais”, como ferramenta para situar os cruzamentos de significados que atravessam as territorialidades específicas dos agentes locais e os processos de territorialização engendrados, por exemplo, pelos direitos de reconhecimento, tomamos por inspiração a noção de *evento*, ou o resultado da conjunção entre a ação histórica e modelos nativos de organização da experiência, conforme a proposição de Marshall Sahlins.

Como enfatiza esse autor, “um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico” (Sahlins 1990:191); ou ainda, o evento é o resultado da relação indissociável entre “a singularidade do mundo em cada ação” e “o esquema cultural pré-existente” a partir do qual os agentes organizam e significam tais ações (ibid.:189).

Nessa perspectiva, os processos de territorialização vivenciados pelas coletividades mobilizadas em torno de seus *direitos* são tomados como elementos de contingência histórica, que são significados de formas específicas pelos agentes sociais. Investimos, portanto, na ideia de que há uma “orquestração nativa” dos dispositivos e instâncias legais “induzidas externamente” pelos imperativos do reconhecimento identitário e territorial das comunidades tradicionais e quilombolas. Ao mesmo tempo, a relação posta por estes eventos implica que os mesmos significados, atrelados às territorialidades nativas, são “colocados em risco na ação” (ibid.: 9), daí o seu potencial de transformação. Segundo Sahlins,

[a]s categorias tradicionais, quando levadas a agir sobre um mundo com razões próprias, um mundo que é por si mesmo potencialmente refratário são transformadas. Pois, assim como o mundo pode escapar facilmente dos esquemas interpretativos de um dado grupo humano, nada pode garantir que sujeitos inteligentes e motivados, com interesses e biografias sociais diversas, utilizarão as categorias existentes das maneiras prescritas (ibid.:181-2).

A elaboração de Sahlins, desse modo, reposiciona os termos da relação entre estabilidade e mudança ou, antes, entre *estrutura* (para nossos propósitos, uma

“territorialidade” singular e irreduzível) e *conjuntura* (um dado “processo de territorialização”), usualmente tomadas como antinomias por “um certo estruturalismo” (ibid.:188), segundo o autor. Em sua elaboração, a persistência de um modelo ou esquema cultural, através do qual os agentes conferem sentidos ao mundo, não se faz fora da história; a transformação desse mesmo modelo, por outro lado, só pode ser feita a partir de uma ressignificação de suas categorias referenciais, produzida pelos atores sociais em vista de circunstâncias específicas – aquilo a que Sahlins chama de “reavaliação funcional das categorias” (ibid.:10). Assim, somos conduzidos a duas observações importantes para a análise de questões de interesse deste trabalho.

Primeiro, ao utilizarmos a elaboração teórica da noção de evento, para uma abordagem dos processos de mobilização em torno de direitos atrelados a categorias legais de identificação, propomos nos afastar definitivamente do risco de confinar a análise aos termos do “reconhecimento”. Antes, tal proposição busca uma interpretação de tais processos a partir do ponto de vista e das agências nativas, e em termos de seu potencial de transformação das relações territoriais. Em outros termos, permite abordar as relações territoriais locais em seus aspectos performativos, ou seja, a partir de sua reorganização simbólica frente à história e, mais especificamente, frente aos processos vivenciados no contexto presente de reivindicação de *direitos* como comunidades remanescentes de quilombos e/ou tradicionais.

Segundo, tal premissa permite conciliar as reavaliações particulares dos significados atribuídos aos eventos com os valores, motivações e estratégias específicas dos atores, de acordo com sua inserção na tessitura social. Aproximamo-nos, assim, como o próprio Sahlins aponta, da noção de *habitus* desenvolvida por Bourdieu (2009): um “sistema de disposições” estruturados a partir da experiência passada e estruturante em relação aos esquemas de percepção e pensamento, de prática e de representações, o qual torna possível retomar, em outros termos, a temática das estratégias empregadas pelos sujeitos no manejo de valores e categorias sociais, que já fora destacada por Leach. No caso do *habitus*, contudo, as estratégias e motivações inscrevem-se “na singularidade das trajetórias sociais” (Bourdieu 2009:100), ou ainda, a partir das “possibilidades específicas que um agente singular ou uma classe de agentes possuem em função de seu capital entendido” (ibid.:104-5), proposição distinta, portanto, da suposição de um cálculo consciente da totalidade das variáveis disponíveis por um agente racional, situado além de sua posição particular no grupo social. Como ressalta Sahlins,

os valores significativos habituais das pessoas e os objetos de suas existências habitam os interesses e as intenções de seus projetos pessoais, muitas vezes enquanto premissas irrefletidas de ação. Tudo aquilo que é contratual está fora do contrato. (Sahlins 1990:49)

Essa aproximação entre as noções de *habitus*, esquemas performativos e estratégias, que emerge das referências teóricas aqui aludidas, já foi tratada e empregada por Renata Paoliello (1998), em sua detalhada tese sobre os sentidos da terra e da herança entre famílias inseridas em contextos possessórios no Vale do Ribeira. A relevância de seu trabalho para esta pesquisa é fundamental, considerada a proximidade geográfica e as similaridades entre os processos históricos vivenciados, nas últimas décadas, nos contextos etnografados por Paoliello e entre as famílias das comunidades rurais de Cananéia aqui abordadas. Tais similaridades incluem, por exemplo, o avanço de uma feroz lógica mercantil sobre as terras da região; a expectativa, quase nunca consolidada, de outorga de títulos de propriedade aos posseiros de boa-fé, por meio de ações discriminatórias; a introdução de regulações e restrições ambientais implicadas nas unidades de conservação; além do constante (e por vezes problemático) movimento de pessoas entre o território e áreas urbanas, ao longo de teias de relações familiares, entre outros aspectos.

Através do investimento etnográfico e de uma revisão crítica cuidadosa dos debates teóricos sobre o campesinato, Paoliello aponta a herança igualitária como referência central nas disposições do *habitus* das famílias posseiras da região, constituindo-se simultaneamente como estratégia e como valor para os sujeitos que atualizam, a cada geração, as condições e possibilidades de perpetuação de um modo de vida camponês³⁸.

Em sua análise, Paoliello ressalta ainda alguns aspectos derivados da centralidade da herança igualitária como princípio operador das relações de transmissão de terra nos contextos etnografados, tais como: a apropriação possessória enquanto *ethos* (ou lógica prática) historicamente constituído, diretamente atrelado à realização da condição de “livre” ou “dono”, como valor camponês; o apoio dessa lógica prática na autarquia da família conjugal e na sua mobilidade, que coloca a possibilidade de apossamento neolocal como

³⁸ Ressalte-se que a lógica prática verificada no Vale do Ribeira por Paoliello, calcada na herança igualitária, se assenta sobre um princípio distinto daquele constatado por Bourdieu (2009) sob a noção de *maison*, que aponta para a manutenção e indivisão da propriedade e da autoridade familiar, e que foi aplicada em outros contextos camponeses no Brasil (Woortmann 1995; Seyferth 1985).

estratégia e permite uma combinação entre individualismo e igualitarismo *sui generis* a esse “campesinato posseiro”; e a orientação jurídica desse *ethos*, calcada na concepção, partilhada com o entendimento legal, da posse como um direito – precário, mas inequívoco – à terra.

Para Paoliello, é precisamente nos contextos de transformação aguda das condições reprodutivas desse campesinato, como o “fechamento” das terras disponíveis ao apossamento, que a herança igualitária opera como esquema performativo e plástico, orientando as avaliações e estratégias diversificadas empreendidas pelos atores locais, sejam elas coletivas, individuais ou familiares (1998:167-8).

Ora, se tomarmos essas referências como componentes de um *ethos* ou *habitus* campesino recorrente na região, como a autora parece sugerir, a introdução da perspectiva de um direito territorial atrelado à categoria legal do quilombo, em sua atual regulamentação, impõe ao plano da análise a seguinte questão: de que modo se dão as concertações nativas em torno dos significados implicados na titulação coletiva de um território, efetuada a partir de uma representação associativa, em face dessa lógica prática que seria historicamente orientada para a herança igualitária, para a autarquia da família conjugal e para a neolocalidade? Eis uma das principais *questões* que emerge, com variadas modulações e resoluções, do plano etnográfico, orientando alguns dos engajamentos e sentidos postulados pelos agentes em torno das *lutas por direitos*.

As proposições de Paoliello permitem vislumbrar e traduzir, em termos regionais e familiares ao universo desta pesquisa, a construção teórica do problema posta por Sahlins, qual seja: apreender os sentidos e elaborações nativas em torno dos direitos de reconhecimento, a partir de mobilizações coletivas e seus desdobramentos cotidianos, buscando entender os significados investidos neste processo por pessoas, famílias e comunidades, a partir de suas diferentes posições no plano local. Trata-se, em poucas palavras, de buscar compreender o que os nativos fazem do direito, de suas instâncias normativas e de seus dispositivos de efetivação.

Ao longo da pesquisa, este suporte teórico foi modulado e ponderado a partir dos aportes fundamentais conferidos pela etnografia, especialmente através das elaborações discursivas e das questões levantadas por alguns de seus principais interlocutores. Julgamos necessário, deste modo, ressaltar alguns ajustes de perspectiva, que se impuseram em face do material etnográfico.

O primeiro ponto que requer esclarecer é que não se almeja endossar, a partir dessas referências, uma leitura pragmática ou utilitarista dos significados locais assumidos pelos direitos de reconhecimento, como poderia dar a entender, principalmente, a ênfase posta tanto por Bourdieu como por Sahlins, na articulação entre tais significados e os *interesses* dos agentes. Em um de seus muitos textos sobre o conceito de *habitus* e suas implicações, Bourdieu (1996) responde a críticas neste sentido, argumentando que, ao contrário, seu intuito é justamente refutar a premissa utilitarista. Bourdieu sublinha que o *interesse* não deve ser tomado como um objetivo conscientemente elaborado em vista de vantagens materiais, mas, antes, como constitutivo da premissa de que os agentes sociais necessariamente conferem sentidos a seus atos. Deste modo, à noção de interesse, Bourdieu opõe a de indiferença. Ou seja, estar *interessado* é não ser indiferente, é estar dentro do jogo, participar de um campo de disposições que são minimamente compartilhadas (mesmo que inconscientemente) nas relações práticas entre os atores.

Entre os agentes e o mundo social há uma relação de cumplicidade infraconsciente, infralingüística: os agentes utilizam constantemente em sua prática teses que não são colocadas como tais [...]. Os agentes sociais que têm o sentido do jogo, que incorporaram uma cadeia de esquemas práticos de percepção e de apreciação que funcionam, seja como princípios de visão e divisão do universo no qual eles se movem, não têm necessidade de colocar como fins os objetivos de sua prática. (ibid.:143).

Ora, se os significados não se elaboram apenas a partir de fins objetivos e conscientes orquestradas pelos atores, se faz necessário sublinhar que os sentidos constituídos nos processos de reconhecimento não podem ser concebidos como puramente estratégicos, somente calculados em termos de ganhos de capital simbólico ou material. Antes, eles são também perpassados decisivamente por uma série de outros preceitos – “valores”, “esquemas de percepção e apreciação”, “princípios” – que remetem a um arraigado de disposições que poderíamos chamar de *morais*, minimamente compartilhadas por um dado grupo social. Como lograram demonstrar nossos interlocutores no campo, as motivações que permeiam os significados atribuídos aos direitos não devem ser reduzidas a um finalismo objetivo, pois se referenciam também a partir deste quadro de prerrogativas morais: os sentidos de *justiça* elaborados pelos agentes a partir de suas vivências pessoais (Schritzmeyer, 2012); as dinâmicas do *respeito* que permeiam as relações familiares e de vizinhança (Comerford, 2003); as experiências de *desrespeito* que operam como “fonte motivacional das resistências

sociais” (Figueiredo, 2011:31) são todos elementos acionados nos processos de significação sobre os direitos de reconhecimento e que emergem reiteradamente nas narrativas dos interlocutores da pesquisa.

Uma segunda ponderação diz respeito às implicações últimas do caráter inconsciente das intenções e estratégias empregadas pelos agentes sociais, que está implícito na tessitura da noção de *habitus*, tal qual surge em Bourdieu e também na proposição elaborada por Sahlins sobre as relações entre interesse e sentido (1990:45). Em diferentes passagens, e com uma gama de variadas analogias, Bourdieu (1996) argumenta sobre esta condição, mediante a qual os agentes operam em suas condutas e atividades sem tomarem ciência dessa lógica prática, ou com ela estabelecerem uma relação de conhecimento (*cogito*). Os agentes, imbuídos no “sentido do jogo”, agem a partir de “indução práticas fundadas na experiência anterior”, cuja incorporação estrutura sua ação e percepção do mundo. Bourdieu sublinha a distinção entre esta lógica prática e o conhecimento que, em outra chave filosófica, se postula entre um “sujeito puro”, uma “consciência transcendental universal”, e seu objeto (ibid.:144). A lógica prática incorporada nos agentes orienta suas condutas, “que se apoiam com frequência sobre teses não téticas” (ibid.:145), ou ainda em “sistemas classificatórios extremamente complexos, jamais constituídos como tais” (ibid.:146). Em suma, tal lógica prática constituiria “a experiência dóxica pela qual atribuímos ao mundo uma crença mais profunda do que todas as crenças [...] já que ela não se pensa como uma crença” (ibid.:144).

Em que pese a relevância das disposições incorporadas pelos agentes para organizar e conferir sentido a suas experiências no mundo, há um problema na formulação de Bourdieu que merece ser apontado. Se postulada de forma radical, a impossibilidade dos agentes, situados em um determinado campo, formularem conscientemente os motivos que orientam suas práticas, acaba por traçar uma distância irreduzível entre, de um lado, seus modos de ação e percepção e, de outro, o conhecimento destilado pelo pesquisador, a quem caberia o privilégio da objetivação que permite acessar e decifrar a visão “desencantada” do mundo (ibid.:146). Ora, frente à riqueza das elaborações dos interlocutores da pesquisa sobre os direitos de reconhecimento e as questões deles decorrentes, não nos parece factível pressupor a existência de tal distância intransponível entre as suas reflexões e as teses ou teorias que, neste registro, caberiam exclusivamente ao analista.

1.9 - Da antropologia da política ao direito: por uma teoria etnográfica do reconhecimento

No intuito de contornar tal distância, parece necessário recorrer ainda a um instrumental metodológico que permita aproximar esses modos de enunciação, ou ao menos reduzir a termo a distância que os separa, revelando, a um só tempo, aquilo que há de teórico e reflexivo nas elaborações nativas e aquilo que há de “simbólico” nas teorias alinhavadas por pesquisadores³⁹. Para tanto, aludimos a algumas considerações programáticas sugeridas por Marcio Goldman (2006:33-47), no âmbito de um conjunto de trabalhos e pesquisas reunidos sob a rubrica de “antropologia da política”⁴⁰, como inspiração para uma abordagem etnográfica sobre os direitos de reconhecimento.

Partindo do problema de como abordar antropologicamente fenômenos e instituições tidos como “centrais” (como a política e, certamente, aqui também se encaixa o direito), Goldman explora as premissas metodológicas que considera essenciais para que se possa efetivamente “levar a sério” aquilo que os nativos fazem e dizem no processo etnográfico. Desse modo, ele vê como necessária a adoção de uma perspectiva descentrada, de modo que as “práticas nativas (discursivas e não discursivas)” sejam encaradas como “verdadeiras teorias”, alternativas àquelas produzidas pelos saberes normativos, que possam ser empregadas como “guias para a análise antropológica” (ibid.:37).

Complementando tais considerações, Goldman aponta três objetivos centrais implicados na proposta de “investigar fenômenos relacionados àquilo que, ‘do ponto de vista nativo’, é considerado como política” (Goldman 2006:40). Em primeiro lugar, propõe renunciar à intenção de circunscrever, de antemão, um “domínio” específico dos fenômenos políticos, uma vez que “aquilo que pode ser definido como política está sempre em relação com o restante das experiências vividas pelos agentes” (ibid.:41). De forma análoga, sugerimos que uma abordagem dos pontos de vista nativos sobre o direito não deve presumir que os significados localmente atribuídos às instâncias e conceitos legais sejam encontrados

³⁹ Seguimos assim, tal qual exposto nos parágrafos seguintes, a sugestão de Goldman de que “talvez seja necessário expandir o movimento teórico que, já há alguns anos, vem mostrando a necessidade de tratar nossas teorias como representações sociais, acrescentando a ele um outro movimento, capaz de reconhecer a dimensão reflexiva e – por que não? – teórica das próprias representações sociais” (Goldman, 2006:37-8).

⁴⁰ O termo, cunhado por Moacyr Palmeira na década de 1990 (cf. Goldman 2006), agrega uma vasta produção acadêmica, de diversos pesquisadores, concentrada sobretudo no Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), ligado ao PPGAS do Museu Nacional (UFRJ).

apenas em determinadas esferas institucionais, ou em situações que poderiam ser circunscritas a um “domínio” específico do direito. Antes, trata-se de tentar capturar os significados e as experiências nativas com o direito em suas mais diversas – e imprevisíveis – manifestações.

Nossa tarefa consiste, assim, não apenas em abordar abstratamente as conceptualizações nativas, mas em apreendê-las em ato, ou seja, no contexto em que aparecem e segundo as modalidades concretas de sua atualização e utilização (ibid.).

Em segundo lugar, tal abordagem deve evitar a consolidação de explicações negativas, isto é, constituídas a partir da constatação de faltas ou ausências de predicados (mobilização, conscientização, ideologia política, organização etc) pensados como necessariamente implicados na política ou, no nosso caso, no direito e nos processos de reconhecimento. Em lugar dessas considerações, que remeteriam ao formalismo embutido na ciência política ou à normatividade dos regramentos legais, trata-se de direcionar a abordagem para uma “microsociologia” que privilegie a análise detalhada dos desdobramentos recíprocos entre as instâncias e discursos do direito e as “relações sociais concretas” no plano local (ibid.:41).

Finalmente, Goldman também refuta traçar uma distinção apriorística entre o central e o periférico, em benefício da “ampliação do campo de análise” em conformidade com a perspectiva nativa (ibid.:42). Deste modo, torna-se possível seguir os efeitos de significação da política (ou dos direitos, conforme o ajuste de enfoque aqui proposto) em múltiplos domínios, como o parentesco; a territorialidade; as práticas e afiliações religiosas; os faccionalismos etc.

No intuito de angariar tais objetivos, Goldman propõe que se recupere a noção de “teoria etnográfica”, a partir de sua formulação original por Malinowski, no livro *Coral Gardens and their magic* (1935). Posicionadas no interstício entre as teorias nativas e as teorias científicas, as teorias etnográficas estabeleceriam, em relação àquelas, distinções que não dizem respeito à sua pretensa correção ou abrangência, mas sim “diferenças de recortes e escalas” (ibid.:28), fornecendo elementos para uma explicitação ao mesmo tempo particular – pois referida a uma determinada experiência etnográfica –, mas suficientemente abrangente para referenciar entendimentos sobre outros contextos (ibid.). Em outras palavras, no entendimento de Goldman, uma teoria etnográfica opera de maneira análoga à *pensée sauvage*, à medida que

emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo – e por outros meios – a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo (ibid.).

Além disso, por estarem ancoradas na diversidade de experiências e nos distintos pontos de vista que conformam o universo de pesquisa, tais teorias permitiriam escapar à tendência generalizante comum aos grandes modelos explicativos do social, em prol de uma compreensão articulada do recorte etnográfico proposto, que preserva a particularidade dos agentes e evita diluí-los na imagem de um “nativo genérico”. Por meio das teorias etnográficas, segundo Goldman,

o etnógrafo deve articular os diferentes discursos e práticas parciais (no duplo sentido da palavra, parcelares e interessadas) que observa, sem jamais atingir nenhum tipo de totalização ou síntese completa (ibid.:25).

*

Ao longo deste capítulo, procuramos construir um registro a um só tempo contextual e conceitual sobre o processo de construção dos direitos de reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombo e tradicionais no Brasil, articulando as mobilizações sociais, legislativas e acadêmicas que inscrevem estes *direitos* nos termos de uma política de reconhecimento e lhe conferem um sentido normativo-conceitual específico, a partir da instrumentalização de certas matrizes e referenciais teóricos oriundos do campo antropológico nas suas regulamentações. Em seguida, partindo destes mesmos referenciais, procuramos estabelecer um lugar teórico-metodológico para a proposta de pesquisa etnográfica, buscando inscrever nossa perspectiva de análise no interior das contribuições antropológicas à temática do direito, mas também em estreita correlação com propostas teóricas advindas de outros campos da antropologia.

Com efeito, a dimensão normativo-conceitual dos direitos de reconhecimento estabelecem os termos que permitem a mobilização e o agenciamento de identidades e *direitos* na esfera pública, mas não se pode restringir os significados que tais direitos e

processos assumem para os agentes locais a partir das elaborações que emanam deste plano. Nos capítulos seguintes, portanto, procuramos estender a investigação a outras dimensões relevantes para a elaboração dos significados dos direitos de reconhecimento para os agentes locais. No plano etnográfico, aquilo que os interlocutores da pesquisa fazem e narram sobre seus *direitos* pode colocar em perspectiva problemas e questões que passam ao largo das abordagens estatal e militante, que põem em primeiro plano o grau de *conscientização* dos sujeitos acerca dos direitos. Longe de procurar minimizar a importância de tal perspectiva, a investigação proposta nesta pesquisa confere ao problema um outro enquadramento, cujo intuito é contribuir, a partir da etnografia, com

o estranhamento do aparente consenso que ronda os termos direito, direitos, e Justiça. Em torno deles, há muito mais do que as questões de como e de quais cidadãos conhecem (ou não) o aparato legal quanto administrativo e burocrático do sistema de Justiça estatal, e de que modo fazem (ou não) uso dele (Schritzmeyer 2012:262).

Para além deste “aparente consenso”, portanto, a etnografia busca trazer à tona alguns modos particulares de atribuição de sentidos aos direitos que emergem em meio às *lutas* por reconhecimento, constituídos não apenas a partir do registro normativo-conceitual da lei, mas também a partir das relações territoriais historicamente pelos grupos; das relações fomentadas com *parceiros* que permeiam a organização e a mediação (cf. Montero et al., 2012) das demandas coletivas; e das dinâmicas da sociabilidade que envolvem, aproximam ou afastam parentes e vizinhos em torno das reivindicações coletivas das *comunidades*. Assim, o trajeto etnográfico particular de nossa contribuição à antropologia dos direitos de reconhecimento privilegia as significações emanadas por agentes e processos situados em outros espaços que não o dos operadores tradicionais do direito, ou seja, “para além das instituições formais e dos códigos escritos” (Kant de Lima et al., 2011:10).

Finalmente, ao longo deste percurso não pretendemos estabelecer uma totalização generalizante ou uma explicação unidimensional que almeje dar conta de elucidar os modos de significação dos direitos ao longo de todo o universo da pesquisa, senão traçar algumas considerações que sejam exitosas em conferir um certo grau de inteligibilidade às práticas e narrativas dos agentes, ao modo de teorias etnográficas. Como já pontuamos acima, os significados constituídos pelos agentes em torno das *lutas* e dos direitos de reconhecimento

podem ser atravessados por aspectos diversos e variados, nem sempre amalgamados pelos sentidos mais gerais que norteiam as mobilizações coletivas e os parâmetros normativo-conceituais dos direitos. Sem ignorar aquilo que é comum aos processos de transformação das relações territoriais locais e aos engajamentos contemporâneos por reconhecimento, buscamos apreender uma amostra desta diversidade na significação dos direitos no contexto da pesquisa, ao longo dos demais capítulos.

Passemos, pois, a algumas histórias.

CAPÍTULO 2

HISTÓRIAS DE *ANTES TEMPO*: FORMAÇÕES SOCIAIS E RELAÇÕES TERRITORIAIS NA BAIXADA DO RIBEIRA

No presente capítulo, nosso enfoque estará voltado para uma recapitulação histórica do povoamento e das formas de territorialização que moldam os contornos sociais do Vale do Ribeira até meados do século XX. É no curso destes processos históricos, que dão feições características às relações territoriais praticadas pelas populações da região, que se assentam as condições de formação das atuais *comunidades* rurais de Cananéia abordadas neste trabalho.

A perspectiva a que se propõe esta seção do trabalho abrange uma miríade de processos – os ciclos da economia colonial e imperial; as formas de exploração territorial; as estratégias de resistência de escravos fugidos e libertos ao cativo; as malogradas iniciativas de colonização estrangeira na região – que conformaram as condições históricas de possibilidade dessas formações sociais. Ao mesmo tempo, o contínuo processo mediante o qual estes grupos se produziram e reproduziram socialmente, representado não apenas nas fontes históricas mas também atualizado nas narrativas locais, desde a *história dos antigos* até o presente, compõe significados que atravessam os atuais processos de reconhecimento.

Assim, nosso intuito também é submeter as informações dos documentos e textos historiográficos ao exame crítico propiciado por percepções locais acerca destes processos históricos, recolhidas junto aos interlocutores desta pesquisa, especialmente entre aquelas pessoas usualmente qualificadas como *conhecedores* das histórias, nos diferentes grupos abrangidos por este trabalho. Ainda que as memórias e narrativas acionadas pelos atuais moradores (seja pela vivência direta, ou retransmitidas a partir de outras fontes ou sujeitos de conhecimento, isto é, “vividos por tabela” [Pollak, 1992:201]), evidentemente, não alcancem todos os processos históricos revisitados ao longo deste capítulo, o *antes tempo*, locução muito empregada para expressar os modos de vida característicos dos antepassados, é um marcador cronológico crucial para entendermos as percepções e conceituações projetadas sobre o passado, e em especial sua relação com os eventos, transformações e *direitos* do presente.

Nesse sentido, algumas considerações prévias se fazem importantes. Em linhas gerais, seguimos de perto as reflexões de Marcelo Moura Mello (2012), em seu trabalho sobre os “territórios da memória” junto à comunidade quilombola do Cambará, para expressar nosso entendimento teórico-metodológico sobre este vasto tema: a memória, sua coletivização e redefinição em termos do presente, sua relação com os documentos escritos e a historiografia.

O trabalho e a discussão de Mello têm o mérito de lançar uma análise crítica frente a alguns reducionismos comuns que, mesmo não deliberadamente, podem atravessar as abordagens da memória comumente praticadas desde as perspectivas antropológica e histórica. A começar, por exemplo, pelo próprio emprego objetificante da “memória” e outras noções correlatas, através do qual corre-se o risco de deixar de lado dimensões cruciais das falas e expressões dos interlocutores no campo, em função de um recorte arbitrário interposto pelos “conceitos genéricos” eleitos pelo pesquisador (ibid.:72).

Assim, para além do reconhecimento da constante reelaboração da memória em função das motivações e eventos do presente, ou de tentar resolver as discussões em torno da delimitação social ou individual da memória (temas abordados desde os trabalhos clássicos de Maurice Halbwachs), o enfoque de Mello sublinha o conjunto de conhecimentos e elaborações que é transmitido ao pesquisador através dos “atos de rememoração”, extravasando os limites e conteúdos usualmente estipulados pela noção de memória (ibid.: 72-3).

Não obstante, se cabe ao pesquisador estar consciente dessas limitações, isso não implica que seja necessário dispensar de todo conceitos que, mesmo imperfeitos, têm o potencial de suscitar questões e debates em torno dos processos criativos, políticos e morais que atravessam as formas da memória e sua atualização. Nesse sentido, outra noção trabalhada por Mello, e que parece mais adequada aos propósitos deste trabalho, é a de “narrativa”. A partir dela, Mello tenta chamar a atenção para a variabilidade dos modos de expressão que podem estar envolvidos com as “formas de lembrar” e os conhecimentos que permeiam os atos de contar e rememorar vivências, impressões e experiências (ibid.), para além de uma atualização puramente instrumental da memória. Como afirma o autor, “o conteúdo das narrativas não é mera expressão dos fluxos desencadeados pelo Estado, ou da tentativa de instrumentalizar lembranças para reivindicar direitos, mas também, e principalmente, uma atividade criativa” (ibid.:21). E assim, não se trata portanto de retomar a

visão algo artificialista da “invenção das tradições” (cf. Sahlins 2013:11-13), mas, ao contrário, reconhecer que poucos atos sociais são tão “tradicionais” quanto a invenção.

Dessa criatividade inerente às narrativas recolhidas na etnografia, angariamos elementos para postular uma relação renovada entre a história dos documentos e a história que se narra nos relatos orais. Pollak (1992) chama a atenção para o fato de que, por vezes, sentidos compartilhados nas memórias orais podem sobrepujar aqueles da memória “enquadrada” ou oficial, revelando a pluralidade das cronologias e seus significados. Desse modo, por exemplo, o que as narrativas locais sobre o *antes tempo* podem iluminar acerca do discurso historiográfico e sociológico que, de modo praticamente consensual, vaticina o atraso e a estagnação do Vale do Ribeira e sua população? Como devemos compreender os significados conferidos pelas cronologias locais a este período histórico, e também aos processos que se sucedem – como o *tempo dos grileiros* – e suscitam percepções sobre novas formas de *cativeiro* e privação da liberdade?

Nesse sentido, não se trata de procurar os pontos de convergência e divergência entre a historiografia e as narrativas da memória local, no intuito de atestar a maior ou menor precisão de uma frente à outra. Antes, parece mais interessante propor uma tentativa de requalificação das assimetrias, usualmente projetadas sobre a oralidade em função do escrito, de modo que os atos de rememoração dos narradores locais, geradas a partir de suas percepções e experiências, permitam desestabilizar a concretude e o oficialismo dos documentos, produzindo “efeitos de conhecimento” (Mello, 2012:81-2) sobre a historiografia e os demais saberes escritos. Trata-se, enfim, como postula Arruti, de reconhecer que “[n]o diálogo entre história e memória, não há um apoio absolutamente seguro, ao contrário do que a materialidade dos documentos muitas vezes sugere” (Arruti, 2006:180).

2.1 – Uma região e suas peculiaridades: o Vale do Ribeira

De uma perspectiva geográfica, o Vale do Rio Ribeira de Iguape é definido como uma *região* singular, antes de mais nada, pela sua geomorfologia e pelas características conferidas pelo rio aos terrenos do seu entorno.

Formado no Primeiro Planalto Paranaense, o rio Ribeira se estende por 470 quilômetros desde sua nascente até desaguar no oceano. Em sua parte alta e acidentada,

correm águas turbulentas por entre as serras que dividem os estados de Paraná e São Paulo. Seu curso se torna mais calmo à medida que o Ribeira alcança seu trecho médio, na altura da cidade de Iporanga, e aproxima-se da planície costeira, a qual atravessa sinuosamente até desembocar no Atlântico, nas cercanias de Iguape. Pasquale Petrone, em 1966, sugeriu uma delimitação para esta última sub-região de planície – a “baixada do Ribeira” –, considerando seus limites a partir das serras que a circundam, a oeste, norte (as escarpas da serra de Paranapiacaba) e leste (serras do Itatins e do Bananal).

Figura 3: Panorama geográfico do Vale do Ribeira.

Ainda que os limites físicos do Vale do Ribeira se projetem para o interior, distante da orla marítima, o rio também influencia diretamente a complexa paisagem litorânea e estuarina de Iguape, Cananéia e Ilha Comprida, devido à sua vertente atlântica. É o que se percebe ao analisar a hipótese de Petrone sobre a formação geológica da região. Segundo o autor:

ainda no pleistoceno a maior parte da área em consideração constituía como que um gigantesco golfão com linha de costa emoldurada pela vizinhança de

Paranapiacaba e com suas águas pontilhadas, aqui e ali, por ilhas maiores e menores, todas montanhosas. Com o tempo o referido golfão foi sendo entulhado graças ao trabalho do mar, com a formação de restingas, e ao trabalho das águas continentais – e do próprio mar – colmatando as zonas lagunares que se formavam. As ilhas, soldadas ao continente pelas restingas e cordões litorâneos, inicialmente originando tómbolos, logo tornaram-se morros “ilhados” na baixada em formação. Ao mesmo tempo definiu-se, na zona sedimentar que se formava, o curso do Ribeira de Iguape (Petrone, 1966:26-7).

A paisagem de Cananéia, mesmo afastada por cerca de oitenta quilômetros da barra do rio Ribeira de Iguape, é diretamente tributária dessa moldura geológica: agregam-se ali tanto trechos de restingas e manguezais, dispostos sobre terrenos planos e arenosos (na porção continental, na Ilha Comprida e na Ilha de Cananéia) como elevações montanhosas abruptas (no continente e na ilha do Cardoso), nas quais se formam diversos rios que correm para o estuário. Na porção continental, onde encontramos os grupos abrangidos por este trabalho, um extenso manguezal se distribui pela faixa litorânea, seguido por uma faixa de terra firme, logo interrompida pelo súbito auge das serras do Itapitangui, do Cadeado e do Taquari, no rumo sul, e entrecortada pelas serras do Guaraú e do Pindaúva, no rumo do interior.

Mas não são apenas tais características geofísicas que demarcam a particularidade do Vale do Ribeira ou, mais especificamente, de sua “baixada”. Como Petrone sublinha, evocando o geógrafo João Dias da Silveira, o termo “Ribeira de Iguape”, em sua expressão corriqueira e local, designa “um conjunto paisagístico regional” amplo, que agrega áreas adjacentes não diretamente banhadas pela sua bacia – como a própria baixada de Cananéia, ao sul, e a bacia do rio Una, ao norte de Iguape. Neste sentido, outros elementos se tornam cruciais para a caracterização do Vale do Ribeira como uma *região* dotada de coerência sócio-geográfica: “fatos ligados ao povoamento, à organização do espaço agrícola, à formação do habitat rural e à organização da rede urbana, por exemplo, que conferem ao conjunto uma indiscutível unidade” (ibid.:19).

Com efeito, o enfoque predominante dado pelo olhar histórico e sócio-geográfico é aquele que sublinha a uniformidade dos processos de povoamento e territorialização que permeiam a trajetória sócio-histórica do Vale do Ribeira. E, neste sentido a “indiscutível unidade” mencionada por Petrone se faz perceber sobretudo por meio da ênfase posta sobre o isolamento e a marginalização do Vale do Ribeira frente aos principais eixos de desenvolvimento econômico das regiões circunvizinhas.

Resultando de suas condições históricas gerais de povoamento, o que agrega o Vale do Ribeira, do ponto de vista sociológico, tem sido definido sempre pela negativa; em outras palavras, é justamente a *falta* de determinados atributos (urbanização adequada, técnicas agrícolas avançadas, vias de comunicação, escolarização, desenvolvimento industrial etc) que sentença a região ao descompasso em relação às condições de prosperidade esperadas e compatíveis com aquelas verificadas, por exemplo, para o restante do estado de São Paulo. Essa preocupação fica evidenciada pela observação de indicadores sociais e econômicos do Vale do Ribeira: por exemplo, seus municípios situam-se entre aqueles com os menores Índices de Desenvolvimento Humano Municipal (IDH-M), sempre abaixo da média paulista. Indicadores relativos ao alfabetismo, ao saneamento das residências e ao risco de desnutrição infantil, entre outros compilados por Romão (2006:25-44) para os municípios do Vale do Ribeira, também se mostram deficitários em relação aos verificados nos demais municípios e regiões do estado.

À medida que permaneceu à margem do ciclo de economia cafeeira que delineou o perfil sócio-econômico do estado de São Paulo na virada do século XX, o Vale do Ribeira percorreu um curso histórico singular que o situou, no quadro dos indicadores e das interpretações sociológicas e econômicas, como região dotada de um passivo de desenvolvimento. “O Vale do Ribeira converteu-se no ‘Sertão do Litoral’, na ‘Amazônia Paulista’, uma ilha de pobreza no mar de prosperidade em que se tornou o estado de São Paulo” (Braga, 1999:48). Por conta deste cenário, a região seria objeto recorrente de análises acadêmicas, além de inúmeros planos e diagnósticos governamentais, que se debruçam sobre as explicações, alternativas e as propostas de soluções para o “problema do atraso” do Vale do Ribeira e de sua população⁴¹.

Aglutinando as perspectivas geográfica, socioeconômica e administrativa, o enquadramento que tipifica o Vale do Ribeira como uma *região* perpassada por aspectos, questões e problemas comuns, também é reforçado, contemporaneamente, pelo discurso do

⁴¹ Entre os textos acadêmicos, por exemplo, os trabalhos de Geraldo Miller (1980), Flavio Tayra (1998) e Roberto Braga (1999), debatem diferentes interpretações sobre o fenômeno da estagnação regional. Já a tese de Devancyr Romão, que se debruça sobre alternativas para a inclusão socioeconômica das comunidades locais, é sugestivamente intitulada com a questão “O Vale do Ribeira tem jeito?” (Romão, 2001). Quanto aos diagnósticos e propostas, um trabalho do Instituto para o Desenvolvimento Sustentável e Cidadania do Vale do Ribeira levantou vinte e cinco planos de desenvolvimento para a região, elaborados por diferentes instituições estatais ou não-governamentais entre os anos de 1958 e 2006 (IDESC, 2006:14-5), o que aponta para a persistência da situação socioeconômica deficitária do Vale do Ribeira e, ao mesmo tempo, as dificuldades administrativas em superar tal condição.

próprio *movimento* social que mobiliza grupos locais em torno de identidades específicas – ameaçados por barragens, quilombolas, caiçaras, tradicionais – e direitos de reconhecimento. É curioso notar, ainda, que tais mobilizações envolvem justamente os grupos e populações que, vistos sob a perspectiva sociológica, foram caracterizados em outros momentos como simples resquícios residuais de um passado primitivo da região, fadados, cedo ou tarde, ao desaparecimento que seria propiciado pelo tardio, mas certamente vindouro *desenvolvimento* do Vale do Ribeira. Não obstante, tais grupos vêm logrando agregar, na arena política, condições para infletir tal percepção do atraso em uma renovada prática política, unificando em termos amplos suas demandas de reconhecimento de *direitos* territoriais e ambientais, e elaborando estes temas como uma pauta comum às *comunidades* rurais de toda a região.

Antes que testemunhas residuais de um desenvolvimento incompleto, estes grupos, que ao longo do tempo receberam distintos investimentos da literatura – classificados como “tipos humanos” regionais, tais como o *capuava* (Petrone, 1966) ou o *caiçara* (Mussolini, 1980; Diegues, 2007); perfazendo formações sociais e territoriais específicas, tais como os *bairros rurais* (Pereira de Queiroz, 1969; Queiroz, 2006); e, agora, requalificados localmente e na arena política, como *comunidades quilombolas* e *tradicionais* – formataram historicamente as feições territoriais dos espaços rurais do Vale do Ribeira, desde as primeiras investidas coloniais e ao longo dos séculos seguintes.

Em comum, e por entre as cambiantes formas como são caracterizados pelo olhar acadêmico, estas formações sociais atestam a presença persistente e inescapável das populações indígenas e, principalmente, afrodescendentes na história da região. Com efeito, é cabível afirmar que “[a] história da ocupação territorial do vale do rio Ribeira [...] é a história da formação das comunidades negras à margem dos grandes ciclos econômicos que ensejaram a descontínua ocupação branca na região” (Stucchi et al., 2000:117); uma história que revela tanto dinâmicas de articulação quanto de relativa autonomia desses grupos locais em relação aos macroprocessos econômicos historicamente vigentes.

No percurso a seguir, em que buscaremos recuperar as linhas mestras do povoamento do Vale do Ribeira, almeja-se lançar luz sobre os trajetos históricos percorridos por estas populações, e, especialmente, sobre suas linhas de continuidade com as atuais *comunidades* locais, abordadas no escopo deste trabalho.

2.2 – Povoamento colonial da Baixada do Ribeira

A porção litorânea do Vale do Ribeira foi uma das primeiras áreas a serem alcançadas pela empreitada colonial portuguesa no século XVI. A chegada da expedição de Martin Affonso de Souza à Ilha do Cardoso, onde “lançou na Ponta de Itacurussá [...] o marco de fundação de São João de Cananéia” (Martins, 1937:33) é o primeiro registro oficial da presença colonial na região, mas há indícios históricos de que aquela faixa do litoral já vinha sendo explorada por outras esquadras e expedições⁴².

Na Ilha Comprida, Martin Affonso e seu grupo encontrariam um pequeno povoado onde conviviam junto indígenas e alguns europeus, provavelmente desterrados por expedições anteriores. A presença destes europeus, entre eles a do “famoso Bacharel Cosme Fernandes” (Almeida, 1962:226)⁴³, teria sido um importante elemento para a mediação das relações iniciais travadas entre os índios e os colonizadores.

Quanto aos grupos indígenas então situados na região, as fontes trazem informações um pouco divergentes. Maria Isaura Pereira de Queiroz indica a presença dos Tupiniquins, “importantes populacionalmente, que se espalharam de Cananeia até o litoral norte do estado de São Paulo” (Pereira de Queiroz, 1969:22). Paulino de Almeida (1962:207-11), por sua vez, cita genericamente os Tupis (sem se aprofundar na distinção, que ele apenas menciona, entre Tupinambás e Tupiniquins) e os Guaianás (ou Guaianazes) como os principais povos indígenas encontrados na porção litorânea do Vale do Ribeira, no século XVI. Pasquale Petrone, apoiado em levantamentos anteriores de Egon Schaden, sugere a presença dos

⁴² Algumas fontes históricas sugerem que muitas navegações que tomavam o rumo meridional em direção ao Prata, como a expedição de Américo Vespúcio, em 1502, buscavam o refúgio fornecido pela Ilha do Bom Abrigo contra os ventos e tempestades característicos dos mares do sul (Almeida, 1962:224). A Coroa Portuguesa teria encomendado a expedição de Martin Affonso com o intuito de “proteger a nova Terra de Santa Cruz de invasores piratas” (Pereira de Queiroz, 1969:22) e também das intensões colonizadoras concorrentes das esquadras espanholas.

⁴³ O “Bacharel” é um personagem constantemente rememorado pela população de Cananéia como o “*verdadeiro fundador*” da vila de Cananéia. É também citado nas fontes históricas sobre o povoamento do litoral paulista no século XVI, aparentemente envolvido não apenas com a fundação de Cananéia, mas também da capitania de São Vicente. Há diversas especulações a seu respeito nos materiais históricos, que sugerem que ele provavelmente fora degredado naquela porção litorânea de Cananéia pela expedição de Américo Vespúcio, entre 1501 e 1502, ou até mesmo pela esquadra de Bartolomeu Dias, em 1499 (cf. Magdalena 2008:6).

Guaiananas no litoral da Baixada do Ribeira e dos Carijós ao sul de Cananéia (Petrone, 1966:69)⁴⁴.

Em que pesem as divergências das fontes quanto a quais grupos indígenas, precisamente, habitavam a região, ou à densidade de sua ocupação, há concordâncias em relação a pelo menos dois pontos. Primeiramente, a antiguidade da ocupação pré-colombiana no Vale do Ribeira, que é atestada arqueologicamente sobretudo pela massiva presença de sambaquis na orla litorânea⁴⁵. E, em segundo lugar, evidencia-se, desde o início da colonização, a influência das técnicas e práticas produtivas dos indígenas sobre os demais grupos e populações que vieram a povoar a região. Pereira de Queiroz atesta a relevância da “transmissão das técnicas indígenas de cultivo da terra; as populações caboclas atuais – caiçara, ribeirinha e capuava – ainda hoje as utilizam” (Pereira de Queiroz 1969:22). Por sua vez, Petrone afirma que “[m]arca maior do indígena ficou, segundo parece, na população capuava sublitorânea e, especialmente, nos caiçaras do litoral; ficou na forma de encarar a natureza, com permanência de uma atitude de economia predatória” (Petrone 1966:69).

Antes de atentarmos melhor para o sentido das tipificações sociológicas propostas por Petrone e Pereira de Queiroz para as populações da região, é importante retornar a outros aspectos relevantes do percurso histórico do povoamento no vale do Ribeira.

Como afirma Petrone, ao longo de todo o século XVI a baixada do Ribeira foi ponto de chegada de “todo tipo de aventureiros, portugueses e espanhóis” (ibid.: 70), que passam a se instalar na orla litorânea e à margem dos seus principais rios. A região estuarina, formada por ilhas e canais de mar, mostrou-se favorável às navegações e à comunicação marítima entre os primeiros povoados. Em particular, as barras de Icapara e Cananéia, situadas, respectivamente, nas extremidades norte e sul da Ilha Comprida, tornaram-se “nódulos embrionários de povoamento que, em seguida, iriam originar as atuais cidades de Iguape e Cananéia” (ibid.: 70-1).

⁴⁴ Em que pesem os apontamentos de Petrone, que situam os carijós no rumo do Planalto Paranaense, o etnônimo “carijó” se firmou nas narrativas locais dos moradores de Cananéia como denominador dos indígenas *típicos* ou *tradicionais* da região. “Carijo” (sem acentuação) é, inclusive, o nome de um bairro urbano do município, habitado por muitas famílias autodenominadas *caiçaras*, cuja origem remonta às localidades das zonas rurais e insulares de Cananéia. Antônio Paulino de Almeida, que escreveu diversos textos sobre a história do município, é um dos autores que tenta desfazer tal “confusão”, quando escreve: “os gentios de Cananéia **não eram carijós, mas sim tupis**, como se verifica da atenta descrição de todas as crônicas existentes sobre o assunto” (Almeida 1962:209; grifos no original).

⁴⁵ Ab’Sáber e Besnard, por exemplo, referem-se aos “homens dos sambaquis” daquela porção litorânea, que teriam constituído “um grupo humano adaptado às condições de vida impostas pelas características geográficas da planície costeira marinha e pelo sistema lagunar” (Ab’Sáber e Besnard, 1953:215).

Nas primeiras décadas que se sucedem à chegada dos portugueses, a empreitada colonial permanece concentrada na porção litorânea, com a exceção de algumas pontuais “bandeiras de aprisionamento”, avançando timidamente sobre o sertão “habitado por poucos indígenas” (ibid.). Situadas junto ao limite territorial delimitado pelo Tratado de Tordesilhas, os núcleos populacionais formados em torno de Cananéia e Iguape desempenharam a função de demarcar e assegurar a ocupação portuguesa na região (Braga, 1999:44). Será apenas em meados do século XVII, com as respectivas vilas já bem assentadas e “controlando [...] estrategicamente a navegação no Mar Pequeno” (Pereira de Queiroz 1969:22-3), que passam a operar como pontos de partida para incursões mais frequentes rumo ao interior.

Inicialmente, a motivação principal para as jornadas rumo ao interior foi, sobretudo, o “desejo do colono português de descobrir metais preciosos” (Pereira de Queiroz 1969:24), o que foi alcançado com algum sucesso. Entre meados do século XVII e início do século XVIII, o Vale do Ribeira experimentou um considerável ciclo de mineração – “seu primeiro empreendimento econômico em escala comercial” (Braga, 1999:45), propulsionando o surgimento de pequenos povoados às margens do rio⁴⁶.

Ainda que mais concentrada na porção interior, e espalhando-se ao longo das margens do rio Ribeira, também houve alguma atividade mineradora na faixa litorânea. Geraldo de Rezende Martins cita a presença de jazidas auríferas “não só nos afluentes do Ribeira de Iguape como também no Rio das Minas que desemboca na Bahia do Trapandé” (Martins, 1937:43)⁴⁷. Paulino de Almeida, por sua vez, faz menção à exploração de ouro na porção continental de Cananéia desde a primeira metade do século XVII:

depois de 50 anos mais ou menos de criação desta vila, que já se contava o ano de 1637, se descobriu no sertão de sua terra firme minas de ouro em aqueles dois ribeirões que hoje vulgarmente se apelidam Cadiado e Cintra [...] (Almeida 1948:9 apud Petrone 1966:73).

⁴⁶ O primeiro desses ajuntamentos a florescer às margens do rio Ribeira foi Xiririca – atual cidade de Eldorado –, situado no médio Ribeira, “onde o metal [ouro] parece ter sido encontrado em quantidade relativamente razoável” (Petrone 1966:74). A capela de Xiririca seria erguida em 1757, “na forma típica e tradicional de doação de patrimônio à Igreja” (Pereira de Queiroz 1969:25), com vistas à consolidação do núcleo populacional. Algum tempo mais tarde, outro povoado seria erigido no porto de Registro – que, conforme o próprio nome aponta, “era local destinado ao controle da produção rio acima, para efeito do pagamento de Quintos reais” (Petrone 1966:76-7).

⁴⁷ O rio das Minas, que corre dos contrafortes das serras situadas na porção continental de Cananéia em direção ao estuário, atualmente denomina um *bairro* localizado entre o Mandira e o Taquari.

A existência de alguns focos de exploração do ouro de aluvião nas cercanias de Cananéia merece ser registrada, mas não deve obliterar o fato de que foi mesmo na porção interior do Vale do Ribeira que a atividade mineradora se destacou. No litoral, a mineração deixou esparsas lembranças cravadas na toponímia local (como no rio das Minas) e em algumas histórias e *casos*, ainda veiculadas entre a população local, sobre a existência de jazidas de ouro jamais exploradas. Por sua vez, no interior do Vale, povoados como Sete Barras, Iporanga, situada no curso médio do rio, e Apiaí, no alto Ribeira, se originaram a partir do ciclo de mineração. Estes novos povoados atraíram um considerável fluxo migratório dos núcleos litorâneos em direção ao interior. Petrone destaca a instabilidade da fixação da população litorânea neste período, tendo em vista que “a atração do ouro [...] deve ter sido responsável pela saída de uma parcela não descurável da população” (ibid.:75).

Ao discorrer sobre a alta mobilidade da população, ligada de forma instável à terra e dando privilégio às atividades extrativas e mineradoras, Petrone também traça as linhas gerais que caracterizam o modo local de exploração territorial e agrícola, baseado no apossamento praticamente livre e na abertura de áreas de mata, para a instalação de roçados de subsistência, precários, rotativos e móveis. Segundo sua descrição,

Os moradores, poucas vezes com direitos de datas de sesmarias, a maioria das vezes instalando-se por simples posse, cultivavam o solo utilizando-se do sistema de culturas itinerantes. Para isso dispunham de terras à vontade. Durante muito tempo os limites para suas atividades foram os morros, os brejos ou os mangues da área litorânea. Especialmente nas ilhas Comprida, Cananéia e Cardoso, e secundariamente ao longo do Ribeira, próximo a Xiririca, abriram clareiras mais ou menos amplas para suas roças, no jundú ou na mata tropical, condicionando, já então, os variegados retalhos irregulares das capoeiras (Petrone 1966:69).

É possível perceber, já nesta descrição sobre as formas primevas de aproveitamento das terras da região, os elementos típicos de uma forma de apropriação e relação territorial cuja prática se estenderia, sem modificações notáveis, até pelo menos meados do século XX, para um contingente significativo da população local, tanto no litoral como às margens dos rios em direção ao interior do Vale do Ribeira. Voltaremos a este ponto adiante.

Em que pese a sua relevância econômica no princípio da colonização da região, o ciclo de mineração no Ribeira teve sua importância abreviada pela descoberta do ouro nas Minas

Gerais, em quantidades muito mais significativas, redirecionando o fluxo dos garimpeiros para aquela região a partir de finais do século XVII. Nos arredores de Cananéia, o ciclo do ouro arrefeceu rapidamente, tendo os mineradores se voltado para outras atividades ou migrado para outras localidades. Já na direção do alto Ribeira, a mineração se estenderia, mesmo que com menor intensidade, até finais do século XVIII (Diegues, 2007), especialmente ao redor dos núcleos de Xiririca e Apiaí.

É importante pontuar, sobretudo, que a época da exploração do ouro foi o primeiro período de introdução significativa de mão-de-obra escrava de origem africana no Vale do Ribeira. As interpretações divergem, porém, quanto à importância demográfica do contingente escravo chegado à região junto com este ciclo econômico. Petrone considera que o aporte de negros teria sido bastante limitado, e concentrado principalmente na região de Xiririca (Petrone, 1966:86)⁴⁸. Diegues (2007:5) e Stucchi et al, (2000:107), por sua vez, argumentam que a mineração levou um número significativo de escravos para a região entre meados do século XVII e início do XVIII, ainda que com maior concentração das porções média e alta do vale do Ribeira, em relação à sua porção litorânea.

Afora a chegada da mão-de-obra escrava, contudo, o quadro traçado pela literatura histórica aponta poucas alterações no perfil econômico e populacional no Vale do Ribeira até o início do século XIX. Petrone pontua constantemente a reação entre as dificuldades de adensamento dos núcleos de povoamento e as práticas agrícolas costumeiras na região:

A agricultura itinerante não poderia justificar a presença de aldeias, dado o deslocamento dos moradores, e principalmente as vastas áreas objeto do primitivo sistema. Por outro lado, não existiam funções que pudessem justificar a concentração de habitantes com outras atividades que não a agrícola (ibid.:82).

Em Cananéia, intercalou-se ao breve período de extrativismo do ouro o aproveitamento de madeiras nativas para a construção de embarcações. Tal atividade esteve intrinsecamente relacionada com o papel desempenhado pelos portos da porção litorânea do Vale do Ribeira, “rotas obrigatórias tanto do abastecimento de toda a hinterlândia como do escoamento do ouro” (Valentin, 2006:9-10). O auge da construção naval em Cananéia teria se

⁴⁸ A respeito, Petrone cita um levantamento dando conta de que em 1766, Xiririca comportava “vinte e um moradores que com seus escravos e mumbavas somavam duzentas e oitenta e sete pessoas trabalhando só na exploração do ouro” (Bruno, 1957 apud Petrone, 1966:76).

dado entre a década de 1760 e o início do século XIX (ibid.). Não obstante, a construção naval no litoral arrefecia ao ritmo do declínio e esgotamento do ouro de aluvião no médio e alto Ribeira (Braga, 1999:47). O crescente êxodo dos mineradores para outras regiões também fazia decair a produção agrícola. Mas é justamente na passagem do século XVIII ao XIX que se dá a transição produtiva do Vale do Ribeira para a rizicultura, iniciando um período de prosperidade econômica até então inédito na região.

2.3 – O “ciclo do arroz” e o escravismo no litoral

Alimento cujo consumo e difusão mundial foram intensificados pelas grandes navegações do século XVI (Valentin, 2006:11), o arroz se tornou um produto viável comercialmente na região do Ribeira, graças a algumas condições naturais propícias e favoráveis ao seu cultivo. Segundo Petrone, apesar da baixa fertilidade da maioria dos solos da região, estabeleceu-se como uma cultura permanente, graças aos trechos inundáveis de várzeas ribeirinhas, onde era possível manter atividades agrícolas mais intensas e lograr bons rendimentos, mesmo considerando-se “as técnicas rudimentares empregadas” (Petrone, 1966:37).

Como mostra Valentin, a principal área de incidência da cultura do arroz na região foram as várzeas dispostas ao longo do curso do rio Ribeira “desde o Valo Grande até a barra do rio Batatal, para além de Eldorado (antiga Xiririca), bem como à margem dos afluentes Juquiá e Jacupiranga” (Valentin, 2006:6). Secundariamente, áreas alagadiças no entorno de rios de menor porte, também foram utilizados amplamente para seu plantio, como ocorreu no entorno de Cananéia.

Ainda que seja difícil precisar quando se deu o início do plantio em escala comercial, a região do Ribeira logo se colocou entre as principais produtoras no país, chegando a responder por 40% do arroz enviado ao porto do Rio de Janeiro no ano de 1799 (ibid.:13-16). Bases portuárias da região, as vilas de Cananéia e Iguape experimentaram os principais efeitos econômicos da intensificação do comércio do arroz, uma vez que praticamente toda a produção, a partir da década de 1780, era destinada à exportação, respondendo ao momento favorável do produto no mercado internacional (ibid.:13). Em 1836, Iguape contava com oitenta e dois engenhos, enquanto em Cananéia havia outros doze, todos voltados ao

beneficiamento do arroz (Petrone, 1966:86). A década de 1850 marca o auge da produção, a se considerarem os dados levantados por Valentin – entre 1851 e 1855, foram produzidos 487.434 alqueires de arroz na região do Ribeira (ibid.:14).

Entre os efeitos marcantes do ciclo da rizicultura na Baixada do Ribeira está o aporte de mão-de-obra escrava na região, que tem um sensível crescimento a partir do último quarto do século XVIII. Tanto Petrone como Valentin avaliam que há uma clara tendência de crescimento proporcional dos cativos em relação à população total do Vale do Ribeira até metade do século XIX. Analisando os dados relativos a Iguape, Valentin afirma: “[e]ste período [1789 a 1836] corresponde à fase mais dinâmica da rizicultura na região e, particularmente, o mais propício para a aquisição de escravos.” (Valentin, 2006:349).

A partir da década de 1850, contudo, essa tendência parece se inverter para toda a região, apontando um decréscimo significativo da mão-de-obra escrava. Segundo Petrone, “enquanto em 1836 os escravos representavam cerca de 31% da população total, cinquenta anos depois mal superavam 10% do total” (Petrone, 1966:91). Tais números não podem ser relacionados somente ao declínio da produção de arroz, mas também devem ser observados em função da transição para o trabalho livre e de variadas formas de emancipação, processos intensificados pela proibição do tráfico negreiro a partir de 1850.

Em Cananéia, a produção do arroz e seus efeitos populacionais e econômicos se fizeram sentir de modo algo tardio em relação aos núcleos principais de produção rizicultora no Vale do Ribeira. O cruzamento de alguns dados demográficos obtidos nas fontes históricas, e sumarizados na tabela a seguir, aponta para um leve declínio da população total e de escravos de Cananéia, entre 1789 e 1832, o que pode indicar um êxodo populacional em direção às principais áreas regionais de produção do arroz, situados às margens do Ribeira e nas cercanias de Iguape.

A situação, contudo, se inverte a partir de 1836 e até o final do século XIX, quando Cananéia passa por um aumento vertiginoso de sua população total, saindo de menos de mil e quinhentos moradores em 1832 e chegando a mais de cinco mil habitantes em 1886.

ANO	POPULAÇÃO LIVRE			ESCRAVOS	POPULAÇÃO TOTAL
	<i>Brancos</i>	<i>Pretos e pardos livres</i>	<i>Total</i>		
1789	?	?	1197 (63,7%)	685 (36,3%)	1882
1799	740	394	1134 (67,8%)	539 (32,2%)	1673
1815	548	484	1032 (65,3%)	550 (34,7%)	1582
1828	251	823	1074 (69,1%)	482 (30,9%)	1556
1832	410	612	1022 (71,3%)	413 (28,7%)	1435
1836	?	?	?	?	1627
1854	?	?	?	?	2664
1874	3477	?	?	498 (12,6%)	3945
1886	?	?	?	?	5355

Tabela 1: Dados demográficos de Cananéia (fontes: Almeida, 1961, 1962; Petrone, 1966; Braga, 1999; Valentin, 2006; maços de população de Cananéia disponíveis no acervo digital do Arquivo do Estado de São Paulo [http://www.arquivoestado.sp.gov.br/site/acervo/repositorio_digital/macros_populacao]).

Parece plausível relacionar o aumento populacional do período com pelo menos dois processos. Primeiro, o incremento tardio da lavoura e da rizicultura nas terras de Cananéia, uma vez que, em função do esgotamento das principais áreas férteis às margens do Ribeira, fazendo com que muitos lavradores – entre eles, um expressivo contingente de libertos⁴⁹ – viesse a explorar os solos de banhados e brejos dos quarteirões rurais de Cananéia, ainda pouco desbravados, apossando-se das terras de forma itinerante, ao modo sugerido por Petrone. E segundo, há a considerável introdução de colonos estrangeiros no município, com a fundação da Colônia de Cananéia, em 1862, além da tentativa de assentamento de lavradores americanos em toda a baixada do Ribeira entre 1865 e 1870 (cf. Petrone, 1966).

Os dados que apontam a presença de um número significativo de escravos no município em 1874, em contraposição à tendência de declínio da mão-de-obra escrava regional, apontada por Valentin e Petrone, é mais um indício que sugere uma exploração tardia do arroz nas terras de Cananéia, em função da crescente indisponibilidade das principais áreas de cultivo aproveitadas no auge da rizicultura, ao longo da bacia do Ribeira. Até onde os maços de população permitem indicar, o emprego da mão-de-obra escrava no

⁴⁹ Apesar da inexistência de dados a respeito para a segunda metade do século XIX, o cruzamento de informações demográficas já aponta um significativo número de pretos e pardos livres dentre o total da população de Cananéia desde pelo menos a década de 1820.

cultivo e no beneficiamento do arroz ainda era expressivo em muito fogos – e, especialmente, nas grandes fazendas e engenhos das porções rurais do município⁵⁰.

Em linhas gerais, portanto, tudo indica que a produção do arroz em Cananéia teve seu período mais favorável nas derradeiras décadas do regime escravista, quando foi praticada no município por fazendeiros e proprietários de engenho com considerável poderio econômico, amparados na mão-de-obra escrava. Não se deve descartar, ainda, que participavam concomitantemente desta produção tanto os novos colonos estrangeiros como também um contingente considerável e crescente de pequenos lavradores e libertos, que se espriam por vastas áreas de terra, abrem novas posses e impulsionam um crescimento geral e acentuado da população municipal a partir dos anos 1850.

As condições econômicas favoráveis para a produção comercial do arroz, no entanto, não perduraram longamente. A partir da segunda metade do século XIX, a produção rizícola passaria a ser progressivamente destinada ao consumo interno, até que, já na década de 1880, há uma sensível queda nos preços do produto, afetando consideravelmente a cultura do arroz na baixada do Ribeira. O declínio da produção comercial local reflete o desenvolvimento de novas áreas de rizicultura no país, os estímulos à importação de arroz (ibid.:15) e, sobretudo, as crescentes dificuldades de escoamento da produção⁵¹.

Mesmo assim, o arroz seguiria como produto agrícola importante para os lavradores da região pelo menos até a década de 1960, apesar da queda de preços e dos “valores insignificantes” da produção, quando comparados ao século anterior (Valentin, 2006:16). Na fase posterior ao fim do escravismo, a produção comercial sustentou-se principalmente a partir de pequenos agricultores, articulados a “uma rede de revendedores que arrebanhava, por preços pouco compensadores, os excedentes da produção de arroz local” (Stucchi et al., 2000:105).

⁵⁰ Veja-se, por exemplo, o caso do proprietário Antônio Florêncio de Andrade, um proeminente fazendeiro da região, de reputada ascendência política no município (cf. ITESP, 2002:16), e cujas terras vieram a dar origem ao território que hoje é ocupado e reivindicado pela comunidade remanescente de quilombo do Mandira. Nos maços de população de 1832, encontramos o registro deste fazendeiro como proprietário de 18 escravos. Alguns anos mais tarde, no levantamento de 1848, rumo ao ápice do ciclo do arroz, Antônio Florêncio de Andrade já possuía 30 cativos.

⁵¹ Ao Vale do Ribeira faltavam ferrovias ou estradas de porte para a ligação com o planalto, enquanto o porto de Iguape, principal entreposto regional para a comercialização, adentra o século XX praticamente inutilizado pelo crescente assoreamento causado pela construção do Valo Grande (Braga, 1999:56). Não surpreende que a carência de meios de transporte adequados encabeçaria o rol de fatores apontados em inúmeros trabalhos que diagnosticaram a estagnação e marginalização socioeconômica que acomete o Vale do Ribeira após a queda da rizicultura (ibid.).

2.4 – O *capuava* e o “campo negro”: emancipações e territorialidades

O cenário encontrado em Cananéia a partir da decadência do ciclo do arroz apresenta alguns aspectos cruciais para compreendermos a formação de uma população rural, oriunda, em grande parte, do processo de escravidão, e que está na origem das atuais comunidades abordadas neste trabalho.

Primeiramente, a região se encontra, desde meados do século XIX, esparsamente povoada por um considerável contingente de libertos – *pretos*, *mulatos* e *pardos* livres, conforme os diferentes registros dos maços de população: “negros de várias procedências, especialmente, das grandes fazendas locais, assentaram-se como camponeses livres em suas terras, dando origem a grande parte dos atuais bairros rurais” (Stucchi et al., 2000:119).

Fazendo-se valer das condições fundiárias então presentes na baixada do Ribeira – “domínio das terras devolutas, raramente devassadas e mais raramente objeto da presença estável de algum morador” (Petrone, 1966:92) – os fugidos e libertos tinham possibilidades de exercer ocupações mais ou menos estáveis sobre terrenos que, afastados do eixo principal de povoamento do vale do Ribeira, eram passíveis de apropriação e situavam-se à margem das ações repressivas voltadas não apenas aos fugidos, mas também aos negros livres, que ocupavam “a posição mais privilegiada da população negra”, e eram, por isso mesmo, “vistos como ameaça permanente à ordem escravista brasileira” (Stucchi et al., 2000:108).

Uma maneira possível de abordar os modos de viver e resistir empregados por estes grupos é entendê-los em uma linha de articulação com aquelas práticas e estratégias que têm sido destacadas por uma renovada abordagem historiográfica sobre a escravidão, lançando luz sobre formas diversas de resistência à ordem escravista, que assumem facetas distintas daquelas do “quilombo clássico”, fruto de processos abertos de fuga e insurreição e expresso no modelo prototípico de Palmares. Nossa referência principal, aqui, é a perspectiva colocada pelos estudos de Flávio dos Santos Gomes sobre o período escravocrata.

Em seus trabalhos, Gomes analisa formas cotidianas de resistência ao escravismo, cuja tônica não se restringe ao padrão de fuga e isolamento atrelado ao imaginário do quilombo, e consagrado na análise de historiadores como Clóvis Moura e Décio Freitas. Como ressaltam Gomes e João José Reis, a ênfase destes autores, inscrita em uma perspectiva marxista, atribui

às formas de resistência exercidas pelos escravos um sentido materialista da história, “tão bem entendido pelo historiador”, mas sem correspondência nas percepções que embasavam as ações concretas dos revoltos (Reis e Gomes, 1996:13). Ao pressuporem o quilombo como “meio de criação de uma sociedade alternativa livre” e apartada do sistema escravista vigente, as interpretações marxistas do quilombo acabam por corroborar não apenas um imaginário sobre a marginalização e isolamento dessas formas sociais, mas também a suposição do seu fracasso em “propor a destruição do regime escravocrata como um todo” (ibid.), papel que lhe corresponderia no esquema do materialismo histórico.

Antes, na perspectiva proposta por Gomes, ganham proeminência os sentidos atribuídos pelos próprios escravos e libertos às suas práticas. Ao invés do enfoque em seu suposto isolamento, são iluminados os meios de articulação das formações sociais de escravos e libertos com diferentes atores da sociedade envolvente – comerciantes, arrendatários, proprietários de terras, mascates, colonos, entre outros –, enquanto formas cotidianas de resistência à condição subalterna de escravos e de negros libertos. Uma destas formas, como aponta o autor, era o apossamento de terras para o exercício de suas atividades produtivas. Na esteira dos debates sobre os modos de resistência e produção intersticiais ao próprio sistema escravista, travados por autores como Sidney Mintz (que define a ideia de um “protocampesinato escravo” para o Caribe) e Ciro Flamarion Cardoso (que postula a formação de uma “brecha camponesa” operante desde o interior do sistema escravista no Brasil), Gomes aponta como as atividades econômicas exercidas tanto por escravos, dentro dos limites das fazendas onde eram cativos, como por negros fugidos e libertos, nas matas e sertões, “acabaram por formar um campesinato negro ainda durante a escravidão” (Gomes, 1996:282). Mais do que isso, tais práticas demonstravam a autonomia relativa e os padrões de articulação intencional destes grupos com a sociedade envolvente. Comercializando o produto de suas roças e engajando-se em relações mais ou menos amistosas com demais atores de seu entorno e vizinhança, tais grupos integravam a modalidade local daquilo que Gomes define, de modo amplo, como “campo negro”, ou seja:

todas essas conexões entre quilombolas, escravos nas plantações, taberneiros e remadores, e que também podem envolver caixeiros-viajantes, mascates, lavradores, agregados, escravos urbanos, arrendatários, fazendeiros e até mesmo autoridades locais [...]. Esses contatos acabaram por constituir a base de uma teia maior de interesses e relações sociais diversas [...] Aí foi gestado um genuíno campo negro. Essa rede complexa de relações sociais adquiriu

lógica própria na qual se entrecruzavam interesses, solidariedades, tensões e conflito” (ibid.:278).

À noção de um “campo negro”, portanto, subjaz a percepção de que a formação de comunidades negras de fugidos e também de libertos durante o período escravocrata foi sustentada não pelo seu isolamento, mas justamente por uma rede de relações, variáveis conforme cada caso, fomentadas com um rol de atores circundantes, “não necessariamente negros ou apenas escravos” (Reis e Gomes, 1996:19).

Já pudemos observar que o Vale do Ribeira e, especificamente, também Cananéia, nos decênios de transição do regime escravista para o trabalho assalariado, configura as condições para a formação de um “campo negro” nos moldes propostos por Gomes. É a partir deste período que, aproveitando-se das condições fundiárias propiciadas pela decadência da rizicultura, fixam-se na região grupos e famílias negras, desbravando áreas de mata, constituindo seus roçados e desenhando territórios, fomentando relações recíprocas de cooperação e vizinhança e participando, com suas atividades produtivas, das redes comerciais locais.

Na baixada do Ribeira, este modo de apossamento e aproveitamento de terras praticado pelas populações negras foi descrito, na análise de Petrone, através de sua categorização de um “tipo humano característico” da região: o *capuava*.

Os que ocuparam terras dentro do tradicional sistema em uso em toda a Baixada, sem outro objetivo senão o de erguer um abrigo e o de abrir uma clareira para dar espaço para uma lavoura de subsistência, foram responsáveis, pouco a pouco, pela penetração através dos altos cursos dos rios secundários, de forma rala e espaçada, com um início de ocupação das zonas de encosta dos morros. Pouco a pouco definiram um tipo humano característico, o 'capuava', habitante dos morros e grotões, das áreas mais afastadas dos eixos de circulação (Petrone, 1966:93).

Em outra passagem, Petrone busca precisar a incidência geográfica do *capuava*:

o ‘capuava’ é um tipo residual [...] Continua despertando a atenção porque, em certas áreas, de povoamento rarefeito, ele é o único povoador [...] Para oeste e sudeste do município de Jacupiranga, por exemplo, como para o sul de Eldorado, ou ainda na faixa do extremo ocidente do município de Cananéia, verifica-se, em direção aos limites com o Estado do Paraná, ainda hoje, um

processo de penetração por parte dessa gente, sempre em áreas praticamente despovoadas (Petrone, 1961:54).

Não é coincidência, portanto, que se reencontre o termo *capuava* como um vocábulo de amplo uso entre comunidades rurais de Cananéia e no vale do Ribeira de um modo geral (cf. Carvalho, 2006). Em seu uso local contemporâneo, contudo, *capuava* não designa um “tipo humano”, como na apropriação de Petrone, mas um espaço chave para a compreensão dos significados atrelados a um determinado método de apropriação territorial: *capuava* se refere às áreas de roçados, itinerantes e móveis, mais ou menos afastadas das *vilas* ou da moradia principal do *sítio*. No *antes tempo*, cada família nuclear controlava sua *capuava*, onde podia eventualmente manter um acampamento ou morada provisória, visto que lá investia grande parte de suas rotinas de vida e trabalho. Espaços sempre em transição (conforme o momento do ciclo agrícola) e movimento (conforme o desbravamento de novas áreas de mata para abertura de novas roças ou *sítios*), as *capuavas* demarcavam os ritmos e modos de vida da população negra disposta sobre a região. Mais do que apenas uma técnica agrícola, cada vez mais em desuso em face das circunstâncias contemporâneas, são espaços ainda presentes e ativos nas memórias, nas concepções e aspirações locais referentes a uma forma de trabalho e bem viver. Sua importância, assim, não pode ser subestimada ou restrita a um viés econômico. Como afirma Maria Celina de Carvalho, a *capuava* é o local

onde o trabalho da vida na mata tem realmente suas possibilidades de realização, principalmente do ponto de vista histórico [...] as capovas eram um sinônimo do modo de viver dos antepassados [...] Foi o trabalho empreendido nelas que possibilitou a manutenção dos grupos e a continuidade das gerações seguintes (ibid.: 72).

Em que pese a relevância histórica e sociológica de sua descrição, é preciso abordar criticamente o enfoque de Petrone sobre o *capuava*, não apenas em relação ao viés essencialista subsumido pela noção de um “tipo humano”, mas também no vaticínio do autor quanto ao seu caráter “residual”, isolado, fadado ao inadiável desaparecimento. Alternativamente, à luz do conceito de “campo negro” sugerido por Gomes, é possível recapitular a formação de grupos sociais a partir desse modo costumeiro de apossamento da terra, mas sempre considerando sua articulação com uma malha de relações que caracterizaram as conexões dos grupos e famílias com o seu entorno. Por meio do enfoque em

seus modos de inserção no contexto societário envolvente, desnudam-se conjuntamente as “múltiplas e complexas formas de inscrição social” (Gomes e Cunha, 2007:11) praticadas por estes grupos negros no encerramento formal de sua condição de escravidão e na passagem para a condição de libertos. O modelo estereotípico da fuga e do isolamento, representado por Palmares, expressaria apenas uma entre as múltiplas formas assumidas pelas experiências concretas de sujeitos e famílias negras no processo de resistência e superação do escravismo, como destaca Lourdes Carril para o contexto do Vale do Ribeira:

além das fugas, existiram situações como: doações de terras por antigos proprietários aos seus escravos, decadência da lavoura e a permanência dos escravos nas fazendas após serem abandonados por seus donos, terras doadas a santos e outros (Carril, 1997:5).

Em um trabalho mais recente, Flávio dos Santos Gomes também se debruça sobre estas variadas origens e formas de resistência dos grupos sociais inscritos em um determinado “campo negro” local, e suas linhas de continuidade com as comunidades negras rurais contemporâneas, enfocadas a partir dos direitos recentemente consagrados aos remanescentes de quilombos. Para tanto, ele sugere uma tipologia para aglutinar estas variadas experiências e “formações do pós-emancipação” (Gomes, 2015:123), como as mencionadas por Carril, em três modelos abrangentes. O “campesinato itinerante” abrangeria as famílias de fugidos libertos que se puseram em contínuo deslocamento, amparados em redes de parentesco, à procura de terra e trabalho. O “pacto paternalista”, por sua vez, expressa os exemplos de permanência de famílias libertas nas terras das próprias fazendas onde haviam sido cativas, “agenciando roças, autonomia e direitos costumeiros no uso da terra” (ibid.:126). Finalmente, o autor destaca ainda as “terras de preto”, casos em que parcelas de terras eram doadas aos ex-escravos e suas famílias, nos anos anteriores à abolição.

As experiências históricas vivenciadas e rememoradas pelos sujeitos das atuais *comunidades* de Cananéia, abordadas por este trabalho, fornecem, caso a caso, uma interessante ilustração das situações elencadas por Carril e da tipologia proposta por Gomes. Evidentemente, os exemplos concretos possuem nuances e complexidades que não podem ser subsumidas a qualquer tipificação (e nem se trata, aqui, de se aferir a tais classificações). De todo modo, o que se observou nos grupos e localidades pesquisadas em Cananéia aponta para a pertinência das considerações do autor sobre a existência de inúmeras formações

sociais negras, originadas ainda no período escravista, cuja gênese difere sensivelmente do modelo “clássico” presumido por uma apreensão restritiva da noção de quilombo – que, ao centrar-se unicamente nos episódios de fuga e isolamento, parece em face da diversidade e da complexidade das experiências vividas pelos antepassados dos quilombos e *comunidades* contemporâneas.

2.4.1 – Origens do sítio Mandira: doação de terras e o caminho da justiça

Observemos, primeiramente, as narrativas em torno da *fundação da comunidade* do Mandira. A história narrada e rememorada por seus moradores, e também reportada em trabalhos acadêmicos (por exemplo, Maldonado, 2004; Rangel, 2011) e nos estudos antropológicos de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo (ITESP, 2002; INCRA, 2010), remete a uma doação recebida por um escravo de parte das terras possuídas por Antônio Florêncio da Andrade, um grande produtor de arroz e proprietário de escravos em meados do século XIX. Por ocasião do falecimento de Antônio Florêncio de Andrade, sua filha, Celestina Benícia de Andrade, registrou no livro paroquial de terras de Cananéia, no ano de 1855, “uma quarta parte do Sítio Mandira, havida por herança de seo finado pai”⁵². Anos mais tarde, em 1868, Celestina decidiu deixar Cananéia, e transmitiu por doação parte das terras que havia herdado. O destinatário da doação foi seu meio-irmão, um cativo de nome Francisco, que seria filho do senhor de terras Antônio Florêncio de Andrade com uma de suas escravas, cujo nome é desconhecido.

Com efeito, nos maços de população de Cananéia referentes aos anos de 1832 e 1848, há um escravo de nome Francisco arrolado entre os cativos pertencentes a Antônio Florêncio de Andrade. A idade compatível (7 anos em 1832, 24 anos em 1848) indica tratar-se da mesma pessoa nos dois registros. Ainda que não seja possível comprovar factualmente, há grandes possibilidades que o escravo Francisco, arrolado nos registros populacionais, seja efetivamente o meio-irmão de Celestina, que dela recebe em doação as terras do sítio Mandira.

⁵² A família de Antônio Florêncio de Andrade consta nos maços de população de Cananéia arrolados nos anos de 1832 e 1848.

No documento público de doação firmado por Celestina junto ao tabelião de Cananéia⁵³, obtemos uma descrição das terras possuídas por Celestina e da parte doada a Francisco:

“Digo eu abaixo assignada Celestina Benícia de Andrade que sou senhora e possuidora de um sítio no rio das Minas, por títulos legaes que d’elle tenho, cujo sítio estende seus fundos sobre o rio das Mindira [*sic*], e os terrenos ali me pertencentes, a partir do primeiro salto debaixo para cima, neste dito rio Mandira, deles faço doação a Francisco Mandira, avaliando-os em duzentos mil réis, declaro que faço esta doação de ampla e livre vontade, sem constrangimento algum, passando de’hora em diante para a pessoa d’elle Francisco Mandira, todo o jus e domínio que no lugar tenho, podendo ele gosar e desfrutar como seu que é e fica sendo”.

Na transcrição obtida deste documento, portanto, Francisco já é mencionado como portador do sobrenome Mandira. Agregando o nome e o domínio das terras onde viriam a se estabelecer grande parte de sua descendência, Francisco reúne as condições para ser rememorado como *patriarca* ou *fundador* das gerações vindouras de *mandiranos*. Estas gerações se constroem, retrospectivamente, a partir da descendência dos dois filhos conhecidos de Francisco, justamente aqueles que permaneceram nas terras recebidas em doação. Segundo o depoimento coletado por Maldonado,

daí pra cá, o Francisco Vicente casou, não sei o nome da esposa dele, e teve vários filhos. Os filhos também se casaram. Alguns filhos do Francisco foram embora e ficaram dois que a gente conhece – conhece a história – que são o João Vicente Mandira e o Antônio Vicente Mandira ([depoimento de Irene e Chico] Maldonado, 2004:358)

Após a morte de Francisco Mandira, seus filhos João Vicente e Antônio Vicente, tendo permanecido nas terras, recebem-nas como herança. Em pouco tempo, a área, recebida em uso comum, passa a ser objeto de querela entre os dois irmãos, que decidiram efetuar a partilha da área, conforme narra uma das atuais *lideranças* do Mandira, Francisco Sales Coutinho (Chico): “*para parar essa briga, eles resolveram dividir, o Antônio então ficou com o salto, e o João Vicente ficou com a parte do Mandira onde a gente mora*”.

⁵³ Uma transcrição deste documento foi obtida junto ao acervo de documentos do Padre João Trinta.

Assim, o resultado dos constantes desentendimentos entre os dois irmãos foi a divisão das terras herdadas em duas partes: a parte mais elevada do sítio Mandira, no alto das serras (o *salto*), ficou com Antônio e seria vendida ao longo dos anos seguintes. Por sua vez, João Vicente Mandira ficou com as terras baixas que desciam rumo ao mangue e ao estuário.

Enfrentando adversidades, como a primeira investida de um *grileiro* sobre as suas terras (o “*coronel Cabral*”), João Vicente logrou não apenas a permanência na área, mas também consolidou seu direito de propriedade sobre as terras ao obter sua titulação e registro no cartório de imóveis local, no ano de 1912. A façanha e as *andanças* de João Vicente até as cidades de Santos e São Paulo, buscando assegurar seu direito sobre as terras, são vivamente recordadas até o presente. As narrativas locais enfatizam o papel decisivo que ele teve ao assegurar legalmente o direito às terras que, hoje, parte de seus descendentes reivindicam como remanescentes de quilombo:

“naquela época também tinha um coronel chamado coronel Cabral que se dizia dono de toda essa área, desde Itapitangui até Guaraqueçaba, até Paraná, inclusive a terra do Mandira onde o Francisco herdou da meia irmã dele, e o João era um negro super inteligente, ele nunca tinha ido na escola, mas aprendeu a ler e a escrever, e se tornou aqui na região como advogado dos pobres porque ele era super inteligente, e era vidente também, ele previa o que poderia acontecer com ele, ou qualquer pessoa da família e esse coronel, ele brigou muitos anos com esse coronel, ele para brigar com esse coronel ele fazia esse caminho, [...] daqui de Cananéia para Iguape, muitas vezes ele ia a remo daqui até Cananéia, daqui de Iguape, porque não existia estrada, muitas vezes ele pegava a canoa aqui no Mandira e ia até Cananéia, e daí passava pela Ilha Comprida, pegava a beira da praia e ia até Iguape e de lá pegava um barco, na época conhecido como vapor, ia até Santos e São Paulo brigar por causa desse terreno Mandira, e ganhou a questão com esse coronel, registrou o título da terra em nome dele, em nome do João Vicente, já não é mais nome dele, João Vicente Mandira em 1912, então em 1912 ele registrou a terra no nome dele” (Chico [Mandira]; Museu da Pessoa, 2013a).

O caso de Mandira, e particularmente a trajetória desempenhada por João Vicente Mandira, bem ilustram algumas das formas de resistência exercidas pelas formações sociais negras no pós-emancipação, arroladas por Flávio dos Santos Gomes. Neste caso, a obtenção de uma parcela de terras por doação, efetuada a partir do reconhecimento de um filho cativo do senhor de escravos por sua meia-irmã, é conjugada com a ação decisiva de João Vicente. As narrativas descrevem-no enfrentando adversidades quase intransponíveis no contexto pós-abolicionista, fazendo-se valer de conhecimentos indispensáveis ao universo dos cartórios e documentos (“*ele nunca tinha ido na escola, mas aprendeu a ler e a escrever, e se tornou*

aqui na região como advogado dos pobres”), de habilidades mágicas e premonitórias (*“era vidente também, ele previa o que poderia acontecer com ele, ou qualquer pessoa da família”*) e de seu constante movimento – de Cananéia a Iguape, Santos e São Paulo – para defender as *questões* envolvendo suas terras em face das ameaças interpostas por um grande *grileiro*.

2.4.2 – Ex-Colônia: territórios negros nos interstícios da colonização

Quando nos voltamos aos aspectos históricos da formação territorial de Ex-Colônia e de Taquari e Santa Maria, é fundamental considerar um outro processo que corre paralelo e coetâneo ao apossamento de terras e abertura de *capuavas* por escravos fugidos e libertos, em curso na região desde meados do século XIX: a demarcação de áreas destinadas a projetos de colonização no Vale do Ribeira.

Em Cananéia, mais especificamente, foram duas as iniciativas de colonização: em 1861, foi fundada a Colônia de Cananéia, e mais tarde, na década de 1920, surgiu a Colônia Santa Maria, cada qual intrinsecamente ligada às atuais *comunidades* de Ex-Colônia e Santa Maria, respectivamente. A despeito das particularidades atinentes a cada um destes dois empreendimentos, ambos foram marcados por pelo menos dois aspectos comuns: em primeiro lugar, as dificuldades interpostas à produção e à permanência das famílias estrangeiras nas áreas de colonização; e, segundo, a profícua criação de redes de relações sociais – de vizinhança, aliança e reciprocidade – dos colonos com famílias negras e *capuavas*, precariamente estabelecidas nos arredores ou em parcelas e lotes não aproveitados dos núcleos coloniais. Vejamos mais de perto como estes processos se constituíram em cada caso.

A Colônia de Cananéia estabeleceu-se entre os anos de 1861 e 1862, por iniciativa do Governo Imperial. Situada na porção continental do município, suas terras abrangiam desde o alto curso dos rios Pindauvinha e Canha, tributários do rio Jacupiranga (afluente do Ribeira), passando por áreas às margens do rio Itapitanguí (este, com vertente para o mar de Cubatão) e alcançando, a oeste, as margens do rio Guaraú (Petrone, 1966:98). Os primeiros colonos eram oriundos da Inglaterra, Irlanda, Suíça e, em menor número, dos Estados Unidos, além de alguns colonos brasileiros (ibid.: 100-3). Paulino de Almeida discorre sobre a Colônia a partir de dois relatórios oficiais, produzidos em 1866 e 1869, nos quais são expostas as expectativas

em relação ao seu desenvolvimento populacional e também, principalmente, os entraves impostos à fixação dos colonos.

A difícil adaptação aos terrenos e condições climáticas locais, é talvez, o mais destacado desses entraves nos documentos pesquisados por Paulino de Almeida. No relatório de 1866, Ignacio da Cunha Galvão, escrevendo ao Ministro de Agricultura, destacava com certo entusiasmo a “abundâncias das águas”; a fertilidade do solo, “em geral grande, e contudo de uma extensa variedade”, mas com potencial de fazer prosperar as culturas agrícolas locais e agregar práticas trazidas pelos colonos, como o uso do arado; além das condições promissoras da sede da colônia, “bem colocada em uma extensa vargem, cortada pelo rio Itapitangy e circundada de morros de pequena elevação”, apropriada a “um vasto desenvolvimento da população” (Paulino de Almeida, 1961:488).

Apenas quatro anos depois, contudo, o relatório apresentado ao Presidente da Província de São Paulo pelo diretor da colônia, J. L. Parigot, vaticina o fracasso do empreendimento, entre tantos motivos, pela “natureza do terreno” e pelas “enchentes devastadoras”: “[a] colônia não exporta gênero algum de mantimentos; pelo contrário, ella precisa comprar alimentos de fora [...] “[a] aridez do solo que não for várzea de rios é bem conhecida aqui” (ibid.: 498-9). Colaborava também para este cenário a precariedade das vias de transporte da colônia com a cidade e o porto de Cananéia, dificultando o escoamento de qualquer produto. Já no relatório de 1866 apontava-se a urgente necessidade de uma estrada de rodagem, dado as condições limitadas de navegação dos rios próximos.

Outra razão apontada pelos relatores para o fracasso da Colônia de Cananéia seria a suposta indolência dos colonos, haja vista as avaliações pouco lisonjeiras acerca dos imigrantes trazidos para integrar a iniciativa. No relatório de 1866, ainda que Galvão refira-se elogiosamente aos norte-americanos do sul instalados nas cercanias da colônia – “uma fonte de estímulos, de vida e de progresso” (ibid.: 492) –, o autor manifestava preocupação com a presença de colonos pouco familiarizados com a lavoura; mais do que isso, receava pela “pouca atividade dos colonos”, cujas roças, “em geral mui pequenas”, eram apenas suficientes “para ter justo do que viver” (ibid.: 487). Atribuía este problema à “frouxidão e hábitos viciosos” de muitos dos estrangeiros que lá aportavam. Tais comportamentos, na avaliação do relator, eram agravados e influenciados também pela vizinhança de “brasileiros indolentes e sem estímulo” (ibid.: 490-1).

As impressões anotadas por Parigot após sua visita em 1869 trazem um diagnóstico bastante semelhante a respeito dos imigrantes. Ele critica a política de imigração espontânea praticada pelo Governo Imperial: “a nossa política foi ruim [...] atrahio para aqui a escória das cidades (com muitas honrosa exceção), mas em geral gente pobre ou atacada de pauperismo, doença moral que aflige tanto o espírito como o corpo” (ibid.: 499). E prossegue, relatando o estado de desesperança que se abatia sobre muitos dos estrangeiros, que eram rapidamente levados a abandonar os lotes e a lavoura:

Quando cheguei aqui, em fins de Agosto p. p. achei muitos colonos, principalmente ingleses e irlandezes, desmoralizados. Alguns (já aqui desde um anno) não tinham tomado terras; elles se tinham ajuntado nos lotes urbanos, cultivando assim pequenos jardins e esperando viver com os serviços da nação (ibid.: 500).

Sem o atendimento das melhoras estruturais necessárias, a Colônia declinou rapidamente. Quando emancipada por decreto do governo imperial em 1875, poucos colonos restavam. Segundo os números apresentados por Paulino de Almeida, havia pouco mais de 40 lotes ou meio lotes ocupados por títulos definitivos ou provisórios; mais de 80 lotes ou meio lotes sob posse de “intrusos, isto é, sem título algum”, e 105 lotes estavam vazios ou abandonados (ibid.:486).

Paulino de Almeida atesta o completo desaparecimento da colônia de Cananéia e a dispersão dos imigrantes: “suas terras, em grande parte abandonadas, forma sendo ocupadas em grande parte por posseiros e grileiros, devido ao desinteresse verificado por parte dos poderes públicos do Estado” (ibid.:502). Mas Petrone, referindo-se aos ingleses e irlandeses lá instalados, afirma que “[e]m 1937 ainda viviam na área alguns dos descendentes dos poucos que haviam ficado” (Petrone, 1966:100).

Enquanto o projeto de colonização redundou em fracasso, a dinâmica de ocupação dos lotes vazios por “intrusos” pode ser inscrita no quadro mais geral, a que já fizemos referência, de movimentação e fixação de grupos de fugidos e libertos pela região, intensificado no quarto final do século XIX. Na medida em que a área da colônia permanecia ainda pouco desbravada e com condições precárias de acesso, pela sua quase inexistente infra-estrutura de transporte, perfazia um território ideal para que lá se exercesse o modo de apossamento típico do *capuava*, tal qual descrito por Petrone.

No trabalho que resultou no relatório técnico científico de reconhecimento de Ex-Colônia como comunidade remanescente de quilombo, redigido por Patricia Scalli (ITESP, 2015) e realizado no mesmo período desta pesquisa, foram levantadas, junto aos moradores locais, ao menos duas procedências para os grupos familiares que se estabelecem nas terras abandonadas da Colônia. Uma delas seria um quilombo próximo, no vale do Jacupiranga, cuja existência já era reportada desde o século XVIII (Gomes e Machado, 2011:98). Ao longo da segunda metade do século XIX, famílias oriundas deste quilombo – situado “*nas águas de Jacupiranga*”, segundo os atuais moradores – teriam paulatinamente se estabelecido em terras acerca do limite leste da Colônia, já “*nas águas de Cananéia*” (ou seja, no lado oposto da serra, onde os cursos d’água vertem em direção ao rio Itapitangui). A memória dessa origem se inscreveu na toponímia local: a Serra do Quilombo marca a divisa dos município de Cananéia e Jacupiranga; “Quilombo”, “Quilombinho do Itapitangui” e “Quilombo Grande” foram nomes tomados pelos *sítios* onde passaram a viver famílias oriundas do antigo quilombo.

Um outro grupo de famílias, descendentes de escravos fugidos, teria procedido desde a cidade de Cananéia, subindo em canoas o curso do rio Itapitangui, até chegarem e se instalarem em terras da recém-fundada colônia. Uma das descendentes deste grupo, com 78 anos de idade, menciona o seu avô paterno como um escravo que “*veio de navio, desembarcado da África no Porto Cubatão*”⁵⁴. Junto com ele, outros grupos familiares, como os Galdino, vieram e se estabeleceram nas áreas montanhosas e pouco exploradas ao sul da sede da Colônia, nas cabeceiras de pequenos afluentes da margem direita do Itapitangui – “*por ali tudo morava escravo*”. Tais famílias apossavam-se de áreas não desbravadas para formarem seus *sítios* – “*quando meus avôs entraram lá, era mata bruta, abandonada*”. Ocasionalmente, também operavam transações documentadas de parcelas de terra. Em 1935, por exemplo, Antônio Galdino de Oliveira levou a registro a aquisição do *sítio Carrapato*, imóvel do qual ainda resta uma pequena parcela sob posse de alguns de seus descendentes. Sua bisneta Maria Anita (cuja ascendência reúne antepassados negros e também dos *ingleses* da antiga colônia) conta que Antônio Galdino, escapando da condição de cativo, “*fugiu de canoa pelo rio até chegar lá pras colônias*”, onde apossou uma parcela de terras até efetuar a

⁵⁴ Atualmente um distrito urbano localizado na porção continental de Cananéia, o Porto Cubatão, desde a época colonial, era o ponto de travessia entre o continente e a ilha de Cananéia, além de servir também à navegação de cabotagem.

aquisição do sítio Carrapato: *“a terra da família é lá, nasci e me criei no Carrapato, vivendo e trabalhando de roça, até que faz uns quinze anos que saímos morar pra cá.”*.

Para descrever a dinâmica destes grupos até seu estabelecimento nos interstícios das terras abandonadas da Colônia de Cananéia, Scalli (ITESP, 2015) se baseia na formulação de Flávio dos Santos Gomes e Maria Helena Machado sobre os “quilombos volantes”, que seriam característicos da província de São Paulo dos séculos XVIII e XIX (Gomes e Machado, 2011). Segundo estes autores, apesar de serem poucas as notícias ou registros de quilombos em São Paulo ao longo do século XVIII, não se pode descartar a existência de ajuntamentos de escravos fugidos e libertos que “procuraram paragens de menor visibilidade, migrando para regiões menos exploradas” (ibid.:101) pela monocultura cafeeira, como o Vale do Ribeira. Constituindo-se a partir da frequente mobilidade de seus integrantes, movendo-se fugazmente em direção às áreas mais afastadas dos centros monocultores e agregando relações mais ou menos esporádicas ao longo destes deslocamentos, estes “quilombos volantes” podem ser pensados em linha direta de continuidade com as formações do pós-emancipação tipificadas por Gomes, especialmente o “campesinato itinerante”. Como afirmam Gomes e Machado sobre os quilombos volantes,

[a]parentemente provisório, improvisado e pouco enraizado, este tipo de quilombamento assim constituído acabou proporcionando a necessária mobilidade para a sobrevivência de seus membros. No pós-abolição, estas mesmas características podem ter influenciado as formas pelas quais os libertos – muitos dos quais remanescentes destes pequenos quilombos – negociaram suas condições de trabalhos nas antigas propriedades escravistas ou migraram em grupos familiares em busca de mais terras em outros territórios. (ibid.:106).

No Relatório Técnico Científico, Scalli ainda argumenta sobre a relevância que as terras coloniais podem ter exercido para corroborar uma maior fixação destes grupos familiares itinerantes de ex-escravos. A autora suscita a possibilidade de que a própria iniciativa imperial em instalar uma colônia na região revelasse a preocupação de que aquelas terras viessem a ser ocupadas pelos negros quilombados na região vizinha do vale do Jacupiranga (ITESP, 2015:36). No entanto, a pouca estrutura oferecida aos colonos resulta no fracasso deste plano, enquanto os grupos de ex-escravos ali encontram terras em quantidade para abrirem suas capuavas, e ainda por cima razoavelmente protegidos pela proibição do trabalho escravo dentro dos lotes coloniais (ibid.).

Ainda há de se ressaltar a permanência na localidade de ao menos um grupo de famílias inglesas, apesar da massiva “dispersão” dos estrangeiros para áreas urbanas ou em busca do assalariamento planalto acima, nas fazendas cafeeiras (Petrone, 1966:108-9): tratam-se dos Davies, estabelecidos no sítio Carrapatinho. Ao longo das décadas seguintes, e até o início do século XX, as famílias de ex-escravos oriundas de Jacupiranga, de Cananéia e também os Davies iriam formar “uma teia de parentesco” constituída por casamentos, promovendo o movimento de pessoas e novos casais entre os diferentes sítios (ITESP, 2015:46), ou apossando novos domínios: “*quando casava repartia um pedaço de sítio e ficava por ali. Diziam, vocês pegam um pedaço de capuava lá e vai construir*”. Assim, configurou-se o quadro populacional que está na origem do “Ex-Colônia”, tal como o bairro seria rebatizado no século XX: ligados ao longo do tempo por relações de vizinhança e aliança, os moradores de antigos *sítios* apossados ou adquiridos por ex-escravos, juntamente com alguns descendentes de antigos colonos, distribuíram-se ao longo do relevo montanhoso moldado pelos vales dos rios Canha, Itapitangui e Guaraú. Esta população seguiria estabelecida e espraiada por esse considerável território sem sofrer maiores obstáculos até a chegada das pressões imobiliárias interpostas pelos *tubarões* – os grandes especuladores e compradores do mercado de terras – e a instalação da grande *fazenda* de gado de Calixto Massari, por volta do início da década de 1960.

2.4.3 – Taquari e Santa Maria: encontros entre colonos e capuavas

Se a Colônia de Cananéia é marcada pela dispersão dos colonos originais e pela chegada e instalação de ex-escravos – os “intrusos” apontados nos relatórios imperiais, que se apossam e eventualmente, com o passar dos anos e gerações, adquirem títulos das terras disponíveis –, o quadro que se apresenta com a Colônia de Santa Maria, inaugurada na década de 1920, é cronologicamente inverso: ali, foram os colonos estrangeiros que encontraram, já instaladas e estabelecidas na vizinhança da colônia, no antigo *bairro* do Taquari⁵⁵, numerosas famílias de ex-escravos e também algumas de ascendência europeia.

⁵⁵ Como veremos no capítulo seguinte, as transformações territoriais que incidiram sobre a região com a chegada dos *grileiros* na segunda metade do século XX suscitaram a reelaboração local dos limites do *bairro* do Taquari em relação ao Santa Maria, que passou a designar um território mais amplo do que aquele inicialmente delimitado pelo projeto colonial de mesmo nome.

Ao contrário da Colônia de Cananéia, a Colônia de Santa Maria foi uma iniciativa privada, a cargo da “Empresa de Terras e Colonização Santa Maria; seus objetivos não eram, portanto, diretamente vinculados a políticas estatais de povoamento. Na expressão de Petrone, a “especulação” de terras era “o móvel principal” do empreendimento (ibid.:138). A ênfase da Colônia Santa Maria, desde o princípio, sempre foi atrair europeus, e especialmente germânicos, que cultivavam a imagem de bons agricultores (cf. Seyferth, 2002), capazes de inocular práticas produtivas mais eficientes para o desenvolvimento da região. Tal diretriz, como ainda aponta Seyferth (ibid.), também guarda estreita continuidade com o ideário que marca, desde o século XIX, os projetos de colonização no Brasil, que põe destaque no colono europeu e no seu papel decisivo no almejado branqueamento da nação, que era a resultante esperada do processo de miscigenação.

A cargo da Empresa de Terras e Colonização Santa Maria, a colônia foi objeto de vasta propaganda em jornais da região nos anos de 1925 e 1926, especialmente nas publicações em língua alemã que circulavam na cidade de São Paulo. Os lotes coloniais à venda abrangiam uma vasta área, com cerca de 2000 alqueires, na porção continental de Cananéia, a sudoeste da cidade. Estendia-se desde as terras à margem do rio Taquari, que deságua na zona lagunar do município, até as bacias altas dos rios Guaraqueçaba e Serra Negra, já em território paranaense. Os lotes ofertados abrangiam ainda áreas banhadas pelos rios Assunguí, Ipiranguinha e Branco. Segundo Petrone, a colônia Santa Maria “[o]cupou terras em grande parte bastante acidentadas, com altitudes, na área de colonização, até 500 m., com revestimento florestal exuberante e área altamente úmida” (Petrone, 1966:99).

Nesta mesma região, desde pelo menos a década de 1860, diversos *sítios* e posses familiares se dispunham ao longo do curso do rio Branco, do rio Vermelho e à jusante do rio Taquari, divisando com a sede da Colônia em sua porção paulista. Os maiores sítios, entre aqueles estabelecidos na localidade desde a segunda metade do século XIX, eram os de propriedade das famílias dos França (oriundos de imigração européia) e dos Paula (descendentes de ex-escravos). Havia ainda diversos grupos familiares - como os Colaço, os Peniche, os Paiva, os Pontes, os Alves, os Xavier –, em sua grande maioria também oriundos de ex-escravos fugidos ou libertos, estabelecidos em posses na região do Taquari, desde muito antes da instalação da Colônia Santa Maria. Ainda que a memória dos atuais moradores destas áreas não recupere toda a trajetória e a chegada desses ascendentes à localidade, algumas pistas emergem em fontes históricas e narrativas locais.

Figura 4: folheto de propaganda da Colônia Agrícola Santa Maria, com um croqui de sua ocupação. No destaque, a menção às áreas vizinhas à sede da Colônia: "sítio de Lino França" e "sítio da família dos Paulas" (fonte: acervo do Padre João Trinta).

Lino da Silva França é reputado como um dos "*fundadores*" do bairro, tendo adquirido as terras do sítio "Rio Branco do Taquary", que haviam pertencido a uma antiga fazenda e engenho de arroz, em 1860.

Quanto aos seus vizinhos – os Paula, descendentes de escravos –, são poucos os indícios contidos nas narrativas atuais que permitam recuperar a chegada do grupo à região. Segundo um membro dessa família, hoje morador de Cananéia, seus ascendentes se estabeleceram na região a partir da aquisição do sítio por Francisco de Paula Fundador. Um exame de uma certidão cartorial, referente ao inventário do espólio de Francisco de Paula Fundador, permite ir um pouco além na origem do sítio, conhecido como Barranco Alto. Na certidão, informa-se que o Fundador recebeu as terras “por herança de suas irmãs Geraldina e Avelina, filhas de José Lourenço da Silva Pontes, e de sua mãe Joaquina Pontes, no ano de 1889”. É interessante notar que o sobrenome Pontes, assim como os nomes de outras famílias presentes na localidade (como Peniche e Paiva) são mencionados nos maços de população de Cananéia da segunda metade do século XIX, o que pode servir como um indício sobre a procedência de algumas das famílias de ex-cativos, que em muitos casos adotavam, após libertos, o sobrenome de seus antigos senhores⁵⁶.

Ademais, nas imediações do rio Taquari, próximo à divisa com o estado do Paraná, outro fator pode ter colaborado para concentrar um grande número de cativos, além da decadência da mineração e das fazendas de arroz. Trata-se da abertura, em finais da década de 1860, do prolongamento da Trilha do Telégrafo, desde a cidade de Cananéia (onde chegara, a partir de Santos, em 1866) até Paranaguá, no litoral do Paraná. A trilha também estabeleceu um caminho terrestre de ligação da vila de Itapitanguí, passando pela região de Mandira e Rio das Minas, até o Taquari e de lá, pelo caminho do Batuva, já em terras paranaenses, até a vila de Guaraqueçaba. Os trabalhos de abertura dos caminhos fizeram aportar grande número de cativos à região, muitos dos quais, segundo Magdalena, buscariam refúgio em paragens em meio à vasta Mata Atlântica que circundava a linha telegráfica, estabelecendo-se naquela localidade:

⁵⁶ Embora os maços de população não permitam estabelecer conclusões definitivas sobre a origem das famílias da localidades, pode-se estabelecer cruzamentos e hipóteses verossímeis. Por exemplo, é interessante constatar que Sebastião Lourenço Pontes, cuja família é arrolada no maço de população de 1848, tinham um filho chamado José (então com 12 anos) e possuíam duas escravas de nome Joaquina. É bastante provável, então, que a ascendência de Francisco de Paula Fundador remeta a esta família. Reforça essa hipótese o fato de Sebastião Lourenço Pontes ter feito o registro paroquial de porções de terras na região do Taquari entre os anos de 1854 e 1855, como indicam documentos consultados no acervo do Padre João Trinta. Como se verá adiante, o sobrenome Pontes também remete à origem de outros domínios familiares, como o sítio Morretes, localizado no bairro do Taquari.

os negros, que vinham sem sobrenome, procuravam o salto do Ypiranguinha para se refugiar [...]. Os primeiros registros históricos confirmam a presença de escravos, vindos da África, no final do século XVIII. A construção desta linha telegráfica engrossou a lista de quilombolas; no trecho paulista, em 1868, trabalharam cerca de 800 escravos; mais tarde a linha avançou até o Porto de Paranaguá, no Paraná, e mais trabalhadores fugiram para as matas (Magdalena, 2008:16).

Seis décadas após a abertura da trilha do telégrafo, que conduzira diversas famílias negras à região do Taquari, deu-se o afluxo de imigrantes que se direcionavam às terras da recém-instalada Colônia de Santa Maria, divididas em lotes familiares de 10 alqueires. Os anúncios no jornal “Deutsche Zeitung” (publicação em língua alemã que circulava na cidade de São Paulo) garantiam aos interessados que as terras possuíam títulos “legais e inimpugnáveis”; e que se tratavam de terrenos entre “os mais férteis do Brasil”, cobertos por “uma vegetação exuberante com boas madeiras de lei” (Petrone, 1966: 139-40). A farta propaganda resultou em uma considerável atração de colonos nos primeiros anos do empreendimento, especialmente alemães e austríacos. Uma listagem apresentada pela empresa colonizadora aponta, em 1926, a presença de 74 colonos – 32 alemães, 27 austríacos, 10 brasileiros, 3 tchecos e um polonês. Petrone estimou que no ano de 1929 havia na colônia cerca de 120 famílias, ou em torno de 400 pessoas (ibid.:143). Observando-se o croqui produzido e publicado pela empresa colonizadora no “Deutsche Zeitung” em 1926, lá se encontram mencionados e citados os dois principais sítios que se avizinham à colônia: o “Sítio da família dos Paula”, às margens do rio Pequeno, e o “Sítio de Lino França”, situado entre o rio Branco e o rio Taquari.

Assim como no caso da Colônia de Cananéia, o entusiasmo inicial dos colonos de Santa Maria paulatinamente se esvaiu nas dificuldades enfrentadas para realizar as expectativas propagandeadas pela empresa colonizadora. No caso, também as condições dos terrenos e a falta de vias de comunicação e transporte dos produtos agrícolas perfizeram os principais entraves à fixação dos colonos em condições satisfatórias de vida. Ainda que culturas como o arroz, a cana e a banana apresentassem bom rendimento nas terras da região, a comercialização esbarrava no problema do transporte. O acesso até Cananéia só era possível por água, descendo o rio Taquari a partir de seu trecho navegável, conforme a condição das

cheias, até sua foz na baía de Trapandé, e a partir dali contornando a ilha até a cidade⁵⁷. Somente transportar os sacos de arroz a pé até as canoas, situadas em um ponto navegável do rio Taquari, podia demandar dias de trabalho. As difíceis condições não eram compensadas pelos baixos valores de comercialização dos produtos na cidade, o que acabava por desestimular a produção de excedentes: “os colonos não demoraram a concluir não valer a pena plantar mais do que necessitassem para o próprio consumo” (ibid.:147). Já na década de 1930, muitas famílias começaram a abandonar a área da colônia. Cerca de 30 famílias persistiam em seus lotes, obtendo meios de agregar à sua produção alguma criação de animais. Desde o *antes tempo*, portanto, a vida e a permanência nos sítios passou a ser articulada com a saída de alguns membros das famílias para Cananéia e outras cidades da região, buscando formas urbanas de assalariamento para colaborar no sustento do grupo familiar. (ibid.:149).

Por ocasião de sua pesquisa de campo, realizada no início da década de 1960, Petrone relata a permanência de apenas cinco famílias dos colonos originais. A estes remanescentes e às famílias já antes fixadas em seus sítios nas vizinhanças, viriam a se somar, nos anos seguintes à decadência da colônia, “a penetração por parte de famílias caboclas, [...], cuja condição de moradores parece não ser sempre acompanhada pela de proprietários de terras” (Petrone, 1966:151). Para vencer ou ao menos atenuar as condições adversas dos terrenos, pouco afeitos aos métodos conhecidos dos europeus para a produção agrícola, não surpreende que os colonos que ali persistiram tenham passado a empregar, ao longo dos anos, as mesmas técnicas praticadas pelos seus vizinhos nas capuavas: “uma atividade baseada no sistema de roça, esboçando-se um itinerantismo dentro da propriedade, favorecido pela pequena área cultivada”(ibid.:148).

⁵⁷ Como contam alguns moradores, quando as cheias impossibilitavam a navegação pelo rio Taquari, podia ser necessário prosseguir a pé até a barra do rio Carapara, já na região estuarina, para dali embarcar em direção a Cananéia. O transporte por água até a cidade é uma das marcas do período da colônia, tal qual recordado na locução ainda bastante comum entre os moradores do Santa Maria: “*antes tempo era no remo velho até Cananéia*”.

2.5 – Identidades cruzadas e o ocaso do *antes tempo*

Do panorama traçado sobre os processos históricos no bojo da formação das atuais *comunidades* rurais da porção continental de Cananéia, ao menos dois aspectos chamam a atenção e guardam relevância para a continuidade da análise que, nos capítulos seguintes, se debruçará sobre os significados elaborados em torno dos direitos e processos de reconhecimento entre estes grupos. Ambos remetem diretamente aos sentidos assumidos pelo *antes tempo*, ou o *tempo dos antigos* nas narrativas e memórias contemporâneas destes grupos.

Primeiramente, é interessante pontuar o significativo contraste entre o diagnóstico sociológico sobre o atraso e a estagnação socioeconômica que caracterizam o Vale do Ribeira da primeira metade do século XX e a valoração positiva que marca a memória do *antes tempo* entre os conhecedores das *histórias dos antigos* e que recordam as vivências e experiências desse período.

A pesquisa coordenada por Maria Isaura Pereira de Queiroz, em 1967, é um exemplo claro do viés sociológico sobre a região. Apoiado em uma série de indicadores e na análise de amostragens de moradores da zona rural de Cananéia, o trabalho traça um retrato bastante desolador da população pesquisada e do crescente isolamento do Vale do Ribeira em relação à tendência dominante de urbanização e industrialização do território paulista. Alto índice de analfabetismo; habitações “mediócras ou pobres”; roças rudimentares, voltadas quase exclusivamente para a subsistência; dieta pouco variada e de baixo valor nutricional; baixo aporte de renda e sociabilidade estrita ao círculo de vizinhança; todos estes índices levantados pela pesquisa apontavam então para um quadro geral de inevitável decadência sócio-econômica da população local, “[a] menos que se tomem medidas para ajudá-la a transpor a passagem difícil de uma sociedade tradicional a uma sociedade moderna” (Pereira de Queiroz, 1969:217).

Por outro lado, na memória local, este mesmo período, que antecede algumas das transformações decisivas que vieram a impactar fortemente os modos de vida e a relação das populações locais com seus territórios (e que serão analisados no capítulo seguinte), é hoje rememorado e narrado como um tempo de liberdade, fartura e ampla disposição dos recursos necessários à *boa vida*: terras disponíveis para a abertura de roças, *liberdade para trabalhar*

(na roça, na caça e extraindo recursos da mata) e apoio de redes de vizinhança fundadas na reciprocidade, simbolizadas e efetivadas em sua plenitude nos *mutirões* – uma instituição central da sociabilidade local, que conjugava o trabalho coletivo na abertura das *capuavas* ou na colheita da produção com a oferta de refeições e do *baile* pelo anfitrião. É o que se pode depreender de algumas narrativas que versam sobre o *antes tempo* na memória contemporânea dos moradores, como as que apresentamos a seguir:

“Nasci ali pra cima [...], seguindo o carreador. Era o sítio Carrapato. Daquele lado pro cemitério tinha gente. Os Frutuoso, o Avelino Caetano [...], meu avô Augusto, meu tio Antônio, tudo morava por ali. Cada família tinha 30 alqueires de terra, fazia a picada pra divisar. Quando meus avós entraram lá era mata bruta, abandonada [...]. Cada um entrava numa picada, limpava, fazia casa de pau a pique, cobria com palha de guaricana [...] Tudo vinha da terra, não tinha onde comprar. Tinha gente até com mais, com 100 alqueires, mas não tinha agressão de terra. A gente vivia bem num paraíso [...]. Entrava e ia plantando, já, que nem coisa de índio. [...] A nossa terra prometida era aqui”. (integrante da comunidade de Ex-Colônia, hoje residente no bairro de Itapitangui)

“Meu pai [...] contava que o trabalho era pesado. Só que tinha muita fartura nesse tempo. Tinha um lado que era o da pobreza, de falta de alguma coisa, por exemplo: roupa, calçado, mas a alimentação era muito rica. A pessoa não ficava comendo essas coisas de mercado cheia de agrotóxico, era tudo natural, tudo sem nenhum tipo de contaminação. [...] Minha avó também. Ela está com 88 anos, vivia lá também, trabalhava na roça, toda a vida foi muito companheira, nós íamos para roça, ajudávamos a carpir, a colher e a plantar. [...] A gente morava em sítio, não tinha luz, não tinha água encanada, então... E eu às vezes ficava em casa, eu tinha que buscar lenha, lavar roupa no rio, buscar água, fazer comida. Para que quando ela chegasse já estivesse tudo pronto. [...]

A casa era uma casa de pau a pique e terra, chão batido. Ai dividia os cômodos. Não havia fogão a gás. Era fogão à lenha. E não tinha luz elétrica. Mas a vida era muito boa, todo mundo vivia muito feliz” (Anita [Ex-Colônia]; Museu da Pessoa, 2013b).

“[C]om relação às famílias era muito bom, melhor do que hoje, a relação familiar era melhor do que hoje [...] quem pescava um cesto de peixe, por exemplo, dividia com todo mundo, principalmente as famílias mais próximas da casa, então era dividido, ninguém comprava um quilo de peixe, ou um quilo de carne, então matava um porco do mato e se tinha dez famílias perto, cortava dez pedaços pelo menos para uma comida do dia, dava para todas aquelas famílias comerem. [...] Se emprestava muito, se você tinha arroz, e meu arroz não tava maduro, eu ia emprestar arroz seu para mim comer, e quando o meu amadurasse eu pagava para você, quando era feijão, milho, farinha. Então tinha essa coisa, de eu, no meu modo de ver hoje, a relação assim, era melhor do que hoje [...]. O mutirão, os mutirões que nós tínhamos, hoje se convida duas, três pessoas para trabalhar para você, a pessoa já chama de mutirão, mas não é mutirão, então aqui nós tinha mutirão, [...] por exemplo, o mutirão, se você queria fazer uma roça eu convidava trinta,

quarenta homens, quando era para roçar e fazia uma roça, plantava arroz, e depois eu fazia para colheita, outro mutirão para a colheita, aí era homens e mulheres [...], então o cara dava a comida, o café, o mutirão era assim, o café, o almoço, um café bom a tarde e a noite lá pelas dez horas, uma janta, e o baile, e fandango. (Chico [Mandira]; Museu da Pessoa, 2013a).

“Não tinha primeiro essa lei do meio ambiente. A gente vivia disso, da roça. O que precisava, guardava, e vendia o resto na cidade. A mercadoria a gente puxava de barco até a cidade. [...] Tinha muita fartura, não faltava. (integrante da comunidade de Santa Maria, hoje residente em Cananéia).

“Nossa relação toda vida foi boa, a família inteira, meus pais, meus avós, meus tios, era tudo sossegado. Nuca teve questão, era respeitado. [...] O povo era muito unido. Se ia abrir uma roça, juntava mutirão de dez, vinte pessoas. (Noemia [Taquari]).

- Nessa época nem ambulância tinha, essa época era no remo velho.

- É, a gente já passou cada pedaço, antes tempo...agora não, agora tá uma beleza, pro cara ir lá embaixo em Cananéia gasta uma hora, uma hora e meia na estrada.

- Mas [...] eu ainda falo uma coisa pra você, se fosse pra ficar desse jeito bom, desse jeito que está, mas se a gente não puder trabalhar, eu prefiro aquela época.

- Ah, aquela época trabalhava bastante, fazia tudo que tinha pra roça. Fartura...

- Fartura. Todo mundo tinha sua porcada, tinha seu cavalo, tinha sua roça, e uma roça de mandioca. Hoje você tem tudo na porta de casa mas você não tem o que comer.

- Tinha galinha, tinha criação, vendia...hoje não pode fazer mais nada.

- Imagine você, imagine você tem que ir na cidade...ah, eu moro no sítio. Mas você vai comprar o açúcar na cidade, vai compra o café na cidade, vai comprar o feijão na cidade [...] tudo você tem que comprar na cidade. Que prazer você tem em viver no sítio? No outro tempo uma hora dessa aí você estava dando de comer praquela porcada no terreiro, ou pras galinhas, ou debulhando aquele paiol de milho, paiol de arroz. Mutirão...

- Era bom. Queimava dois, três alqueires de chão aí pra plantar as coisas.

- Hoje, um dia de hoje a gente estava descansando da esfrega de sábado, domingo, que era mutirão, né? Segunda-feira era feriado pra nós. [...]. Tinha vez que era três mutirões, a turma fazia um mutirão lá na capuava, tinha outro mutirão aqui na metade do caminho e tinha outro lá no Taquari, lá embaixo”.

- Em época de arroz era todo fim de semana. (Conversa entre moradores do Santa Maria)

O segundo aspecto que se destaca neste apanhado histórico é a semelhança entre os efeitos suscitados pelas duas iniciativas de colonização logradas na região de Cananéia, apesar de seus propósitos distintos, e ainda que separados por 60 anos. O fracasso em

promover a fixação massiva dos colonos frustra as expectativas distintas postas por cada um dos empreendimentos. No caso da Colônia de Cananéia, fomentada pelo Governo Imperial e abandonada após pouco mais de uma década, não foi exitoso o projeto de povoamento da região com os “elementos humanos” estrangeiros (Petrone, 1966:103), cujo labor e técnicas deveriam servir de estímulo para o desenvolvimento mais geral da população e para a implementação de novas formas de agricultura. Da mesma forma, em Santa Maria, algumas poucas famílias de colonos permaneceram em seus lotes, mas não lograram obter sucesso comercial com suas lavouras, também ali limitadas pelas condições climáticas e de fertilidade dos terrenos, incompatíveis com o instrumental agrícola conhecido e trazido pelos europeus. Paulatinamente, abandonaram suas práticas de cultivo, de pouca efetividade frente às condições experimentadas, e passaram a fazer o aproveitamento das terras seguindo os modos e técnicas empregados nas *capuavas* por seus vizinhos, com quem estabeleceram vínculos de reciprocidade e afinidade: os ex-escravos, fugidos ou libertos, estabelecidos às margens e nos interstícios das iniciativas coloniais, além dos *caboclos* mencionados por Petrone (ibid.:151), chegados à região o período de decadência da colônia.

Em ambos os casos, a falta de condições estruturais adequadas para os colonos e, principalmente, a relação desenvolvida entre aqueles que lograram permanecer em seus lotes e as famílias negras e *caboclas* da vizinhança apontam no sentido de uma inversão dos propósitos dos empreendimentos coloniais, fazendo operar, bem ao contrário, uma espécie de colonização às avessas. Ao invés do elemento estrangeiro aportar às novas terras seus modos e técnicas produtivas, moldando o ambiente à sua feição, e assim colaborando com a superação do suposto primitivismo dos hábitos e da agricultura rudimentar praticada pelos *caboclos* ou *capuavas*, são estes que acabaram por exercer decisiva influência sobre os modos de vida dos colonos, através de relações de vizinhança, impelindo os estrangeiros à adesão massiva às práticas agrícolas costumeiras no vale do Ribeira, no intuito de superar as condições adversas de clima e de terreno. Em outros termos, trata-se do que Muller define como a “capirização” do Vale do Ribeira, que se estende também aos imigrantes estrangeiros: “boa parte dos [colonos] que permaneceram mimetizaram-se aos sitiantes pobres, caipiras” (Muller, 1980:44). Como mostra Petrone,

[f]rente a condições novas, já encaradas com prevenção explicável, o colono teve [...] inicialmente que satisfazer necessidades imediatas, de subsistência, para este fim adotando o sistema que lhe pareceu mais simples, ou seja, o da

aceitação das técnicas utilizadas pela população com a qual entrou em contato [...]. Não poderia ser de outra forma. A área não se prestava a culturas de climas temperados, a que estavam a feitos os colonos [...]. A aplicação, em suas propriedades, de um sistema primitivo de rotação de solos, tornou-se o corolário lógico. (Petrone, 1966:111).

Mas para além dos aspectos técnicos da exploração das terras, parece possível sugerir também um outro sentido em que os empreendimentos coloniais aqui analisados resultaram, historicamente, em disposições bastante diversas em relação aos efeitos esperados pelas políticas de colonização. Se, ao longo das gerações, as famílias de *caboclos* e colonos, *caiçaras* e estrangeiros, regionais e europeus, enfim, estreitaram suas relações de afinidade através de sucessivos casamentos (por exemplo, entre os Galdino e os Davies na Ex-Colônia; ou nas diversas alianças matrimoniais que engajaram os colonos *alemães* e *europeus* com famílias negras no Santa Maria e no Taquari), a percepção local sobre este processo de *mistura* não dá a entender a produção de uma síntese, ou a acomodação das diferenças em *uma* forma (mestiça ou miscigenada) resultante de auto-representação coletiva. Antes, dos cruzamentos de pessoas e famílias de múltiplas origens, não parece resultar, para os atores locais, uma formação social sintética e homogênea, mas, ao contrário, uma profusão de possibilidades de ser e se fazer reconhecer no mundo, vicejando múltiplas identidades que, a cada caso e conforme circunstâncias específicas, atravessam potencialmente as formações sociais do presente.

Neste segundo sentido, talvez possamos lançar um olhar sobre o trajeto histórico destas comunidades rurais de Cananéia, de modo mais amplo e generalizado, como um processo de “(contra)colonização”, para sugerir um termo que permita traçar aproximações com aquilo que Márcio Goldman (2015) chama de teorias nativas da “(contra)mestiçagem”. Segundo Goldman, estas teorias têm o potencial de desestabilizar certos “clichês dominantes” subsumidos pela ideologia da miscigenação e da mestiçagem – síntese, totalidade, assimilação, sincretismo –, à medida que são reelaborados a partir de uma gama distinta de conceitos e proposições – cruzamentos, parcialidades, heterogêneses, variação e composição (Goldman, 2015:657).

Ainda no intuito de explorar este ponto, recorreremos também à elaboração de José Carlos Gomes dos Anjos sobre a “linha cruzada”, em seu estudo etnográfico sobre a cosmologia política afro-brasileira. Ao etnografar as relações entre um terreiro de umbanda na periferia de Porto Alegre e a ação política de seus integrantes em face a uma política de

remoção urbana, Anjos percebe um modo de conformação de grupos e de ação política que não se pauta pela “fixação demasiadamente mecânica numa identidade de grupo” (Anjos, 2006:36), mas que, nem por isso, está apartado da luta e da reivindicação por direitos. Deste modo, a linha cruzada, mais do que uma poderosa imagem metafórica tomada das práticas religiosas afro-brasileiras, revela-se também como uma disposição que toma o lugar da “síntese mestiça” nessa cosmologia político-religiosa. Cito abaixo uma passagem do autor, no intuito de melhor iluminar sua proposição:

A linha cruzada constitui um território onde as diferentes linhas se cruzam sem a fusão numa síntese. Num paralelo, vejo as diferentes tonalidade de cor de pele serem afirmadas sem que isso impeça que se constituam territórios contrastivos de identidade étnica. Tanto na constituição do território religioso quanto na afirmação de uma identidade étnica, recusa-se a fusão numa raça mestiça totalizadora, ‘a raça brasileira’, como fusão das três raças: o branco, o negro e índio. Afirmando as minuciosas diferenças internas, as classes populares fazem estilhaçar o mito das três raças para jogarem na multiplicidade que foge ao estigma ou no contraste que enfatiza o conflito, conforme as estratégias momentâneas (ibid.: 60-61).

Qual a relevância das proposições de Goldman e Anjos no escopo deste trabalho, e mais especificamente, desta contextualização histórica das comunidades aqui abrangidas? Da mesma forma como proposto por tais autores, a etnografia sugere que a percepção local sobre a heterogeneidade e a *mistura* na gênese dessas formações sociais mantém sua persistência, vislumbrada nas recorrentes afirmações narrativas que enfatizam a potencialidade das diferenças e da multiplicidade que residem nas origens históricas de cada *comunidade*. Ao contrário do que poderia sugerir uma abordagem por demais instrumental da memória, tais narrativas não suscitam automaticamente a concretude de uma identidade totalizante e politicamente mobilizável, senão por meio de uma série de investimentos específicos na direção da *organização* ou da *conscientização* da comunidade. Observemos, a respeito, algumas formulações dadas pelos conhecedores das *histórias dos antigos*, sobre o cruzamento entre as diferentes diferenças que estão na sua origem, buscando perceber como tais narrativas sublinham os caminhos e possibilidades identitárias múltiplas que a memória permite acionar no presente.

“Tinha muito escravo. Tinha mais negro em Cananéia que na província em São Paulo. Você vê, teve um ministro brasileiro que falou nos Estados Unidos

*que ia acabar o negro no Brasil*⁵⁸. Mas não acaba, não, cara. Já tem até negro japonês. Agora já deu uma misturada danada e essa raça não acaba mais. [...]

Vou te falar, organizar o caiçara às vezes é complicado. Pro quilombola já é difícil [...], e te digo isso porque a gente se considera uma comunidade quilombola e também caiçara” (Chico [Mandira])

“Ex-Colônia [...] era uma colônia de ingleses. Daí eu não sei se eles chegaram primeiro, ou se os negros chegaram primeiro ou se chegaram depois. Porque eles falam muito: ‘Ah, aquele lugar, aquela estrada ali foi feita no tempo da escravidão’. Aí perguntava: ‘Por que na escravidão?’ ‘Ah, foi feita a braço’ [...]. Ex-Colônia... Não, a gente descobriu que era um quilombo hoje, agora, há quatro anos.” (Anita [Ex-Colônia]; Museu da Pessoa, 2013b).

“Nessas reuniões todas que nós tivemos, pela história que a gente conta, na minha família nós somos descendentes de francês, mas nós não somos francês. Foi nosso bisavô que veio pra cá. Então nós somos brasileiros. E outra coisa, esses caras já casaram com família brasileira. A gente, por lei, o advogado mesmo diz, a gente é tradicional [...] terceira, quarta geração, passa a ser tradicional. E quando essa terra já é terra com escritura, é espólio das pessoas. Já é terra muito antiga. Essa terra foi comprada por volta de 1860, 1870, por aí. E já era terra de herdeiros, de famílias nossas. Então a gente é tradicional, se considera tradicional. E mesmo caiçara, né? Tradicional e caiçara. E também, por uma parte, também quilombola! [...] A bisavó da mulher dele [refere-se a um morador do Santa Maria que acompanhava a conversa] é essa pessoa que foi pegada no laço, depois que, meio quilombola, meio índio, [...]. E essas pessoas foram trocados por mercadoria, na época do império”. (Carlos [Santa Maria]).

Se estas considerações nativas apontam para a persistente percepção da heterogeneidade e da variada gama de identidades acionáveis pelas *comunidades*, é preciso compreender também os cursos e eventos através dos quais correm as disposições morais e também estratégicas destes diferentes grupos, em seus trajetos de adesão (ou de recusa) a uma identidade étnica reconhecível pelas categorias da lei e do Estado, que lhes permite acessar determinados *direitos*. Neste sentido, como aponta Anjos, pode ser fecundo pensar a etnicidade a partir da noção inicial de “quase-grupo”, tomando por princípio que o grupo étnico não é dado de pronto; enquanto “a identidade étnica está fria na barriga”, a potência da heterogeneidade e da variabilidade nas narrativas e memórias teria prevalência sobre os discursos focados na identidade. Por outro lado,

⁵⁸ O narrador se refere, muito provavelmente, ao famoso e malogrado vaticínio do cientista João Baptista de Lacerda sobre o “embranquecimento” do Brasil que, em um século, resultaria da miscigenação de sua população, hipótese defendida em sua participação no Congresso Universal das Raças em Londres, no ano de 1911 (cf. Schwarcz, 2011).

quando a crise de fricção torna a identidade étnica quente e ativa, emerge o sistema contrastivo e tende-se a passar da etnia como quase-grupo para a etnia como grupo, ‘capaz de ação coletiva’ e com um certo grau de envolvimento emocional e moral que as simples associações não têm (Anjos, 2006:59-60).

A crise de fricção, no caso das comunidades de Cananéia, não parece se situar no *antes tempo* da cronologia local – período que, como vimos, é significado pelas narrativas locais como o tempo característico da *boa vida* –, mas é disparada em um momento subsequente, a partir dos eventos de ruptura que impõem transformações e impactos profundos na vida dessas famílias, a partir da passagem para a segunda metade do século XX. É o *tempo dos grileiros* e também o impacto da *chegada do meio ambiente* que prenunciam os eventos que redundarão na desarticulação de um modo de vida e de suas relações territoriais conexas. Em seu lugar, emergem formas de trabalho percebidas como novas versões do *cativeiro* e da *escravidão*, que se contrapõem à valoração positiva conferida ao *antes tempo*. Mas, por outro lado, tais eventos abrem a possibilidade para que os agentes locais elaborem novas formas de *luta* e de *parcerias* na mobilização por direitos de reconhecimento. É destes outros *tempos*, e das formas assumidas por suas mobilizações, que trataremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

FAZENDO *COMUNIDADES*: TRANSFORMAÇÕES TERRITORIAIS, MEDIAÇÕES E OS DIREITOS DE RECONHECIMENTO

Sugerimos, ao final do capítulo anterior, uma abordagem na qual a etnicidade não seja tomada como uma condição primeva entre as *comunidades* quilombolas e tradicionais da porção continental de Cananéia abordadas neste trabalho. O desenrolar histórico do povoamento na região do Vale do Ribeira, que buscamos então recuperar, leva a entender que é sob certas condições específicas, geradas por eventos e processos que induzem transformações nas relações territoriais locais, que as próprias elaborações em torno das identidades destes grupos ou *comunidades* são moduladas e investidas de seus contornos e sentidos contemporâneos.

No intuito de conferir alguma inteligibilidade a tais processos, o presente capítulo se desdobra em dois movimentos. Em um primeiro momento, propomos examinar, por meio de narrativas locais, algumas das maneiras pelas quais são pensados e percebidos os eventos, transformações e agências que ensejam a formulação contemporânea das demandas coletivas por direitos nos quatro bairros rurais de Cananéia abrangidos pela pesquisa de campo.

Trata-se, portanto, de recapitular os eventos que – recuperando os termos sugeridos por José Carlos dos Anjos – desencadeiam a “crise de fricção” que “torna a identidade étnica quente e ativa” (Anjos, 2006:59-60), conferindo as condições de emergência de uma ação coletiva moralmente engajada dos grupos no cenário das políticas de reconhecimento. Ou ainda, nos termos propostos pela teoria do reconhecimento de Axel Honneth (2003), busca-se compreender como se configuram as experiências compartilhadas de *desrespeito* (um termo não apenas teórico, mas também central no vocabulário das relações locais) que impulsionam a formação de mobilizações coletivas por reconhecimento.

Conforme demarcados no discurso nativo, há pelo menos dois conjuntos de eventos que se impuseram sobre os modos de vida e as práticas territoriais costumeiras das famílias locais, marcando momentos de aguda crise e rompimento com as práticas e modos de vida do *antes tempo*: tratam-se do *tempo dos grileiros* e da *chegada do meio-ambiente*.

Estes dois processos, em grande medida concomitantes, afetaram, com distintos graus de intensidade e violência, os bairros rurais de praticamente toda a porção continental de

Cananéia, ocasionando rupturas e impactos sobre práticas constitutivas dos sentidos da *boa vida* para os moradores. Tais transformações suscitaram, ao longo do tempo, uma gama de reelaborações em torno dos significados da terra e das novas formas de trabalho nas diferentes localidades. Ao mesmo tempo, os eventos que caracterizam o *tempo dos grileiros* e a *chegada do meio-ambiente* engendram um rol de conflitos de dimensões materiais e morais, que estão na base dos engajamentos específicos que viriam a ser mobilizados, em cada localidade, em torno dos direitos territoriais e ambientais atrelados às políticas de reconhecimento.

No desenrolar desses eventos e conflitos, os agentes locais formulam demandas específicas por *direitos e justiça*, e também conformam redes sociais (cf. Paoliello, 2009)⁵⁹ de apoio aos grupos, mediante as quais têm buscado reagir às violências que se impuseram sobre seus territórios e práticas costumeiras. Em grande medida, é a partir de tais redes e suas articulações, e justamente no contexto de uma crise sem precedentes, que coloca em risco a própria continuidade histórica dos grupos sociais e de seus territórios, que as *comunidades* assumem seu sentido simbólico, sua capacidade de agência e de mobilização política. Como sugere Comerford (1999:34), “é a própria mobilização e o reconhecimento dessa mobilização como *luta* comum (...) que engendra ou dá sentido a uma *comunidade*”.

Assim, no segundo movimento deste capítulo, propomos observar as configurações específicas assumidas por estes agentes coletivos, as *comunidades*, nas quatro localidades da porção continental de Cananéia aqui consideradas: Taquari, Santa Maria, Mandira e Ex-Colônia. Para tanto, é fundamental que se leve em conta de que modo, e em que medida, as interações estabelecidas por estes grupos, forjando relações e *parcerias* com agentes que atravessam os limites dos bairros, permitiram traduzir as experiências locais de conflitos aos termos, às categorias e às formas de representação previstas pelos direitos de reconhecimento.

Sob esta ótica, as articulações propiciadas por estas redes sociais e suas agências nos remetem à questão teórica dos espaços ou campos de “mediação”, e seus efeitos sobre as formas de ação e representação política dos atores locais. A noção de mediação é aqui considerada a partir de sua formulação por Paula Montero (2006a, 2006b), no âmbito da

⁵⁹ Inspirando-se em autores como Boissevain (2010) e Vincent (2010), Paoliello aborda as redes de relações sociais traçadas pelos agentes como “categoria etnográfica” e descritiva, e não no intuito de depreender leis ou correlações. Acompanhando a autora, parece-nos que os principais ganhos que a descrição de redes, formuladas a partir do plano local, pode trazer ao plano da análise etnográfica são a superação “da polarização entre ênfases opostas na estrutura e na ação”; e a possibilidade de operar trânsitos entre “os níveis micro e macro da sociedade” (Paoliello, 2009:233), ao abordarmos as dinâmicas relacionais e os significados constituídos pelos agentes no bojo desses processos de transformação.

análise das relações estabelecidas pelas agências missionárias com os povos indígenas no Brasil colonial. Mas o conceito, à medida que se debruça sobre processos e relações interculturais, também guarda relevância analítica para uma abordagem das políticas de reconhecimento contemporâneas (ibid.; Montero et al., 2012).

Com efeito, é possível tecer aproximações entre os objetivos das missões religiosas – “uma atividade de classificação e comparação das diferenças de modo a localizá-las em quadros universais” (Montero, 2006a:10) – e os modos pelos quais as políticas de reconhecimento demandam a inscrição dos grupos sociais em uma modelagem legalmente prescrita de representação da alteridade. Nesse sentido, a mediação é definida como um *locus* social e simbólico no qual se processa uma “convergência de perspectivas”, ou de “horizontes simbólicos” dos agentes em interação, que lançam mão de elementos ou “códigos” culturais minimamente compartilhados para estabelecer “acordos” circunstanciais acerca da significação de suas experiências e eventos (ibid.:20-6).

Em um desenvolvimento teórico mais recente, e mais diretamente voltado ao cenário das reivindicações por direitos de reconhecimento, Montero, Arruti e Pompa propõem o emprego do conceito de mediação como uma ferramenta analítica essencial para a formulação de uma “antropologia do político”, interessada em “compreender os próprios processos de produção e generalização das diferenças” (Montero et al., 2012:148). Segundo os autores, uma vez que a noção de “cultura”, oriunda do campo antropológico, passa a ser apropriada e encampada por movimentos sociais como “um instrumento de auto-afirmação identitária”, e pelo Estado enquanto “uma linguagem jurídica de atribuição de direitos” (ibid.:147), faz-se necessário reposicionar o problema antropológico da alteridade, buscando situá-la em “um campo de relações prático-discursivas sobre as diferenças” (ibid.), no qual interessa “observar como, onde e para que fins a diferença é agenciada” (ibid.:148).

Nesta formulação, a noção de mediação recai justamente sobre o campo de produção de relações, entendimentos e pautas comuns, que permitem aos agentes locais mobilizar, com determinado grau de eficácia, formas de representação política da sua alteridade:

O conceito de mediação nos permitiu abordar o problema dos *mecanismos da produção de consenso* em torno de certos modos de postular as diferenças. [...]

O que o trabalho da mediação faz é categorizar a alteridade, compará-la e generalizá-la, isto é, projeta as diferenças em um grau de relações mais abstrato [...] a atividade de representação das diferenças será tanto melhor sucedida no

sentido de sua legitimação quanto mais for sua capacidade de agenciar as diferenças particulares em categorias generalizadoras. (ibid.:171-4).

No segundo movimento proposto para este capítulo, portanto, buscaremos considerar etnograficamente alguns dos aspectos e questões teóricas levantadas por estes autores, a partir dos modos diversos pelos quais os grupos aqui pesquisados codificam suas diferenças a partir de uma agência de mediação que lhes é comum: a atuação do movimento social, desdobrado da iniciativa de agentes religiosos, que mobiliza as *comunidades* do Vale do Ribeira em torno da reivindicação dos *direitos quilombolas* sobre seus territórios.

Antes, porém, convém retomar a argumentação a partir dos eventos históricos e das transformações territoriais que instauraram a ruptura com as práticas do *antes tempo*, inscrevendo na paisagem local as experiências compartilhadas de violência e expropriação que, posteriormente, suscitaram as condições para a ativação de identidades e de reivindicações coletivas por direitos de reconhecimento nos bairros rurais de Cananéia.

3.1 – O tempo dos *grileiros*

Com seu povoamento esparso e errático, na contramão das áreas de desenvolvimento da cafeicultura que vicejavam em outras partes do estado de São Paulo, o Vale do Ribeira permaneceu às margens do interesse fundiário de grandes produtores e fazendeiros por vários anos, após a decadência do breve ciclo econômico do arroz. Mesmo após a Lei de Terras de 1850, instituindo a obrigatoriedade dos registros públicos de títulos de propriedade, não se verificavam transformações significativas no modelo geral de abertura e apossamento de áreas de mata disponíveis, que permeou historicamente as relações territoriais e a conformação dos bairros rurais da região.

Foi apenas a partir da década de 1930 que esta dinâmica passou a ser confrontada por outros processos econômicos e políticos, que abarcaram todo o Vale do Ribeira e transformaram, nos decênios seguintes, sua paisagem social e fundiária, com sensíveis implicações para o cotidiano, os modos característicos de vida e as dinâmicas territoriais de suas populações rurais. Através de incentivos estatais para a instalação de lavouras permanentes e do vagaroso incremento de vias de comunicação com o planalto (Queiroz,

2006:55)⁶⁰, a região do Ribeira começou a atrair investimentos econômicos, atrelados à exploração de minérios (especialmente no alto Ribeira) e à instalação de fazendas. Destacadamente, o cultivo da banana se estabeleceu, desde então, como a principal paisagem agrícola da região.

Também neste período, tiveram início os trâmites judiciais das primeiras ações discriminatórias, propostas pela Procuradoria do Patrimônio Imobiliário do Estado de São Paulo, que visavam aferir a validade dos títulos de propriedade e a natureza das ocupações e posses existentes sobre as terras da região, grande parte das quais eram tidas como devolutas e, portanto, de domínio estadual⁶¹. Essas iniciativas estatais de ordenamento fundiário tinham por princípio conter a livre ocupação das áreas devolutas pelos pequenos posseiros, em congruência com o crescente interesse de grandes proprietários e investidores em fomentar, afinal, um mercado de terras no Vale do Ribeira (cf. Stucchi et al., 2000:111).

Por toda a região, o movimento de instalação de grandes proprietários, intensificado com a introdução da bananicultura, teve por consequência o fechamento de muitas áreas de *sertão* ou *comuns*, antes disponíveis para usufruto e apossamento dos antigos ocupantes. Em muitos casos, os novos fazendeiros estabeleceram seus domínios diretamente sobre áreas de posse dos moradores locais. Como aponta Queiroz (2006:59), este movimento ganhou especial intensidade a partir da década de 1960. O assédio sobre as áreas dos pequenos posseiros, os constrangimentos, artimanhas e violências impostos pelos novos personagens, na ganância de obterem grandes parcelas de terra, avançando de modo ilegítimo sobre divisas localmente reconhecidas, visando a saída forçada dos ocupantes, são os principais aspectos que configuram as práticas de *grilagem*, largamente narradas pelos moradores que vivenciaram ou *ouviram contar* sobre esse período de intensa transformação e aflição para as populações rurais do Vale do Ribeira.

⁶⁰ Entre os diversos caminhos e estradas construídos na Baixada do Ribeira a partir de meados do século passado, a mais importante foi a Rodovia Regis Bittencourt (BR-116), concluída em 1961, que viria a se tornar a principal via de ligação ente o Sul e o Sudeste, incrementando o interesse especulativo e aprofundando os processos de grilagem já em curso nas terras da região. É interessante notar, contudo, que mesmo planos jamais concretizados para o aumento da malha rodoviária da região, como a anunciada expansão da BR-101 na década de 1970, que atravessaria o município de Iguape através da serra da Juréia e também a porção continental de Cananéia, alimentaram a especulação fundiária nestas localidades.

⁶¹ Miranda (2011:161) aponta que, após a edição da Lei de Terras em 1850, “a expressão ‘terras devolutas’ passou a designar não mais as sesmarias improdutivas retomadas pela Coroa (como nas Ordenações portuguesas), mas todas as terras do país que não tivessem título de domínio ou de uso reconhecido pelo Estado”. As terras devolutas foram transferidas ao domínio dos estados da federação pela primeira Constituição da República, em 1891.

Ao contrário de transações de terra vistas como legítimas, a *grilagem*, ainda que eventualmente revestida de aparente legalidade pela produção de documentos cartoriais, é sempre perpassada por uma ou várias práticas que são localmente percebidas como *injustas*: a burla e o assédio, a *falta de palavra*, os *rolos* e falsificações documentais, os *cortes* de divisas e *passagem de cercas* interditando sítios e caminhos, são exemplos de práticas condenáveis, tanto moralmente quanto do ponto de vista legal, que tipificam a ação dos *grileiros* e de seus *encarregados*. Em diferentes localidades, tais práticas instauraram uma miríade de conflitos que ecoa, rememorada e atualizada, no presente.

Ao contrário do que se poderia supor, as ações discriminatórias e tentativas de regularização fundiária por parte do Estado não lograram atenuar os conflitos, mas em geral acabaram justamente por aprofundá-los. Muitas vezes, a ação estatal legalizou, por meio de documentos de terra, processos de usurpação de domínio levados a cabo pelos *grileiros*, resultando no acirramento das práticas de violência, coerção e expulsão dirigidas contra os antigos posseiros e moradores. Ainda que no âmbito destes processos legais alguns pequenos posseiros também tenham conseguido receber e manter títulos de domínio e legitimação de suas posses, a abertura de um mercado de terras significou a inscrição das relações territoriais locais em uma lógica até então pouco usual aos antigos moradores. Queiroz (2006:59-63) e Arruti (2007:256), ao analisarem os processos de expropriação nos bairros de Ivaporunduva (Eldorado) e Cangume (Itaoca), respectivamente, destacam que a regularização fundiária das terras devolutas, demarcando pequenas glebas individuais sobre áreas que eram de apropriação livre e rotativa, sob o sistema de coivara, se tornou um instrumento propício para a expropriação de diversas famílias posseiras. Pressionados por fazendeiros, pelos seus *encarregados* ou *procuradores* que, intimidando ou assediando a população, atuavam como intermediários nas negociações, muitos dos antigos moradores acabavam coagidos a vender suas posses ou domínios recém-formalizados, em geral por preços irrisórios.

Além disso, em sua maioria, as ações discriminatórias foram incapazes de trazer qualquer definição jurídica aos litígios territoriais, já que grande parte delas, ajuizadas entre as décadas de 1930 e 1960, sequer tiveram sentenças definitivas. Em um levantamento realizado em 1998, o ITESP estimava que aproximadamente 1,5 milhão de hectares de terras da região administrativa do Vale do Ribeira – cerca de 40% das terras da região – se encontravam em situação jurídica pendente (Romão, 2006:25-27), seja pela não conclusão das ações discriminatórias ou pela existência de vastas áreas ainda não discriminadas.

Na porção continental de Cananéia, por exemplo, as ações discriminatórias, ou quaisquer outras iniciativas de regularização fundiária, sequer chegaram a ser propostas pelo Estado no período. Ao longo dos anos, a ação dos *grileiros* fomentou uma crescente sobreposição de títulos de domínio e reivindicações de posse, criando as condições propícias para a instauração e perpetuação de conflitos territoriais e episódios de violência, que vicejaram até, pelo menos, a década de 1980, mas cujas reverberações produzem efeitos até os dias atuais.

Em meio a estas indefinições jurídicas, a lógica mercantil que avançou conflituosamente sobre as terras do Vale do Ribeira, a partir de meados do século XX, impactou fortemente as possibilidades de continuidade do modelo de produção e dinâmica territorial que marcara o povoamento de toda a região. As áreas de mata ou *sertão*, antes livres para o apossamento, “se foram tornando propriedade privada segundo meios variados, que incluem, ao lado dos meios legais, as fraudes documentais nas repartições públicas, a expulsão pura e simples dos pequenos posseiros e a grilagem” (Queiroz, 2006:55).

Além desses litígios fundiários que resultavam na exiguidade de terras disponíveis para os roçados, a chegada de grandes proprietários também desencadeou outros processos diretamente atrelados ao abandono das práticas agrícolas costumeiras. Um deles foi o recrutamento de moradores locais como mão-de-obra barata para os serviços das novas fazendas. Fosse mediante contratos de trabalho ou pela participação esporádica em *empreitas*, o trabalho nos bananais e fazendas de gado da região – sob condições de exploração usualmente bastante severas – se tornou uma das poucas alternativas de geração de renda para famílias destituídas de suas áreas de plantio.

Mais do que os serviços esporádicos nas novas fazendas, porém, a exploração do palmito juçara, que ganhou considerável valor comercial na década de 1950, se tornou o principal meio de geração de renda para os antigos moradores do Vale do Ribeira neste novo cenário, atraindo muitos moradores – especialmente homens jovens – à atividade extrativista. A palmeira de juçara era abundante na vasta cobertura vegetal de Mata Atlântica do Vale do Ribeira, e os moradores locais perfaziam mão-de-obra barata (Queiroz, 2006:53-4), atraídos pela possibilidade de levantarem algum dinheiro rápido com as expedições na mata para coletar o palmito.

À medida que a relativa autonomia produtiva dos moradores locais era posta em xeque pelo encerramento das áreas de livre apossamento, o engajamento maciço dos moradores

locais no extrativismo do palmito aprofundava de modo quase definitivo o abandono das roças. Pouco familiarizados com a monetarização das relações de trabalho, os moradores logo se viram submetidos aos preços e condições precárias de serviço impostas pelos compradores do produto. Os recursos obtidos com a extração do palmito se revelaram escassos para adquirir aquilo que antes podia ser produzido pela atividade agrícola: “de lavradores a palmiteiros, os moradores viram-se compelidos a uma troca cada vez mais desigual” (ibid.:54)⁶².

Além do extrativismo do palmito, em determinados momentos e localidades específicas, outros recursos nativos da Mata Atlântica também despertaram interesse comercial e fomentaram ciclos mais ou menos breves de atividade extrativista, ainda que nenhum deles tenha logrado engajar tantos moradores quanto a extração do palmito juçara, ainda hoje uma fonte de renda para muitas famílias da baixada do Ribeira.

O que o trabalho nas fazendas e estes ciclos extrativistas guardam em comum, em cada um dos cenários, é o modo pelo qual fizeram operar uma transição da condição relativamente autônoma das famílias posseiras, antes engajadas principalmente na agricultura de coivara, para um modelo de *serviço* precariamente remunerado, realizado sob regime de intensa exploração e dependência dos preços e condições de trabalho estipulados pelos *atravessadores* e *patrões*. Na impossibilidade de manutenção da autonomia produtiva das famílias, que testemunhavam a desarticulação de seus territórios, não é incomum verificar narrativas dos moradores *mais velhos* sobre estas modalidades de trabalho que as qualificam como formas atualizadas de *cativeiro*, em alusão à escravidão vivenciada pelos antepassados que se estabeleceram nas terras da região.

3.2 – A chegada do *meio-ambiente*

Se as transformações trazidas pelos grileiros já indicavam o progressivo dismantelamento da autonomia produtiva familiar, característica do *antes tempo*, assim como a crescente ameaça à continuidade das posses familiares, a implantação concomitante de

⁶² Com efeito, Queiroz vê semelhanças entre o modelo de exploração praticado pelos *atravessadores* com os palmiteiros e o sistema de barracão vigente em contextos amazônicos, caracterizado pelo perene endividamento e subordinação dos trabalhadores às condições impostas pelos patrões (ibid:58).

políticas estatais de proteção ambiental tornaria ainda mais drásticas as mudanças implicadas aos modos de vida dos moradores locais.

Os aspectos singulares do povoamento e dos ciclos econômicos praticados no vale do Ribeira tiveram como uma de suas resultantes um alto grau de preservação ambiental, perfazendo na atualidade a maior concentração de Mata Atlântica remanescente do país. A massiva implantação de unidades de conservação por toda a região do Vale do Ribeira se iniciou com a criação do Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira (PETAR), em 1958.

O PETAR foi apenas o primeiro de uma série de parques estaduais cuja implantação desconsiderou por completo a presença de ocupantes dentro de seus limites. Em 1969, um decreto-lei criou o Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ), com área superior a 150 mil hectares, abrangendo os municípios de Jacupiranga, Iporanga, Cajati, Eldorado, Barra do Turvo e Cananéia, e incidindo diretamente sobre as posses de centenas de moradores e inúmeros bairros rurais. Sob a égide da nova política ambiental, famílias que ocupavam territórios há gerações passaram a ser requalificadas, perante o Estado, como “invasoras” das áreas de preservação.

A política de instalação de unidades de conservação persistiu nas décadas seguintes. Até o final do século XX, cerca de 60% da cobertura vegetal do Vale do Ribeira recebeu distintos graus de proteção legal e restrição de uso, enquanto aproximadamente 20% do seu território foi classificado como parque, estação ecológica ou outro tipo de unidade de conservação de proteção integral – em tese, totalmente impeditivas à utilização para atividade humana (Stucchi et al., 2000:59).

Os efeitos da implantação das unidades de conservação, ainda que não percebidos de imediato nas áreas rurais, se impuseram sobre o cotidiano dos moradores locais, com o passar dos anos. O crescente recrudescimento da fiscalização restringiu não só as possibilidades de manutenção das roças familiares (a queima da mata, etapa crucial do ciclo da agricultura de coivara, passou a ser proibida), mas também das práticas extrativistas. Em 1965, o Código Florestal tornou ilegal a extração do palmito⁶³, já então principal fonte de renda em muitos bairros rurais da baixada e litoral do vale do Ribeira.

⁶³ O Código Florestal de 1965 “considerou contravenção penal extrair produtos florestais, penetrando em florestas de preservação permanente, sem estar munido de licença da autoridade competente”, prevendo ainda agravantes em caso de extração em áreas de parques (Stucchi et al., 2000:116).

Em 1984, com a criação da Área de Proteção Ambiental (APA) da Serra do Mar (estadual) abrangendo quase 470 mil hectares, e da APA Cananéia-Iguape-Peruíbe (federal), com mais de 200 mil hectares, ambas incidindo sobre vastas áreas de antiga ocupação humana, a abertura de áreas de roçado se tornou virtualmente inviável aos posseiros destituídos de títulos de propriedade. Com estas duas unidades, consolidou-se um cinturão geográfico de áreas de proteção na baixada do Ribeira e na porção litorânea, implicando no

virtual impedimento das atividades de produção e subsistência praticadas por famílias estabelecidas há gerações nas áreas afetadas pelas unidades de conservação. As APAs promoveram a intensificação da fiscalização ambiental, executada pelos agentes ambientais – os *florestais*, na expressão local –, cuja ação passou a ser percebida como “a expressão da repressão e da violência” imputada pelas políticas preservacionistas (Stucchi et al., 2000:117).

Deste modo, nos bairros rurais, os moradores viram-se duplamente criminalizados pela ação ambiental: ora tidos como *invasores* de áreas de preservação, ora qualificados como *infratores* dos regramentos ambientais ao trabalharem nos roçados e na extração do palmito. Apesar de todas as adversidades, a extração do juçara, mesmo ilegal, seguiu como principal fonte de renda das famílias, pois ainda impunha menos riscos do que a abertura e plantio dos roçados, “já que o fogo e as clareiras atraíam facilmente a fiscalização ambiental” (ibid.).

Ao longo dos anos, portanto, as ações preservacionistas promovidas pelo Estado firmaram um conjunto de regramentos de proteção ambiental cujo pano de fundo jamais deixou de projetar a imagem de uma suposta “natureza intocada” (Diegues, 1987) radicalmente incompatível com a presença humana.

Apesar de as comunidades e a Mata Atlântica terem sobrevivido juntas à expansão das fronteiras econômicas efetuadas pela sociedade colonial e nacional, os paradigmas do planejamento ambiental não parecem relacionar a permanências desses grupos ao estado de preservação da floresta nessa região (ibid.).

Os regramentos do direito ambiental e das políticas de preservação geram percepções ambivalentes entre as populações rurais do Vale do Ribeira. Ainda que a experiência local com as leis preservacionistas e com a ação dos *florestais* seja primordialmente perpassada por avaliações sobre as *injustiças* decorrentes das privações ao *direito de trabalhar na terra*, os moradores dos bairros afetados pelo *meio-ambiente* também expressam, nas conversas e narrativas, suas preocupações em *preservar a mata* e seus recursos – em consonância, porém, com os predicados e práticas costumeiras de manejo dos seus territórios.

O que parece estar em disputa, entre as concepções locais e as agências estatais sobre natureza, não é, portanto, o valor intrínseco da conservação, mas sim os seus métodos. Enquanto as políticas ambientais preconizam a não intervenção humana como ideário de

resguarda dos parques e de seus ecossistemas, as populações locais defendem suas práticas produtivas costumeiras – como os roçados – não apenas enquanto atividades de baixo impacto ambiental, mas também enquanto fatores diretamente atrelados ao equilíbrio ecológico, que pode ser visivelmente comprovado pelo estado de conservação das matas que circundam suas *vilas* e bairros.

Nas últimas duas décadas houve iniciativas pontuais que buscaram rever este modelo de política ambiental na região, conciliando a presença de moradores *tradicionais* – com seus vastos repertórios de conhecimentos e manejos dos territórios, desenvolvidos desde os primórdios de sua ocupação sobre a região – aos predicados da preservação. Em alguns casos, como no bairro do Mandira, a implantação de políticas que legitimaram a interação da população local com o meio-ambiente fez alterar, em alguma medida, a percepção predominantemente crítica dos moradores quanto às leis ambientais. Tais casos, no entanto, ainda são pontuais no quadro mais geral do Vale do Ribeira, onde persiste a criminalização de um conjunto de práticas produtivas locais.

De todo modo, apesar da tendência de criminalização das práticas costumeiras das populações rurais, as percepções em torno dos regramentos ambientais carregam ambivalências, uma vez que as restrições impostas pela *lei do meio-ambiente* também se tornaram, em algumas ocasiões, um instrumento que atuou favoravelmente em causa dos *pequenos* posseiros, arrefecendo interesses macroeconômicos, detendo a implantação de grandes projetos e a continuidade da expropriação perpetrada pelos *grandes grileiros* – mesmo considerando-se a máxima local de que, na maioria dos casos, *a lei só vale pros pequenos*.

De modo geral, as transformações e ameaças trazidas pelos processos de grilagem, pelas regulações ambientais e – tal qual veremos adiante – pela perspectiva da construção de barragens no rio Ribeira de Iguape, foram compartilhadas, em maior ou menos medida, por grande parte dos grupos que vinham ocupando territórios rurais da baixada do Ribeira e sua região litorânea, desde pelo menos o século XIX. Tais fatores operaram como “elementos catalisadores” da organização social e política destes grupos em sua configuração como *comunidades*, e propulsionaram uma rede ampla de engajamentos na *luta* por reconhecimento e pela *resistência* em seus territórios, processo no qual contaram com o apoio e *parceria* de diferentes agentes. É no bojo destes processos que tais grupos passaram a narrar sua história como a própria história destas transformações, do esfacelamento de um *antes tempo* e das

práticas de *boa vida*, em face das mudanças trazidas pelas políticas de Estado e outras agências com “forte potencial disruptivo das relações sociais que cimentam as territorialidades tradicionais” (Stucchi et al., 2000:117).

Em meio a este quadro bastante geral aos bairros do Vale do Ribeira, cabe tratar agora das especificidades locais destes processos, observando a maneira como incidem sobre a porção continental de Cananéia e como são significadas para os interlocutores desta pesquisa, por meio da recapitulação de algumas experiências e narrativas acerca do *tempo dos grileiros* e da *chegada do meio-ambiente*.

3.3 – Taquari e Santa Maria: violências e resistências

Em um pequeno terreno de uma travessa da avenida principal de Cananéia, no rumo do bairro urbano de Acaraú, *dona* Noemia vive em uma casa simples, de reboco aparente, com sua mãe. Minha primeira visita à sua casa fora motivada pela informação, obtida junto a moradores do Santa Maria, de que, mesmo vivendo na cidade, ela era a *cabeça* dos pleitos de reconhecimento da comunidade do Taquari como remanescente de quilombo. Ela era vista, também, como uma das poucas *remanescentes* a manter posses sobre o Taquari, bairro quase inteiramente tomado por *grileiros* após um violento processo de expropriação das famílias e sítios *tradicionais* da localidade.

Após o falecimento de seu marido, cerca de três anos antes, *dona* Noemia deixou a porção restante das terras familiares no sítio Morretes, onde ainda possui uma casa, e se mudou para a cidade. Esta saída mais recente do Taquari em direção à cidade, em parte atribuída ao *desgosto* causado pelo falecimento do companheiro, pode ser compreendida também enquanto mais uma etapa de uma série de idas e vindas entre o *sítio* e a *cidade*, que se intensificaram no transcorrer das últimas décadas para grande parte das famílias oriundas dos bairros do Taquari e do Santa Maria.

Como costumava ocorrer na maioria das conversas que eu mantinha com os interlocutores em campo, em que eu manifestava meu interesse em conhecer melhor as *questões de terra*, *dona* Noemia, desde nosso primeiro encontro em sua casa, sempre buscou ilustrar a trajetória do sítio da família me mostrando uma vasta *papelada* – recibos de pagamento de impostos e taxas, cadastros ambientais e fundiários, entre outros documentos

atinentes ao sítio – organizada em uma pequena pasta, cuidadosamente organizada. O sítio Morretes, recebido em herança, se originou com a aquisição e ocupação de seus bisavós, que “*se refugiaram em busca de um cantinho*” às margens do rio Taquari, saídos do cativeiro em fazendas da região, em finais do século XIX: “*minha bisavó adquiriu esse terreno depois que ela foi libertada da escravidão, conseguiu fazer os documentos, fez tudo direitinho*”⁶⁴.

Após décadas de posse ininterrupta das *terras da família*, ao longo de quatro gerações, as ameaças que se impuseram à permanência da família de Noemia no sítio se iniciaram na década de 1970, em meio às obras de abertura da estrada ligando o distrito de Itapitanguí à vila de Ariri, no extremo sul da porção continental de Cananéia. Com a estrada, a região começou a atrair interesses latifundiários e os moradores logo se viram às voltas com o assédio, a intimidação e as artimanhas dos *grileiros*.

“Nossa vida no sítio era de tirar tudo de lá, café, cana, açúcar, arroz...fazia compra na cidade a cada seis meses. Carpia na enxada, roçava, usava água do rio. [...] Até que entrou esse negócio da estrada. Depois começou a invasão de terra, e junto a Florestal, caindo em cima. [...]. O pessoal foi saindo, vindo pra cidade, indo pro sítio só no tempo da lavoura”. (Noemia [Taquari])

A estrada alterou radicalmente o cenário fundiário de toda a porção continental de Cananéia. À época, o bairro do Taquari designava um conjunto de vastas áreas de posses e patrimônios familiares, a meio caminho entre o Itapitanguí e o Ariri, que se estendiam desde a barra do rio Taquari até a divisa com as terras da antiga Colônia Santa Maria, no rumo da cabeceira do rio. Naquele período, apenas uma estreita *picada* em meio à mata fechada era o que restava do caminho entre a antiga sede da colônia e a barra do Taquari, que desaguava no estuário e era a antiga rota comercial dos colonos rumo à cidade de Cananéia. Em meados dos anos 1980, a ligação desde o Itapitanguí, pela nova estrada, até a divisa com o Paraná, atravessando o Taquari e a antiga colônia, chegou a ser prometida pelos poderes públicos

⁶⁴ A aquisição aqui referida é documentada em uma transcrição do Cartório de Registro de Imóveis de Cananéia, segundo a qual Domingas de Pontes adquire do espólio de Ludgero Militão de Pontes (cuja partilha foi concluída no ano de 1922) “metade de um sítio denominado Morretes, sito no bairro Taquari deste município [...] e mais a metade de uma metade de um outro sítio denominado Bagatela”. Há fortes indícios de que Ludgero Militão Pontes tenha sido escravo do proprietário Sebastião Lourenço Pontes: entre os seus cativos arrolados no maço de população de Cananéia no ano de 1848, consta um de nome Militão, então com 6 anos de idade. Ademais, Sebastião Lourenço Pontes fez o registro paroquial de ao menos duas porções de terras na região do Taquari entre os anos de 1854 e 1855, conforme documentos consultados no acervo do Padre João Trinta, entre os quais uma área denominada “Morrete” – o que pode indicar que Ludgero e seus descendentes lograram se estabelecer em parte das terras onde foram cativos.

como a futura continuação da BR-101 rumo ao sul do Brasil, atraindo de maneira ainda mais acentuada investidores e especuladores fundiários à região.

A respeito das transformações e promessas de melhoria das condições de vida que deveriam ser trazidas pela nova estrada, é curioso perceber o contraste entre duas reportagens feitas sobre o tema, pelo jornal *O Estado de São Paulo*. A primeira reportagem, de 1973, anunciava a construção da via de comunicação entre o Itapitangui e o Ariri como uma empreitada promissora para a região e seus moradores.

A estrada de 50 quilômetros que está sendo construída para ligar Cananéia a Ariri representa a abertura da região, em termos de potencial para desenvolvimento. Dentro da parte continental do município, que será beneficiada pela rodovia, estão as terras boas para a agricultura, pecuária e, por mais contraditório que pareça, por ser uma região de floresta densa, para o reflorestamento (Lima e Neto, 1973:44).

Onze anos mais tarde, em uma reportagem de 1984, o cenário retratado pelo jornal era bastante desolador, quando comparado às perspectivas iniciais:

A estrada do Ariri, futura BR-101, não serviu para melhorar as condições de vida dos antigos moradores daquela região, nos contrafortes da Serra do Mar, nos fundos da ilha de Cananéia. Ao contrário. Desde que foi inaugurada, há quase 10 anos, tem-se prestado para apressar a retirada do caçara, aumentar os conflitos de terra e abrir caminho para madeireiros, palmiteiros e floriculturas (Romano, 1984:11).

Com muitos de seus sítios situados nas imediações da nova estrada, todo o bairro do Taquari foi alvo das pressões fundiárias. Os expedientes e práticas utilizados pelos *grileiros* são bem recordados nas narrativas locais, e também atestados por matérias jornalísticas do período. Os principais agentes que marcam a memória dos narradores sobre este período são os *encarregados* das novas fazendas, atuando para coagir e pressionar as famílias locais através de uma série de expedientes: *passando cerca* sobre caminhos e trechos de *sertão*; remarcando divisas, aproveitando-se da imprecisão das descrições dos limites das posses e propriedades nas escrituras e títulos; e até mesmo atacando diretamente os territórios ocupados pelos moradores, incluindo a matança de animais de criação e incêndio de casas, roças e pomares.

Figura 6: vista área da região de Taquari e Santa Maria. Em azul, parte do trajeto da estrada Itapitangui-Ariri. Em laranja, a área aproximada do sítio Morretes que foi reapossada pela família após a *grilagem*.

O sítio Morretes foi um dos muitos da região que teve suas dimensões esfaceladas pela ação dos grandes grileiros. A maior parte de seus 252 alqueires, nos quais residiam os herdeiros dos antigos escravos, passou ao domínio de João Baptista Lisboa, um dos mais rememorados *grileiros* da região, ainda na década de 1970. Como o antigo título do imóvel ainda estava no nome de antepassados já falecidos, o comprador se utilizou de uma artimanha comum na região: através de intermediários, foram coletadas assinaturas de herdeiros das terras – ou, na falta destas, produziram-se falsificações – para obter as procurações judiciais que permitiram, com a complacência das autoridades cartoriais locais, inventariar e transferir as terras para os novos proprietários. Segundo o relato de *dona* Noemia, foi assim que sua família foi expropriada da maior parte das terras do sítio Morretes: Lisboa “*fez o levantamento todo da família e foi procurando, um por um [...], quando viram, estava tudo vendido*”.

O pai de Noemia conseguiu reter a posse de apenas 17 alqueires da área original do sítio – uma parcela classificada por ela como um *brejo*, em comparação com a *parte boa* do terreno, subtraída pelo *grilo* de Lisboa. As assinaturas dos demais *herdeiros* constavam nos documentos de venda das terras, embora nenhum deles fosse alfabetizado para prover tais

assinaturas⁶⁵. Alguns anos depois, Lisboa transferiria parte da propriedade dos sítios Morretes e Bagatela para Milton Milreu, outro *grileiro* conhecido por todo o Vale do Ribeira, e que foi muito atuante no bairro do Taquari. Milreu foi um dos principais compradores de terras da região no período e, além do sítio Morretes, avançou sobre outros territórios de longa ocupação no bairro, aglutinando áreas de posse em grandes *fazendas*. Assim se formou, por exemplo, a fazenda Ponta Grossa, imóvel de mais de dois mil alqueires ocupado por dezenas de famílias posseiras, que Milreu adquiriu de Alfredo Sens.

João Baptista Lisboa, Milton Milreu e Alfredo Sens são citados, em outra reportagem do *Estado de São Paulo* de 1985, como os maiores *grileiros* de Cananéia: “os três formam um grupo em que um vende terras para o outro [...] se a polícia e a Justiça não agirem com rapidez, em pouco tempo eles conquistarão todas as terras da região” (O Estado de São Paulo, 1985:24). O Taquari era então reportado como “região onde a violência tem sido uma constante”, sendo que havia “seis ou sete famílias sendo ameaçadas” por *jagunços* para abandonarem suas posses. A reportagem informava ainda sobre invasões ao território de herdeiros da família Colaço e as ameaças feitas a um membro da família Alves, outro posseiro do bairro, que registrara uma ocorrência dando conta de que “os capangas de Milreu arrancaram 350 touceiras de bananeira, outras 500 de cana, 30 pés de laranja, destruíram goiabeiras, destelharam um barracão e ainda revistaram sua casa” (ibid.).

Com as terras sob o domínio dos novos proprietários, restou aos antigos moradores do Taquari deixar a área, em face das ameaças interpostas pelos *encarregados*, ou permanecer, fornecendo mão-de-obra barata para as novas atividades exercidas no território – entre elas, a criação de búfalos, a cultura de gengibre, e, principalmente, a extração de madeira – e perdendo a condição de *posseiros* na terra para se tornarem empregados, prestando *serviço* aos invasores em um regime de trabalho extremamente precário. Como descreve Noemia, “depois da invasão que teve, o pessoal teve medo, mas saiu com vida. Porque se ficasse [no sítio], eles botavam fogo nas casas, ameaçavam de morte”.

A partir da abertura da estrada do Ariri, portanto, toda a porção continental de Cananéia ficou sujeita à ação de diversos *grileiros* e especuladores fundiários. O bairro do

⁶⁵ Com efeito, a matrícula n. 21.689 do Cartório de Registro de Imóveis de Cananéia indica que o sítio Morretes, registrado como propriedade de Faustino Valentim Garcia e Domingas de Pontes, foi transmitido para a empresa de Lisboa através de carta de adjudicação sentenciada judicialmente, o que indica que as terras das famílias possivelmente foram transmitidas por meio da cessão de direitos dos herdeiros no processo de inventário dos antepassados.

Taquari foi o epicentro deste processo: desde a barra do rio Taquari até as terras da antiga Colônia Santa Maria e suas adjacências, a ação dos *grileiros* atingiu incontáveis posses tradicionais, desfazendo ou *cortando* territórios ocupados há gerações por famílias locais.

Um caso especialmente rememorado nas narrativas locais é o *grilo* feito na demarcação da fazenda Tabatinguera – imóvel que pertenceu a Batista Kennedy, sucedido pela empresa Confloresta e por Alfredo Sens – que *cortou* grandes porções de terra de diversos sítios há muito estabelecidos por famílias locais. Observe-se, a respeito, as narrativas e memórias de alguns moradores do Santa Maria que vivenciaram as ações de notórios personagens envolvidos nas *grilagens* de terra da região:

“O Lisboa invadiu todas as áreas do Santa Maria, e o Milreu [...] queria pegar todas as áreas do Taquari. O Batista Kennedy já foi um pouco antes, nessa época quem estava nessa área, a fazenda Tabatinguera, já era o Alfredo Sens.

“A fazenda Tabatinguera, o documento dava trezentos e trinta e cinco alqueires. O homem passou cerca aí que deu pra dois mil e quinhentos alqueires! Pegou parte do Barranco Alto, sítio dos Paula, dos Alves, dos Florêncio, Honório Paiva...Batista Kennedy foi o primeiro cortador de terreno que teve aí”.

“Do lado da minha mãe eles entraram e trabalharam [na terra], do lado do meu pai eles compararam terra na Colônia. Agora venderam tudo, o ‘japonês’ grilou. Na família sempre tem um mais esperto, né? Um dos meus tios, irmão do meu pai, vendeu pros alemães, que eu não lembro o nome. Naquela época vendia por pouca coisa. O ‘alemão’ largou tudo lá, depois é que veio o japonês e foi vendido, fez pastagem e cercou tudo”.

“O ‘alemão’ comprou o direito de alguns colonos e tomou conta do Santa Maria inteiro. E vendeu tudo pro ‘japonês’, dois mil e tantos alqueires. Isso vai dar rolo ainda”.

Alguns dos episódios de *rolos* e *grilos* descritos pelos moradores locais também foram reportados pelo jornal *O Estado de São Paulo*, que citava ainda os desacordos, disputas e trocas de acusações existentes entre os próprios negociantes de terra:

Antonio Fugiwara, negociante de terras em Cananéia, está envolvido em um desses ‘rolos’, ainda em discussão na justiça. Fugiwara comprou de Breno Steiner uma área na Colônia Santa Maria (fazenda Ponta Grossa) e foi acionado em processo de manutenção de posse, como perdas e danos, por João Lisboa [...]

Meses depois, Breno Steiner (que vendeu as terras para Fugiwara) entrou com um processo contra Lisboa, referente a uma área também na colônia Santa Maria. O advogado de Steiner, Sergio Nemez, o acusa de ter dobrado o tamanho de sua propriedade, de 514 alqueires para 1.943. E acrescenta, na petição: ‘(...) invadindo desta forma territórios de terceiros como já tem feito, forçando-os ao abandono de sua propriedade’. [...]

Famílias inteiras abandonaram as terras de seus avós e foram tentar a vida em Cananéia, Iguape e mesmo em cidades do Paraná. Poucos resistiram à pressão dos grileiros e, mesmo, da Polícia Florestal (Romano, 1984:11).

Milreu e outros *grileiros* da região ficaram conhecidos não apenas pelas violências e ameaças perpetradas diretamente às famílias através de seus *encarregados*, que levaram muitas a abandonar suas terras, mas também pelas ilegalidades trabalhistas e ambientais que eram de praxe nas novas propriedades. O sequestro de carteiras de trabalho dos empregados era prática comum, assim como a supressão de outros direitos e o não cumprimento de pagamentos e horas acordadas com aqueles que trabalhavam por *empreita*:

“A gente ficou escravizado, né? Trabalhando a mando, só pra eles [grileiros]. O serviço era gengibre, e carvão, de madeira nativa mesmo, usava tora que dava pra fazer canoa [...]. Era o tal Severino [encarregado de Milreu] quem mandava.” (Noemia [Taquari])

Corroborando a narrativa de *dona* Noemia, que atrela a chegada dos grileiros ao retorno de um tempo de escravidão no Taquari, a matéria de *O Estado de São Paulo*, em 1985, informava que

os empregados de Milton Milreu vivem em galpões sujos, sem as mínimas condições de higiene dificilmente conseguem sair da fazenda, porque lá não existe condução. Nenhuma linha de ônibus passa pelo Taquari [...]

[...] os empregados reclamam de várias ilegalidades trabalhistas. [...] dizem que entregaram a carteira profissional para Severino, capataz de Milreu, mas elas não são assinadas. (O Estado de São Paulo, 1985:24).

A reportagem também fazia menção às denúncias que pesavam sobre Milton Milreu e seu pai, Armando, a respeito da derrubada de grandes quantidades de madeira nativa, realizadas pelos grileiros sem qualquer autorização dos órgãos ambientais: levantavam-se suspeitas quanto à produção de guias “frias” para derrubada e transporte da madeira, e quanto à facilitação dessas atividades pelos *florestais*, enquanto os pequenos sitiantes seguiam sendo multados e penalizados por suas roças:

Afirma-se que ele subornava guardas da Polícia Florestal para que os caminhões de madeira que era retirada das fazendas de Milton Milreu – sem autorização das autoridades – não fosse multados. Mas, como o desmatamento era muito grande, as autoridades florestais começaram a agir com mais rigor contra os desmatadores do Vale do Ribeira, mas, sem poder nem dinheiro, eram penalizados somente os pequenos sitiantes que abriam picadas no mato para a plantação de alguma cultura de subsistência (ibid.).

Com efeito, os pequenos posseiros foram os primeiros diretamente afetados pela fiscalização ambiental, enquanto os *grandes* implantavam atividades predatórias com relativa liberdade. No entanto, a partir de meados da década de 1980, a agenda política do *meio-ambiente* também seria mobilizada em favor dos moradores locais, como um fator importante na configuração de suas reações e resistências às atividades dos *grileiros*.

*

As denúncias das grilagens de terra que se espalhavam pelo município de Cananéia, nas ilhas e na porção continental, começavam a ser levadas ao conhecimento de autoridades fora do município pela atuação do Padre Jan van der Heidjen, ou Padre João Trinta. Ordenado vigário da paróquia de Cananéia em 1974, (onde atuou até seu falecimento, em 2007), Padre João Trinta frequentava assiduamente os bairros rurais de Cananéia no desempenho de suas funções religiosas, e ao longo do tempo formou um vasto conhecimento, registrado em documentos e correspondências pessoais, sobre os problemas fundiários enfrentados pelas famílias posseiras e *caiçaras*. Afinada com os princípios que guiavam os setores mais progressistas da Igreja Católica naquele período, a atuação ecumênica do Padre João Trinta no auxílio à *organização das comunidades* de Cananéia para o enfrentamento contra os grileiros e contra as ameaças dirigidas a ele e *lideranças* locais pelos jagunços e *encarregados*, é amplamente reconhecida e rememorada na região rural de Cananéia e entre membros da igreja que o acompanhavam no trabalho missionário.

Em relação às suas ações junto às famílias de Taquari e Santa Maria, Carlos fez o seguinte relato:

“O Padre João se envolveu com o povo, não por igreja. Não se envolveu por igreja, se envolveu por comunidade. Por um trabalho voluntário dele, ele tentou defender o povo, não olhou pra quem. Ele não pôs igreja no meio [...]. Muitas vezes quando o povo ia, daqui, pra uma reunião, a gente ia na casa paroquial, comia lá, ficava lá. [...] Eu estava fazendo um serviço pra comunidade, pro povo. E o padre estava junto, ele além de fazer serviço como padre, ele fazia serviço como comunitário. E ele tinha muito acesso, entrava de testemunha pro povo, no fórum. E o bicho falava, tinha estudo. Além de tudo, era uma autoridade. Como padre, tinha mais um cargo...como um defensor, [...] trabalhava para o povo [...]. Ele também era uma justiça” (Carlos [Santa Maria]).

Por meio de sua defesa das causas e demandas por *justiça* que emergiam entre os moradores dos bairros, o Padre João Trinta se constituiu como um agente mediador fundamental, tanto na mobilização dos laços sociais de parentesco, afinidade e vizinhança que permeavam as relações entre as famílias nos bairros rurais, que paulatinamente passam a se conceber como *comunidades* unificadas por experiências comuns de privação de direitos; como também no encaminhamento de tais demandas aos espaços propriamente judiciais e estatais, usando de sua *autoridade* em defesa das famílias locais *no fórum* e outras instâncias, buscando mitigar os conflitos instaurados nos territórios. Daí a percepção local, externada por Carlos, de que o Padre João Trinta *também era uma justiça*.

No caso de Taquari e Santa Maria, a atuação do Padre João Trinta em conjunto com emergentes *lideranças* convergiu com um momento politicamente favorável ao acolhimento das demandas encaminhadas pela população local contra os *grileiros*. Em 1984, uma comissão especial designada pelo governo do estado dava início aos estudos de viabilização do Plano Diretor de Desenvolvimento Agrícola do Vale do Ribeira, conhecido como “Masterplan”. Com o objetivo de desenvolver ações coordenadas e propositivas para aquela região do estado, o “Masterplan” tinha como enfoques principais o problema fundiário e a preservação ambiental. Para tanto, foram criados no âmbito da Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Paulista (SUDELPA) um Grupo de Resolução de Conflitos de Terras e um Grupo de Regularização de Parques e Reservas Florestais, que produziram diagnósticos, prioridades e propostas de ação governamental em todo o Vale do Ribeira (Giacomini, 2010:151-2; Duarte, 2012:42-7).

Embora a grande maioria das propostas do “Masterplan” não tenha sido efetivamente implantada, a atuação de suas equipes angariou conhecimentos importantes à situação fundiária do Vale do Ribeira. Até o ano de 1986, o Grupo de Resolução de Conflitos de

Terras da SUDELPA levantou 75 focos de conflitos de terra na região, envolvendo mais de 1.700 famílias (Duarte, 2012:46). Um destes focos era justamente o conflito entre famílias tradicionais e os grileiros no Taquari, que chegou ao conhecimento do órgão estadual através da mobilização instada no bairro pelo Padre João Trinta. Segundo Carlos,

“o padre tinha conhecimento, que a gente tinha uma associação meio registrada, encaminhada. Nós fomos em Pariquera e conversamos com a SUDELPA. Ai na SUDELPA falaram, [...] vocês tem todos os direitos, nós vamos chamar um grupo e vamos levar pra lá” (Carlos [Santa Maria]).

Em maio de 1985, uma equipe do Grupo de Resolução de Conflitos de Terras visitou o bairro do Taquari e, sob as orientações de moradores e do Padre João Trinta, recolheu informações sobre a situação de conflito e elaborou uma “planta de localização de posses” das famílias tradicionais do bairro. Segundo Maria Ignez Maricondi, que atualmente é assessora especial do ITESP para quilombos e fazia parte da equipe da SUDELPA que esteve no Taquari, o trabalho na identificação das áreas de conflito se baseava em grande parte nos informes e orientações fornecidas pelas autoridades religiosas da região, sob a coordenação da Diocese de Registro:

“Lá no Taquari e Santa Maria era o padre João que nos orientava, a gente não ia lá sem ele. E tinha muita ameaça. Eu me lembro da gente fazer reuniões com o pessoal na igreja, no centro de Cananéia, e os capangas dos fazendeiros ficavam na porta, só escutando o que a gente estava falando.” (Maria Ignez Maricondi [ITESP])

A despeito das intimidações exercidas pelos *encarregados*, a equipe da SUDELPA executou o trabalho de medição e registro cartográfico das terras ocupadas pelos “posseiros” – categoria então empregada pelo órgão para distinguir as famílias locais dos *grileiros* –, algumas delas já reduzidas pelos *cortes* e *passagens de cerca*. A planta desenhada pela SUDELPA indica apenas os territórios e sítios ocupados pelos “posseiros”; os espaços “vazios” da planta, verificados entre estas áreas, dão uma dimensão da extensão das áreas sob domínio dos *grileiros* no período. Apesar da ausência de informações mais detalhadas sobre estes domínios, a planta traz uma localização aproximada do *grilo* executado pela empresa Confloresta, indicando o *corte* efetuado sobre os sítios das famílias locais.

Figura 7: foto do mapa de localização dos *posseiros* do Taquari feito pela SUDELPA, guardado por Carlos. Em vermelho, a localização aproximada do sítio Morretes, que não aparece na planta porque à época havia sido totalmente tomado pelos *grileiros*. Em amarelo, a localização aproximada da nascente *vila* do Santa Maria. A sudoeste da vila está o sítio Rio Branco do Taquary, da família França. Ao sul da vila, o sítio Barranco Alto, da família Paula, e as posses de outras famílias *tradicionais*. A noroeste da vila, localizam-se as posses dos antigos colonos de Santa Maria.

Do ponto de vista da agência estatal e da defesa dos direitos dos “posseiros”, a produção da planta não surtiu efeitos imediatos. A atuação da SUDELPA previa então que, a partir dos relatórios e dos levantamentos cartográficos efetuados junto às áreas de conflito, os “posseiros” com áreas reivindicadas de até dez alqueires poderiam ajuizar, com o auxílio da Procuradoria Geral do Estado, requisições individuais de usucapião especial sobre suas terras (Maricondi, comunicação pessoal). No caso dos sítios do Taquari e Santa Maria, contudo, tratavam-se de áreas maiores – por vezes, domínios registrados em cartório, sob o nome de um *antepassado* ou *fundador* do sítio –, como demonstra a legenda da planta confeccionada pela SUDELPA. Assim, após a produção da planta, não foram encaminhadas providências administrativas adicionais para resguardar os direitos das famílias locais contra os *grileiros*.

POSSEIROS	ÁREA (alq)
ANTONIO RIBEIRO	7,5 + 6,5
ERNESTO SHARMANN	39,0
WERNER GRUBER	15,0
RICHARD SHARMANN	53,0
PAULO SHARMANN	21,0
HENRIQUE FRANÇA	285,0
JOAO MESKER	17,5
CECILIA PEDRO PAULA	457,0
FRANCISCO PEDRO	78,0
MARIA AMELIA PAIVA	254,0
HENRIQUE ALVES	53,0
ARNOLDO KLIMKE	238,0
SANTINO ALVES	187,0
BENEVENUTO CATARINO FRANÇA	14,5
OLIVO PEDRO	15,0
JOSE AMARO DA SILVA	25,0
JUVENAL ALVES	74,0
BASILIO MATEUS	114,0
JULIO ALVES	18,0
TOTAL	1972,0

NOTA: POSSES DE MORADIA E LAVOURA

ESTRADA

CAMINHO

FONTES DE REFERÊNCIA

NOTA: LECTURAMENTO AEROFOTOGRAFICO

LITORAL SUL - CEP

ESCALA 1:50.000

DATA: 1980.04.04

MADEIRA: PROGETO: RIBEIRO

MADEIRA: DESENVOLVIMENTO

MADEIRA: 1980.04.04

MADEIRA: 1980.04.04

Figura 8: Lista de posseiros que constam do mapa da SUDELPA A planta lista dezenove áreas de posse, entre famílias oriundas da colônia (Scharmman, Gruber, Merker) e de outros sítios do bairro (famílias Ribeiro, Paula, Pedro, França, Klimke, Amaro e Alves), indicando uma área total de 1972 alqueires ocupados pelos *posseiros*.

Mas, paralelamente, os efeitos cada vez mais sensíveis da política ambientalista, acentuada pela incidência das unidades de conservação, colaborou para conter o ímpeto dos *grileiros* e as expectativas de desenvolvimento avassalador que se projetavam sobre a região. Mesmo sob a percepção local de que aos *grandes* era facultado o desrespeito aos regramentos ambientais, a crescente atenção midiática que recaía sobre os desmandos dos *grileiros* no desmatamento acelerado da Mata Atlântica auxiliou na implantação de uma política ambiental mais efetiva, que passou a exercer algum controle sobre suas atividades predatórias. Com a região cada vez mais coberta por novas unidades de conservação, abandonou-se o plano de extensão da BR-101 ao longo da porção continental de Cananéia. Paulatinamente, o interesse especulativo e a ação dos *grileiros*, que haviam atingido seu ápice em meados da década de

1980 na região do Taquari, refrearam perante as amarras ambientais e também diante da crescente *organização* das famílias locais para resistirem ao assédio sobre seus territórios.

Dessa forma, ao longo das duas décadas seguintes deu-se um considerável abandono dos investimentos e atividades em muitas das áreas griladas, assim como a diminuição da presença dos temidos *encarregados* na região. Os moradores locais relatam que muitos dos *grileiros* foram afastados pela atuação dos órgãos ambientais e mesmo por forças policiais⁶⁶. Dona Noemia descreve que o *grileiro* Milton Milreu, que adquirira de Lisboa as terras do sítio Morretes, instalando uma fazenda e avançando sobre as cabeceiras do rio Taquari, deixou a área após a intervenção de autoridades policiais e ambientais, articulada à resistência dos *tradicionais*, o que permitiria, anos depois, a reocupação de uma pequena parte das terras familiares. Com a saída dos grandes invasores, “*a turma foi se firmando. [...] Esse Severino [encarregado de Milreu, citado nas reportagens] apareceu depois, quando estávamos começando a levantar nossa casa [...]. Meu tio botou ele pra correr, não apareceu mais*”.

Se o refreamento das atividades dos *grileiros* pode ser atribuído, em boa medida, aos impedimentos ambientais que frustraram os interesses econômicos dos grileiros, também é crucial sublinhar a resistência ativa que muitas famílias da região passaram a exercer contra as suas pretensões fundiárias, tanto pela confrontação direta como pela busca cada vez mais frequente de vias administrativas e jurídicas, intermediada pela atuação do Padre João Trinta e de uma crescente rede de *parceiros*.

É neste cenário que o *mapa* desenhado pela SUDELPA, sob a guarda de Carlos, uma das *lideranças da comunidade*, se converteu em um instrumento investido de poderosa eficácia na defesa dos interesses das famílias locais, sendo recorrentemente utilizado em *questões* judiciais mobilizadas pelo Padre João Trinta contra os *grileiros* na promotoria municipal e no fórum local:

Pra mim o mapa é a minha referência. Qualquer questão que tinha sobre aquela terra eles me chamavam pra levar o mapa [...] Ainda tem uma folha desse tamanho que conta todos os grileiros. Os bairros que acabou, os grileiros que entraram, tudo, tudo. Então eu tenho um histórico lá do Santa Maria, além desse histórico dos quilombos, eu tenho um histórico de briga de terras, que dá pra você fazer um livro. [...] Então é isso, e como a gente já é

⁶⁶ As reportagens aqui citadas de *O Estado de São Paulo* também mencionam o envolvimento de Milton Milreu com fraudes no extinto Instituto Nacional de Assistência Médica e Previdência Social (INAMPS), o que pode ter motivado as ações policiais sobre as áreas que passaram ao seu domínio no Taquari.

mistura desses descendentes, de toda essa história, a gente já se considera tradicional.” (Carlos [Santa Maria]).⁶⁷

Coincidindo com o período que desencadeia a reação e *resistência* das famílias *tradicionais* contra a invasão dos grileiros, iniciou-se também uma transformação na dinâmica territorial local que consolidou o Santa Maria como um *bairro* distinto do Taquari. Até meados de 1980, todos os sítios situados até a divisa com os lotes remanescentes da antiga colônia eram tidos como pertencentes ao bairro do Taquari, enquanto Santa Maria designava tão somente as terras inseridas nos antigos núcleos coloniais.

Mas após a chegada dos grileiros, a configuração do território local passou por mudanças, que impulsionaram o reposicionamento desta fronteira. Antes espalhadas em suas posses e sítios, que se distribuíam ao longo dos rios da região, muitas famílias que perderam parte significativa de suas terras em virtude da grilagem convergiram, aos poucos, para pequenos lotes adquiridos na nascente *vila*, localizada nas antigas terras de um herdeiro da família Alves, às margens do médio curso do Taquari. Essa terras haviam sido adquiridas por um agricultor recém chegado de Goiás, ainda hoje residente no Santa Maria. Por iniciativa própria, ele procurou dar ao terreno as feições apropriadas para a criação da *vila*:

“Eu comprei essas terras [...] por volta de 1985. Abri o campo [de futebol] primeiro, pra construir a vila. Eu já tinha a ideia de fazer isso. Via o pessoal espalhado nos pés de serra, com dificuldade, por isso fiz a vila. Pro pessoal poder trazer as crianças, ter um estudo melhor [a escola do bairro, na divisa com as terras da colônia, localiza-se a aproximadamente um quilômetro da vila]. Graças à vila que temos a igreja, a luz, a estrada [...]. Quem não tinha condição de comprar eu doei um pedacinho, só pra ver a vila crescer”.

A nascente *vila* foi logo contemplada com um pequeno posto de saúde e uma igreja, erguidos através de um *mutirão* organizado conjuntamente pelas famílias locais e pelo Padre João Trinta, que contou ainda com a participação de muitos moradores de bairros vizinhos. Santa Maria foi escolhida como padroeira da nova igreja, e a nova *vila* passou a adotar o nome que designava as terras da antiga colônia. Dessa forma, toda a porção territorial a

⁶⁷ Parte do poder simbólico atribuído ao mapa por Carlos deve ser creditada também à sua preciosidade: a cópia que ele mantém do documento parece ser a única que resta do trabalho feito pela equipe da extinta SUDELPA. Na época da pesquisa, a mapoteca do ITESP (que assimilou grande parte dos documentos produzidos pela SUDELPA) estava fechada para reformas, de modo que não foi possível efetuar uma pesquisa aprofundada de arquivos para obter uma cópia digitalizada da planta.

montante do rio Taquari, a partir da divisa do sítio Barranco Alto, da família Paula, passou a ser abarcada pelo novo bairro de Santa Maria.

Figura 9: Localização aproximada da *vila* do Santa Maria (em amarelo) em relação à estrada Itapitangui-Ariri (em azul); foto do campo de futebol no centro da *vila*.

É interessante destacar que esse realinhamento da divisa entre os bairros responde também a uma configuração de estratégias no embate contra os *grileiros*: os sítios situados nas proximidades da estrada do Ariri, em direção à barra do Taquari (como o sítio Morretes), foram os mais atingidos pelos interesses fundiários, resultando na quase completa expulsão de seus ocupantes no período. Assim, naquele momento tornava-se estratégico distinguir, em termos territoriais, a região mais próxima à barra do Taquari – território quase integralmente expropriado pelos *grileiros* – do “novo” bairro do Santa Maria (o *Santa Maria de baixo*), onde os *tradicionais* fomentavam, no trânsito entre os sítios familiares e a nova *vila*, a *luta* pela permanência no território:

“A colônia tem dois núcleos: o primeiro núcleo foi esse aqui [no Santa Maria]; aquele lá, pros lados do Ipiranguinha, foi depois, foi uma turma que veio depois e colocaram um nome de bairro, “novo núcleo”, do Santa Maria. [...]. E tem o núcleo mais antigo que é o Santa Maria, que é a colônia. Mas antes da colônia existia o bairro. Os França, os Paula, chegaram aqui bem antes. [...] O ‘Santa Maria de baixo’ é porque quando nós fizemos aquele mapa da SUDELPA foi pra defender, tirar os grileiros fora das comunidades. Então o que o Padre João fez? Teve uma conversa aqui com nós que a turma participou, que foi puxar o Santa Maria de baixo, pra ficar ligado com o Santa Maria de Cima, pra tirar do Taquari, porque o Taquari era só grileiro [...]. Aí ficou Santa Maria de baixo. Mas se você procurar o registro, no cartório, ali é Taquari. Rio Vermelho, bairro do Taquari. Aí ficou, Santa Maria de baixo. Foi reconhecido, foi feito até votação [...] aí a gente reconheceu como Santa Maria de baixo.” (Carlos [Santa Maria])

Com efeito, embora a ação dos grileiros e os impedimentos ambientais tenham propulsionado o abandono ou a venda dos sítios por um grande contingente de moradores *tradicionais*, no Santa Maria e em sítios adjacentes diversas famílias tiveram melhor sucesso na *resistência* às investidas dos grileiros e permaneceram em seus territórios. Com o passar dos anos e o arrefecimento das expectativas econômicas sobre as terras da região, refreadas pelas políticas de conservação, muitos *grileiros* deixaram a localidade ou foram contestados judicialmente, permitindo a retomada do controle de boa parte das terras do bairro pelas famílias locais e a expulsão dos temidos *encarregados* das cercanias:

“Esses grileiros aqui não têm mais vez [...]. Teve muita audiência esses anos todos. Eu entrava com o documento [o mapa da SUDELPA] e eles perdiam as questões. Estamos protegidos por este mapa, porque qualquer juiz, qualquer promotor, eles respeitam esse direito”. (Carlos [Santa Maria]).

Deste modo, o Santa Maria e o Taquari, mesmo ligados por múltiplos vínculos de parentesco e vizinhança entre seus moradores, emergiram do *tempo dos grileiros* como bairros ou *comunidades* distintas, a partir da elaboração de modos específicos de enfrentamento às transformações efetuadas na paisagem territorial.

Assim, também no presente, a dinâmica territorial, as pautas e os significados das reivindicações de ambas as *comunidades* apresentam distinções importantes. No Taquari, as demandas por *direitos* emergem sobretudo a partir da iniciativa da família de *dona* Noemia em reaver as terras usurpadas pelos *grileiros*. Como veremos adiante, é quando Noemia toma *conhecimento* do *direito quilombola* que ela passa a investir em tentativas de *organizar os parentes*, espalhados pela *cidade* de Cananéia e localidades da região, em torno da *luta* pela reapropriação das terras griladas do sítio Morretes.

Já no Santa Maria, a formação da *vila* e a perpetuação de boa parte dos sítios familiares ensejou a permanência (ou o retorno, após eventuais *andanças* pelas cidades ou fazendas da região) de uma considerável população *tradicional* no bairro. Mesmo entre aqueles *herdeiros* dos sítios que, por força das circunstâncias, saíram em busca de *serviço* na cidade, são muitos os que mantêm suas parcelas ou direitos de herança nos sítios. Morar *na cidade*, mas ter o sítio como um *retiro* para as eventuais dificuldades financeiras inerentes à vida no meio urbano, onde *tudo é do pago*, perfaz um exemplo de arranjo comum na

localidade, e característico das novas formas de ruralidade que emergem na reconfiguração dinâmica das relações entre o rural e o urbano (cf. Carneiro, 1997, 2008).

Quanto às famílias que ainda residem no Santa Maria, à medida que a *questão da terra* deixou de ser o principal entrave para sua permanência no bairro, o foco prioritário das demandas locais paulatinamente se desloca para a *falta de liberdade* trazida pela *lei do meio-ambiente*, que atinge os moradores tradicionais em seu *direito de trabalhar*⁶⁸. Com a fiscalização ambiental tornando-se cada vez mais persecutória contra a abertura dos roçados e coivaras, as famílias locais veem suas possibilidades de produção agrícola restritas: alguns moradores mantêm em seus quintais modestas criações de pequenos animais e hortas⁶⁹; outros persistem no reaproveitamento de áreas de *tigueras*⁷⁰, cultivando algumas poucas variedades, mas raramente com algum retorno econômico, dadas as persistentes dificuldades de comercialização. Neste cenário de poucas alternativas, a extração do palmito permanece sendo uma atividade a que alguns moradores se veem obrigados a recorrer, para auferir alguma renda na localidade.

3.4 – Mandira: da venda do sítio à reelaboração da *liberdade*

Da mesma forma que outras localidades próximas, as famílias do Mandira também vivenciaram as consequências das transformações da porção continental de Cananéia a partir

⁶⁸ Com efeito, a sobreposição das unidades de conservação segue sendo um empecilho no Santa Maria, mesmo após a criação do Mosaico do Jacupiranga em 2008, que desmembrou o antigo Parque Estadual do Jacupiranga em diferentes unidades de conservação, no intuito de dirimir as sobreposições de territórios povoados com áreas de proteção integral. O Parque Estadual Lagamar de Cananéia, criado no interior do mosaico, avançou sobre sítios e antigas *capovas* inseridos na área da colônia, e tornou mais restritivo e fiscalizado o uso das “zona de amortecimento” nas cercanias do parque, afetando diretamente quase todo o território compreendido pelos sítios que compõem o bairro.

⁶⁹ Esse tipo de produção tem sido estimulado no bairro por um projeto do Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB), que implantou, desde 2013, quatorze “hortas circulares” do projeto PAIS (Produção Agroecológica Integrada e Sustentável) junto a famílias do Santa Maria. No entanto, a comercialização da produção das hortas é dificultada pela ausência de meios de transporte regulares até a cidade de Cananéia.

⁷⁰ *Tigueras* designa os trechos rasteiros de mata que se sucedem à colheita no primeiro ano após a colheita. O corte da tiguera com até um metro e meio de altura para reaproveitamento agrícola, antes da formação da *capoeirinha*, é permitido pelos regimentos ambientais. O problema, segundo os moradores, é que o reaproveitamento excessivo da tiguera, sem o intervalo de descanso necessário, *enfraquece* a terra e desarticula o sistema das *capovas*, baseado na rotatividade dos terrenos. Além disso, a tiguera não pode ser queimada, mas apenas carpida na preparação para o plantio. A queima, no sistema agrícola da coivara, é vista como essencial para o enriquecimento do terreno com as cinzas da matéria orgânica. Segundo os moradores locais, o sucesso de algumas culturas depende necessariamente do plantio *no queimado*, como o feijão, o milho e o arroz. Outras variedades, como café, pupunha e banana, podem ser viáveis quando plantadas *no carpido*, ainda que em geral se considere que “*o carpido não rende e dá muita mão de obra*”.

da abertura da estrada Itapitangui-Ariri. O trajeto da estrada atravessou todo o território do bairro, situado a cerca de doze quilômetros do distrito de Itapitangui.

A partir de então, as terras levadas a registro por João Vicente Mandira em 1916, e ocupadas até 1974 exclusivamente por seus herdeiros, se tornaram objeto das restrições impostas pelas políticas ambientais e do interesse do mercado fundiário. Anos mais tarde, porém, os efeitos deletérios destes processos seriam contrabalanceados pela implantação, no bairro do Mandira, de projetos precursores na região, que investiram em formas de conservação do *meio-ambiente* atreladas às práticas produtivas da população local, transformando radicalmente a paisagem produtiva e socioeconômica do bairro. A composição contemporânea do *território* e da *comunidade* do Mandira se configurara a partir destes processos históricos, cujos sentidos são destacados nas narrativas e nas trajetórias pessoais dos moradores.

Até meados da década de 1970, a agricultura de coivara era a principal atividade exercida pelas famílias *mandiranas*. Segundo contam aqueles que guardam memórias sobre este período, as terras registradas por João Vicente Mandira eram compartilhadas pelos seus descendentes enquanto *terras de herança*⁷¹: as moradas e roças das famílias nucleares dispunham de seus *direitos* nos terrenos a partir do reconhecimento da descendência cognática em relação ao ancestral *fundador*, sem a demarcação de divisas fixas sobre o território, modulado pela premissa da herança igualitária. As áreas de cultivo eram apropriadas seletivamente pelas famílias conjugais para a abertura de roçados, a cada ciclo de plantio. Conforme a técnica característica da coivara, após a colheita a área de roça eram deixada em descanso – o *pousio* – por alguns anos, após os quais poderia ser reaproveitada – preferencialmente, mas não necessariamente, pela mesma família. Enquanto as áreas de roça se distribuíam, usualmente, ao longo do curso dos igarapés que desciam dos contrafortes da serra, as moradias se concentravam em um espaço mais circunscrito, facilitando a comunicação e o acesso entre vizinhos e parentes.

⁷¹ O termo é usualmente empregado pelos mandiranos para se referirem à situação do território antes da venda a Affonso Splendore. Nessa acepção, a noção de herança parece extrapolar “o sentido legal adotado pela lei civil” e enfatiza sobretudo “a passagem da propriedade de geração a geração” – não necessariamente realizada no momento da morte do chefe de família (Moura 1978:49).

O bairro do Mandira antes era perto da casa de Pedra⁷². O pessoal morava tudo pra lá, nós nos criamos todos para lá. Meu avô morou um tempo perto da casa do finado Cristino; o finado Cristino criou a família dele pra cá, mas os outros só se criaram pra lá do rio Mandira, perto da casa de pedra. [...]

A terra não tinha divisão antes de ser vendida. Era tudo da família, era de todo mundo, era herança. O pessoal queria fazer uma roça numa capoeira que era boa pra roçar, ia lá roçava, derrubava; o outro, se quisesse fazer perto, fazia [...] Não tinha essa coisa de eu faço aqui, você não pode fazer perto da minha. Cada um podia roçar onde quisesse, podia caçar no lugar que quisesse ([depoimento de Irene e Chico] Maldonado, 2005:359).

Quando estabelecidos, em 1969, os limites do Parque Estadual do Jacupiranga foram sobrepostos a uma parcela do território dos *mandiranos*. Assim, nos anos seguintes, deu-se início às práticas de fiscalização ambiental, com a proibição da abertura de roças, sob pena de multas com as quais as famílias locais não podiam arcar. Paulatinamente, as roças foram sendo abandonadas:

“o parque pegou metade do sítio do Mandira [...] só que o governo não deu alternativa de vida pra esse povo, proibiu, proibiu, proibiu, não deu nada que o povo pudesse ter [...]isso foi uma das consequências que levou a vender, a venderem os sítios por aqui, não só do Mandira, não se fazia mais nada aqui, não podia fazer roça [...]” (Chico [Mandira]; Museu da Pessoa, 2013a).

Enquanto algumas famílias saíam temporariamente do sítio, na intenção de buscar *serviço* em outros sítios ou fazendas da região – especialmente nas serras do Guaraú, Pindaúva e outras áreas rurais de Jacupiranga –, as famílias que permaneciam no território passaram a se engajar primordialmente em atividades extrativistas, que eram antes tidas como complementares aos roçados. Até meados da década de 1970, a madeira de caxeta, abundante no território do Mandira e cercanias, era extraída pelos moradores locais para ser vendida a uma fábrica de barris em Cananéia.

Além da madeira, o palmito também foi fartamente explorado pelos *mandiranos*. As percepções locais sobre o tempo em que muitos homens se engajaram no corte do palmito são bastante similares àsquelas encontradas em outras localidades: destacam-se as difíceis incursões na mata, a extenuante carga de trabalho, os riscos de serem apanhados pela fiscalização e a exploração praticada pelos compradores. Atualmente, com as transformações

⁷² A “Casa de Pedra” é uma construção em ruínas, remanescente de um antigo engenho, que provavelmente pertenceu à fazenda de Antônio Florêncio de Andrade, onde o *ancestral* João Vicente Mandira fora escravizado.

ocorridas no cotidiano dos moradores do Mandira, nenhum dos moradores depende mais do extrativismo do palmito juçara com fonte de renda⁷³.

Concomitante às restrições ambientais, havia também interesses especulativos sobre as terras de João Vicente Mandira. Enquanto no Taquari e no Santa Maria a expropriação das famílias foi resultado da ação de diversos *grileiros* e das violências praticadas por seus *encarregados*, no Mandira a perda do território se deu a partir de apenas um episódio, que no entanto segue até hoje eivado de controvérsias: a venda de grande parcela do território da família para Affonso Splendore, registrada e documentada no ano de 1978.

Segundo contam os *mais velhos*, a venda do território foi intermediada por um dos netos de João Vicente Mandira, que, munido de uma procuração, formalizou a negociação com um *intermediário* de Splendore. Contudo, nem todos os herdeiros de João Vicente concordaram com a venda, que até hoje é contestada por parte das famílias como ilegítima. Como no caso do sítio Morretes, no Taquari, os *mandiranos* afirmam que os compradores forjaram a documentação, através da falsificação das assinaturas de diversos herdeiros.

Com a relutância de um número expressivo de *mandiranos* em deixar as terras do sítio, deu-se uma espécie de *combinação* entre o comprador e os herdeiros: Splendore adquiriu, formalmente, metade das terras registradas por João Vicente Mandira e providenciou os trâmites judiciais para que os herdeiros recebessem suas partes correspondentes na partilha do imóvel. A metade restante das terras foi quase integralmente repassada a Splendore como pagamento pela suposta formalização do inventário⁷⁴.

⁷³ Com a persistência da atividade em muitos dos bairros vizinhos, é comum ouvir dos *mandiranos* considerações que equiparam o extrativismo do palmito a uma modalidade de *cativeiro*, dadas suas penosas condições e os riscos envolvidos na atividade, mas também a uma forma de *vício*, que desestimula a busca de outras formas de trabalho e obtenção de renda: “*quem tá no palmito não enxerga nada, não quer saber de fazer uma roça, qualquer outro trabalho, nada*”.

⁷⁴ Um relato deste episódio é fornecido por um registro manuscrito deixado pelo falecido Cristino Mandira, um dos antigos *cabeças* da família, detalhando alguns pormenores da venda do sítio. Transcrevemos a seguir:

A família de João Vicente Mandira Filho, depois que o pai morreu, fizeram a venda do sítio. Viram um corretor que orava em Registro, o qual fez a venda, para uma firma em São Paulo. O responsável pela compra foi o Doutor Aluizio de Assis Buzaid, que mais tarde deixou para o senhor Affonso di Trani Splendore, que é o dono até hoje. Os mesmos contrataram um engenheiro em São Paulo, o Doutor Valdomiro, que mandou seu agrimensor. O sítio Mandira, 1200 alqueires era o imposto que pagavam dessa área. Nesta medição deram conta de 610 alqueires, dizendo eles que tinham encontrado um inventário, para fazer combinação com Amâncio Mandira, que era o procurador de toda família para esta venda, que pagariam só a metade do terreno porque outra

As famílias que consentiram com a venda deixaram o território, em sua maioria em direção ao distrito urbano de Porto Cubatão, também na porção continental de Cananéia. Aos herdeiros que se recusaram a participar da venda, foram destinadas escrituras registradas de pequenas parcelas de terra na extremidade leste do território, com área correspondente a seus direitos de partilha. Assim, mesmo permanecendo em uma estreita porção do território originalmente registrado por João Vicente Mandira, tais famílias foram removidas do antigo *bairro*, localizado nas cercanias da Casa de Pedra, e, sem alternativas, se realocaram nos *fundos* do sítio – área de terras menos férteis, nos arredores da estrada e próxima à faixa de manguezais do estuário. Nestes terrenos, estabeleceram suas residências e permanecem até o presente.

Só mudaram por causa dos nossos tios que venderam as terras do Mandira. Quem não vendeu foi obrigado a vir para cá. É um pedaço do Mandira, mas onde o pessoal trabalhava, fazia roça, morava, faziam tudo, foi vendido ([Depoimento de Irene e Chico] Maldonado, 2005:359).

Os terrenos que restaram aos herdeiros assumiram uma configuração territorial distinta: a apropriação livre de áreas para abertura de roçados ou para a construção de novas residências já não era possível nas extensões diminutas das parcelas que ficaram em mãos dos *mandiranos*. Assim, as *terras de herança* deram lugar a parcelas ou *lotes* familiares: a pequena área do sítio que acomodou as famílias que remanesceram, após a venda, foram fracionadas em títulos particulares, conforme a fração ideal que cabia aos herdeiros após a partilha dos bens de João Vicente Mandira. Destes títulos, alguns seriam revendidos a *terceiros* nos anos seguintes, restando apenas três parcelas ainda integralmente sob domínio de herdeiros do sítio Mandira.

metade ficaria para as custas desse inventário. Pagaram em dinheiro para os que venderam e para quem não quis vender eles deram as suas partes com escritura, tudo registrado no cartório de Jacupiranga. O que mais pesa pra quem não vendeu é que além de ficarmos nos piores lugares ainda não temos direito de fazer uma roça, pagamos nosso imposto e vivemos perseguidos pela Polícia Florestal. [trecho ilegível] O pobre vive de teimoso. Esta história foi escrita por Cristino Mandira, filho de Francisco Vicente Madira e D^a Dolores Mariano Mandira (relato manuscrito de Cristino Mandira. Fonte: acervo do Padre João Trinta).

De todo modo, a apropriação livre do território que era característica da *terra de herança* deu lugar a uma modalidade mais restrita de ocupação, em que a possibilidade de residência no território passou a ser uma prerrogativa preferencial dos descendentes diretos das famílias que se mantiveram nas parcelas de terra restantes após a transação com Splendore, e apenas na medida em que o espaço permite a construção de novas casas. Atualmente, treze famílias residem nas áreas correspondentes aos três títulos particulares que ficaram sob domínio de herdeiros de João Vicente Mandira⁷⁵. Duas famílias optaram por erguer casas em lotes que foram revendidos para *terceiros*, mas que ainda assim permaneciam desocupados⁷⁶.

Além das famílias localizadas nestas pequenas parcelas resultantes da venda efetuada a Affonso Splendore, outras oito famílias da descendência de João Vicente Mandira residem em sítios adjacentes às terras do *ancestral*. Três dessas famílias nucleares são residentes no sítio Porto do Meio, recentemente regularizado através de uma ação de usucapião. Outras quatro residem no sítio Boacica, onde matrimônios envolveram *mandiranos* com membros de um grupo familiar vindo da serra do Guaraú (Jacupiranga) que obteve o imóvel por meio de uma doação. Há ainda uma família que ocupa uma área de posse, também dentro dos limites do sítio Boacica.

⁷⁵ Ver Apêndice A.

⁷⁶ Ambas as casas de *mandiranos* erguidas nos lotes que passaram ao domínio de *terceiros* foram construídas com tábuas de madeira, ao contrário das outras moradia do bairro, todas feitas em alvenaria – o que revela a percepção de seus donos de que eles podem eventualmente ter de desocupar estas áreas. Como relata um desses moradores, “já fiz a casa de madeira pra não ter prejuízo se mandarem sair. Mas até hoje o dono não apareceu, a bem da verdade nem conheço, não sei quem é”.

Figura 11: planta de uso e ocupação do território quilombola e Resex do Mandira (ISA, 2008:170). A área predominantemente em verde compreende o território original do sítio Mandira. A oeste se localiza o sítio Porto do Meio, e a leste o sítio Boacica. A área em destaque (Vila do Mandira) compreende a formação dos três núcleos de moradia após a venda, além de demonstrar a drástica redução territorial que resultou da controversa negociação do sítio.

De todo modo, a apropriação livre do território que era característica da *terra de herança* deu lugar a uma modalidade mais restrita de ocupação, em que a possibilidade de residência no território passou a ser uma prerrogativa preferencial dos descendentes diretos das famílias que se mantiveram nas parcelas de terra restantes após a transação com Splendore, e apenas na medida em que o espaço permite a construção de novas casas.

Atualmente, treze famílias residem nas áreas correspondentes aos três títulos particulares que ficaram sob domínio de herdeiros de João Vicente Mandira⁷⁷. Duas famílias optaram por erguer casas em lotes que foram revendidos para *terceiros*, mas que ainda assim permaneciam desocupados⁷⁸.

Além das famílias localizadas nestas pequenas parcelas resultantes da venda efetuada a Affonso Splendore, outras oito famílias da descendência de João Vicente Mandira residem em sítios adjacentes às terras do *ancestral*. Três dessas famílias nucleares são residentes no sítio Porto do Meio, recentemente regularizado através de uma ação de usucapião. Outras quatro residem no sítio Boacica, onde matrimônios envolveram *mandiranos* com membros de um grupo familiar vindo da serra do Guaraú (Jacupiranga) que obteve o imóvel por meio de uma doação. Há ainda uma família que ocupa uma área de posse, também dentro dos limites do sítio Boacica.

Nesta nova disposição territorial, que começou a se configurar a partir da venda a Splendore e da drástica redução da área original do seu território, os *mandiranos* se viram aliçados de áreas férteis para a manutenção de roçados. Na ausência de terras disponíveis até mesmo para a construção de novas moradias e quintais, muitos *herdeiros* optaram por sair – definitiva ou temporariamente – em *andanças* por bairros rurais ou núcleos urbanos próximos, em busca de trabalho ou de novas terras livres para apossamento.

Na mesma época da venda das terras, e na impossibilidade de seguirem praticando a agricultura de coivara, as famílias do Mandira passaram a praticar intensamente outra atividade extrativista: a coleta de ostras, abundantes nos manguezais da região. Da mesma forma que ocorria com outros recursos extraídos da mata, como o palmito, inicialmente a venda do produto era garantida por *atravessadores*, que determinavam o valor a ser pago pelo produto. As ostras eram coletadas no mangue e vendidas preferencialmente já *desmariscadas* (ou seja, extraída da concha), a preços irrisórios e em grandes quantidades. Tais condições impunham às famílias uma extenuante carga de trabalho, envolvendo a coleta das ostras nos manguezais, a *quebra da casca* e a embalagem, já destinada à venda. Conjuntamente, essas

⁷⁷ Ver Apêndice A.

⁷⁸ Ambas as casas de *mandiranos* erguidas nos lotes que passaram ao domínio de *terceiros* foram construídas com tábuas de madeira, ao contrário das outras moradia do bairro, todas feitas em alvenaria – o que revela a percepção de seus donos de que eles podem eventualmente ter de desocupar estas áreas. Como relata um desses moradores, “já fiz a casa de madeira pra não ter prejuízo se mandarem sair. Mas até hoje o dono não apareceu, a bem da verdade nem conheço, não sei quem é”.

atividades envolviam todo o grupo familiar, inclusive crianças. Tal rotina de trabalho foi adotada pela maior parte das famílias do Mandira após a venda das terras, dada a falta de outras possibilidades concretas de sustento. O depoimento de Francisco e Irene descreve o cenário então vivenciado pelas famílias do Mandira:

Antigamente a ostra era tirada só pra consumo [...]. Comíamos muita ostra, peixe, caça.

A venda da ostra, mesmo, começou com um japonês que comprava ostra desmariscada. Aí o pessoal começou a trabalhar com ostra. Não tinha outra coisa: já não se podia cortar palmito, não podia cortar caxeta, não podia mais fazer roça. Não podia caçar, aí o pessoal começou a tirar a ostra e vender [...] Foi logo depois da venda da terra que o japonês começou a comprar a ostra desmariscada e foi aí que começou tudo [...] Dali pra cá começou a vir muita gente procurar ostra, desmariscada e em dúzia, atravessadores, e nós estávamos nessa, toda vida vendemos para atravessador. Mas aí a gente não tinha organização de estar trabalhando, pra fazer alguma coisa, ou criando...Naquele tempo era só tirar do mangue e vender ([depoimento de Irene e Chico] Maldonado 2005:368).

Este sistema de trabalho – *tirar do mangue, desmariscar e vender pro atravessador* – perdurou por quase duas décadas, mantendo as famílias do Mandira em uma atividade percebida como *clandestina* e degradante: segundo narram os moradores, “*naquela época quem trabalhava com ostra era visto como miserável*”. Engajados em uma relação desigual e sujeitos aos preços impostos pelos diferentes negociantes que compravam o produto dos coletores, os *mandiranos* se percebiam presos a um *serviço* pouco rentável, mas inescapável diante da falta de alternativas produtivas.

*

A partir da década de 1990, duas iniciativas governamentais, relacionadas à organização ambiental e produtiva das áreas estuarinas de Cananéia, transformaram a configuração territorial e produtiva do Mandira. Ambas têm origem no projeto “Macrozoneamento Ecológico e Econômico do Programa de Gerenciamento Costeiro Estadual”, iniciado em 1986 pela SUDELPA e depois continuado pela Coordenadoria de Planejamento Ambiental da Secretaria Estadual do Meio Ambiente (CPLA-SEMA/SP). Este

projeto resultou, em 1990, na produção de uma proposta de macrozoneamento do litoral sul do estado (Sales e Moreira, 1996:42-3).

Um dos desdobramentos dessa proposta foi a designação de um técnico da Fundação Florestal (órgão ligado à SEMA) para realizar um diagnóstico das potencialidades da região de Cananéia, Iguape e Ilha Comprida, voltado à implantação de ações de manejo sustentável e incremento da produção local. Através de articulações institucionais e de interlocução com os potenciais beneficiários das ações propostas, começou a ser desenhado um projeto de ordenamento da exploração de ostras nos manguezais do estuário de Cananéia, coordenado pela Fundação Florestal e pelo Instituto de Pesca, ligado à Secretaria de Agricultura e Abastecimento do Estado (IP-SAA).

Este projeto, inicialmente, teve como foco um conjunto amplo de coletores de ostra de Cananéia, propondo ações de manejo que enfrentassem a exploração predatória das ostras nos manguezais⁷⁹. Assim, a primeira iniciativa tomada pelo projeto foi incentivar e auxiliar os coletores a implantarem viveiros para a engorda das ostras nas áreas de estuário – ação que teve grande aceitação entre os coletores do Mandira, que adotaram o uso de viveiros desde então. Paralelamente, desenhavam-se ações visando a melhoria da condição de vida dos coletores, por meio do fomento à formalização de organizações comunitárias.

Em 1995, um financiamento do Ministério do Meio Ambiente viabilizou o avanço do projeto, com a construção de uma estação depuradora de ostras no município e a fundação da Cooperativa dos Produtores de Ostras de Cananéia – Cooperostra, em 1997. A cooperativa foi criada com o objetivo fundamental de propiciar aos coletores condições mais vantajosas para a comercialização do produto, que até então dependia exclusivamente dos *atravessadores* (Garcia 2005:39-41).

Outra das proposições contidas no macrozoneamento apontava para a viabilidade de implantação de reservas extrativistas na região, tomando por base as experiências pioneiras que estavam em curso na Amazônia. Diferentemente das unidades de conservação até então implantadas na região do Vale do Ribeira, que partiam da premissa da incompatibilidade da

⁷⁹ Estudos apontavam, então, para a redução dos estoques naturais de ostras na região, fomentada pelo aumento da demanda no mercado e pela má remuneração dos coletores (Campolim e Machado 1997; Garcia 2005). A falta de regularização também implicava no desrespeito ao período de defeso do recurso (novembro a janeiro) e as práticas da “raspagem” do mangue e “desmariscagem” (retirada da ostra da concha para acondicionamento em sacos de gelo) agravavam o problema, pois geralmente implicam na extração de ostras de tamanho inferior ao estipulado pela legislação vigente (5cm) para coleta (Garcia 2005).

presença humana com as diretrizes de conservação da natureza, a proposta das reservas extrativistas toma por premissa que “as pessoas mais qualificadas para fazer a conservação de um território são as pessoas que nele vivem sustentavelmente” (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009:287) e que, “dadas certas condições estruturais, as populações tradicionais podem desempenhar um papel importante na conservação” (ibid.:289), através da conciliação entre suas práticas e saberes com os predicados da preservação dos ecossistemas⁸⁰.

As recomendações do macrozoneamento levaram o IBAMA, por meio do Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado de Populações Tradicionais (CNPT-IBAMA), a contatar a equipe do Núcleo de Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras (NUPAUB-USP) e solicitar a realização de estudos sobre a viabilidade de implantação de reservas extrativistas na área do complexo estuarino-lagunar de Iguape e Cananéia (Sales e Moreira, 1996:43).

Os estudos levados a cabo pela equipe do NUPAUB resultariam, em 1995, na escolha do Mandira como local para a implantação de um “projeto piloto” voltado à criação da Reserva Extrativista. Diversos fatores acarretaram nessa escolha, entre os quais: o favorável estado de conservação dos ecossistemas locais e sua importância ambiental; o grau de “organização comunitária” do grupo, “sustentado por fortes laços de parentesco”; a importância econômica do extrativismo da ostra para as famílias do Mandira, há pelo menos duas décadas; a necessidade de prevenir a exploração predatória da ostra nos mangues por grupos de outras localidades; e a possibilidade de agregar valor à produção local, por meio da depuração, do controle sanitário dos estoques e da eliminação dos intermediários na comercialização (ibid.:44).

Os desdobramentos paralelos dessas duas iniciativas modificaram rapidamente as práticas extrativistas e os modos locais de sua organização. No bojo desse processo, foi fundada uma associação local – a Associação dos Moradores da Reserva Extrativista do Mandira –, em 1995. No mesmo ano, os moradores do Mandira encaminharam um abaixo-

⁸⁰ As primeiras reservas extrativistas foram implantadas no estado do Acre, no início da década de 1990, a partir da mobilização de seringueiros, por meio de “empates”, contra os desmatamentos que ameaçavam a continuidade de suas colocações nos seringais. Por meio da aliança com ambientalistas e com grupos indígenas, a proposta dos seringueiros, inicialmente formulada em termos mais próximos às pautas da reforma agrária, agregou aspectos do conservacionismo e acabou sendo incorporada institucionalmente pelas agências ambientais (ver Carneiro da Cunha e Almeida, 2009; Lobão, 2010). Em 2000, as reservas extrativistas foram categorizadas no nascente Sistema Nacional de Unidades de Conservação, como unidades de uso sustentável (isto é, com presença de população humana).

assinado ao CNPT formalizando o pedido de criação da Resex, ressaltando a intenção de trabalharem em *parceria* “com os órgãos competentes do Meio Ambiente, para podermos refazer nossa cultura, dentro da nova política ambiental [...] depois que a política ambiental entrou tudo nos foi proibido” (CNPT 1994:2 apud Lobão 2010:123)⁸¹.

Entre diversos avanços e recuos nos caminhos administrativos percorridos pela proposta, a Reserva Extrativista do Mandira seria oficialmente criada pelo governo federal em dezembro de 2002⁸². No período abrangido entre a sua proposição inicial e sua criação oficial, as *parcerias* com o NUPAUB e a inserção do grupo nos projetos relacionados ao manejo da ostra geraram diversos desdobramentos positivos e conquistas para as famílias do Mandira, tais como: a elaboração de um plano de utilização da área de manguezal, com regramentos mínimos para a sua exploração de forma não predatória; a realização de estudos detalhados sobre a produtividade natural e distribuição dos estoques da ostra na região proposta para a reserva; a instalação dos viveiros de engorda no estuário para todos os coletores do Mandira;

⁸¹ No período do pedido de criação da Resex pelos moradores do Mandira, havia uma proposta ambiental concorrente, que propunha a transformação de toda a porção sudoeste de Cananéia em uma Estação Ecológica estadual – unidade de conservação entre as mais restritiva à atividade e à presença humana –, voltada para a proteção do mico-leão caçara (MMA, 2010:35). A possibilidade de terem seu território ainda mais pressionado por restrições ambientais desta ordem também pode ser imputada como um fator que ensejou o interesse e o apoio dos moradores locais à implantação da Resex, como sugere o relato de Chico:

“Eles queriam fazer uma estação ecológica dentro de Itapitanguí até Guaraqueçaba, então aí o Renato [técnico da Fundação Florestal] estava em São Paulo, estava acompanhando porque a Fundação é ligada à Secretaria de Meio Ambiente do Estado, e aí ele estava acompanhando todo o processo e aí ele veio e falou para nós ‘Está acontecendo isso, isso, isso e vocês não vão poder morar aqui se acontecer, se for criado uma estação ecológica o povo dessa região vai ter que ir tudo embora, aqui vai ficar para estudo, só para estudo, não vai poder morar ninguém’, eu falei ‘Mas o que nós fazemos?’, [...] e falou ‘Olha, eu tenho uma ideia de vocês criarem aqui uma reserva extrativista.’ E eu falei ‘Mas o que é isso? O que é essa reserva?’ ‘Olha, é uma reserva assim, assim, assado.’ E falei ‘Bom pessoal, então a única coisa que a gente tem que fazer é pedir a criação da reserva’, então em 95 mandamos um abaixo assinado para Brasília pedindo a criação de uma reserva extrativista aqui no Mandira para garantir para a população um pedaço de terra para o pessoal poder morar. (Chico [Mandira]; Museu da Pessoa, 2013a).

⁸² Segundo o plano de manejo da Resex do Mandira, o atraso na formalização da unidade

deveu-se principalmente às dificuldades do CNPT/IBAMA em disponibilizar recursos humanos e materiais para atendimento da solicitação. Neste período os moradores do Mandira encaminharam a mesma solicitação à Secretaria do Meio Ambiente de São Paulo, objetivando a agilização do processo por meio da criação de uma reserva estadual. No entanto, as dificuldades impostas pelo então denominado Serviço do Patrimônio da União em repassar o domínio da área (terrenos de marinha) ao Governo Estadual, inviabilizaram esta tentativa (MMA 2010:36).

a construção de uma sede para a associação comunitária; a obtenção de um barco a motor, por meio de doação, para uso dos associados; além da formalização jurídica da Cooperostra, no ano de 1997 (MMA 2010:36-7) ⁸³.

Com a melhoria das condições de trabalho propiciadas por este conjunto de projetos engatilhados no bairro, a coleta de ostras se consolidou como a principal atividade econômica dos moradores locais ⁸⁴. Além da ostra, a coleta de caranguejos e a pesca, também realizadas na área de mangue, se tornaram atividades importantes para a renda de algumas famílias. A agricultura, quando ainda praticada, restringe-se a pequenos plantios ou hortas localizadas nos quintais das moradias, muitas vezes a partir do incentivo de entidades *parceiras* ⁸⁵.

Assim, a criação da Resex do Mandira, abrangendo os manguezais e a porção do estuário utilizadas pelos *mandiranos* para estas atividades, formalizou em termos legais a territorialização das áreas de *maré* efetuada pelos moradores locais ao longo das últimas décadas. Se inicialmente a coleta de ostras fora praticada devido à criminalização das demais alternativas produtivas ao alcance dos *mandiranos*, as transformações ocorridas a partir da década de 1990 propiciaram às famílias do bairro uma perceptível melhora em suas condições de trabalho, remuneração e comercialização. Na experiência local, a implantação da Resex e de seus projetos correlatos representavam as primeiras agências em torno do *meio-ambiente* que se efetuavam em relativa congruência com as práticas dos moradores, ao invés de simplesmente instaurarem o cerceamento e a criminalização das suas práticas cotidianas ⁸⁶. Conforme explanado por Chico em uma palestra a um grupo de estudantes que visitava a comunidade,

⁸³ Ao longo de suas diferentes etapas, os projetos para o manejo da ostra e de fomento à criação da Resex do Mandira receberam financiamentos de diversos programas e instituições, como o Projeto de Execução Descentralizada (PED/MMA); Programa Projetos Demonstrativos (PDA/MMA); Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (Funbio); Fundação Florestal; NUPAUB/USP; Cetesb/SEMA-SP; Fundação Botânica Margaret Mee (Shell do Brasil) (ver Garcia 2005; MMA 2010).

⁸⁴ Excetuando-se as três famílias residentes no sítio Porto do Meio, que se dedicam à criação de gado e à produção de banana, as demais famílias concentram suas atividades *na maré*.

⁸⁵ Como no Santa Maria, no Mandira houve a instalação recente de cinco hortas do projeto PAIS (Produção Agroecológica Integrada Sustentável), fomentada pela *parceria* com o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB).

⁸⁶ Com efeito, em que pesem críticas pontuais à gestão da unidade e à frágil fiscalização exercida contra os barqueiros *de fora*, os moradores do Mandira são unânimes em afirmar que a Resex transformou positivamente as condições de trabalho das famílias locais.

“o projeto, ele é de desenvolvimento sustentável. Mas acontece que o nosso povo, caiçara, quilombola, a gente já fazia isso antes dessa lei de desenvolvimento sustentável. Acho que da própria natureza do negro, que aprendeu com os índios, já fazia isso. Depois veio essa palavra difícil, sustentabilidade. A reserva pra nós é pra reservar um espaço que é nosso, e que estava sendo invadido e destruído, mas a gente já preservava antes” (Chico [Mandira]).

Figura 12: Registros da rotina de trabalho dos moradores do Mandira *na maré*.

O sucesso dos projetos de manejo e cooperativismo ligados ao Mandira no cenário das políticas de desenvolvimento sustentável foi evidenciado pela inclusão do “Projeto de ordenamento da exploração de ostra do mangue do estuário de Cananéia” entre os vencedores do Prêmio Iniciativa Equatorial 2002, concedido pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Como aponta o relato de Chico, o prêmio é percebido pelos *mandiranos* como um dos marcos do reconhecimento das *conquistas* angariadas pelo grupo:

“2002 foi um ano muito marcante pra comunidade. Fomos reconhecidos com comunidade quilombola, foi também o ano que foi criada a Resex e eu fui o primeiro mandirano a sair do país, pra receber esse prêmio. O nosso projeto foi selecionado como um dos melhores projetos de desenvolvimento sustentável, fomos nós e um projeto da Amazônia, aqui do Brasil. E eu fui lá pra Johannesburgo, lá pra África do Sul, pra receber esse prêmio. Foi muito gratificante, não só pelo prêmio, mas pelo reconhecimento do nosso trabalho, por ser valorizado lá fora, uma coisa que a gente que tá aqui, vinte quatro horas, nessa rotina, não valoriza. Então é uma coisa que fortaleceu muito a nossa comunidade [...]

Conseguimos trazer pra cá muita coisa, a cooperativa, depois que trouxemos a capacitação, pra poder tocar a cooperativa, e meus filhos puderam assumir, deu muito certo. Tem os cursos, os projetos, de bijuteria, artesanato, as máquinas de costura. Então foi muita coisa que a comunidade conquistou. De 93 pra cá a vida aqui melhorou muito.” (Chico [Mandira]).

Outro aspecto relevante da repercussão positiva dos *projetos* no Mandira é o crescente interesse de turistas e grupos escolares em visitar e conhecer o bairro e o cotidiano dos moradores locais. Nos últimos anos, moradores da comunidade têm se organizado em torno de um *grupo de turismo* bastante ativo, que coordena a recepção e o roteiro de atividades dos grupos visitantes, cada vez mais frequentes.

A partir dessas mudanças e da ampla repercussão positiva dos diferentes projetos implementados no Mandira – a instalação dos viveiros, a constituição da organização comunitária e cooperativa e a criação da Resex –, os moradores locais também ressignificaram suas percepções sobre a prática extrativista, valorando-a de forma positiva a partir de suas transformações.

“A gente não queria aparecer como tirador de ostra porque era considerado miserável, aí então criando a corporativa passamos a valorizar nosso produto [...] Então isso trouxe, além da autoestima, [...] uma valorização do trabalho, e o povo de fora via nosso trabalho como uma coisa que podia dar certo, tinha que ser valorizado” (Chico [Mandira]).

É interessante notar, ainda, que o trabalho na *maré* também reconstituiu, sob um cenário atualizado, alguns dos valores e significados que haviam sido ameaçados pela desterritorialização da comunidade: a *liberdade* de cada extrativista para trabalhar e para apropriar-se do ambiente estuarino, selecionando os melhores locais para extrair os recursos do estuário e instalar seus viveiros, são aspectos que assemelham as formas de uso desse espaço àqueles característicos da apropriação das terras *comuns*, praticados antes da venda do sítio Mandira. Por meio de tais aproximações de sentido, o modo como os *mandiranos* descrevem e valoram suas atividades na *maré*, atualmente, também permite atualizar alguns dos aspectos recorrentes nas narrativas sobre a *boa vida* característica do *antes tempo* – principalmente a *liberdade* e a autonomia dos agentes sobre seu trabalho, quando comparada com o período de *cativeiro* em que dependiam diretamente das condições impostas pelos *atravessadores*: “*hoje você não tem patrão, você tem o viveiro que é seu, você vai pro mangue, tira o quanto você precisa e volta, a hora que quer. Quem dita nosso ritmo é a lua, é a maré*”.

3.5 – Ex-Colônia: a chegada da *fazenda* e a *grilagem* dos sítios

Diferente da maioria das localidades da porção continental de Cananéia, no bairro da Ex-Colônia os moradores não foram diretamente cerceados em suas práticas cotidianas pela atuação dos *florestais* e pelos regramentos do *meio-ambiente*. Espalhados entre os morros e vales que circundavam a antiga estrada da colônia e o rio Itapitanguí, os sítios familiares, espalhados sobre parte das terras da extinta colônia de Cananéia, escaparam às sobreposições causadas pela implantação de unidades de conservação, que afetariam muito mais diretamente os bairros da porção meridional do município.

Por outro lado, as famílias da Ex-Colônia sofreram intensamente a expropriação de seus territórios, talvez com uma intensidade sem paralelos entre os demais *bairros* de Cananéia. A partir da década de 1960, as famílias de antigos colonos e descendentes de escravos libertos, ali estabelecidos desde o desmantelamento do projeto de colonização, em fins do século XIX, viram seus sítios e posses assolados pela massiva e violenta chegada dos *tubarões* – expressão utilizada para designar os intermediários encarregados de obterem suas terras, por meio de negociações ou, caso necessário, pela expulsão das famílias.

No caso da Ex-Colônia, o acesso de investidores e grileiros de terra ao bairro foi bastante facilitado pela chegada da rodovia Régis Bittencourt até o município de Jacupiranga, separado dali por poucos quilômetros através de duas estradas – a estrada do Canha e o antigo “caminho do Peabiru”⁸⁷. Com o acesso desde o planalto, em poucos anos quase todos os sítios do bairro foram apropriados pela ação dos *tubarões*, e unificados em uma vasta propriedade – a *fazenda de gado*, ou “fazenda Unitas”, que passou a ocupar uma área de cerca de mil alqueires⁸⁸.

O registro cartorial da *fazenda*, levantado pela equipe do ITESP durante a realização dos estudos de reconhecimento da Ex-Colônia como comunidade remanescentes de quilombo,

⁸⁷ Em Cananéia, o “caminho do Peabiru” designa a estrada construída sobre um ramal local dos caminhos indígenas abertos no período pré-colombiano, que ligam o litoral ao interior do continente. O trecho que liga Cananéia a Jacupiranga, com cerca de 30 quilômetros de extensão, foi uma das primeiras estradas abertas pela colonização portuguesa, ainda no século XVI.

⁸⁸ Segundo as informações constantes na matrícula 2.739, do Registro de Imóveis de Cananéia, a fazenda é de propriedade da empresa Unitas Agrícola Ltda., desde 1986. A matrícula indica também que a compra dos sítios que foram unificados pela *fazenda* foi efetuada por outra empresa (Transporte Cean Ltda.), que tinha como seu representante Calixto Massari – personagem recordado como primeiro proprietário da *fazenda*.

mostra que dezessete sítios foram aglutinados na formação da atual propriedade⁸⁹. Às antigas famílias, a permanência só se tornou possível na condição de arrendatários ou prestadores de *serviço* da fazenda; na maior parte dos casos, contudo, os antigos sitiantes abandonaram as terras, rumo a outros bairros ou áreas urbanas.

Assim, das vastas extensões de terra antes ocupadas pelos antigos moradores, o bairro da Ex-Colônia se reduziu atualmente a algumas poucas casas, concentradas no sítio Carrapatinho. Até décadas atrás, as terras desse sítio estavam integralmente sob posse de um dos descendentes da família de origem inglesa (“*os Davies*”) chegada à região ainda na época da Colônia de Cananéia. Nos anos seguintes ao estabelecimento da *fazenda*, que se deu na década de 1960, pequenos *lotes* do sítio Carrapatinho foram negociados e eventualmente adquiridos por algumas famílias oriundas de sítios vizinhos, que haviam perdido suas terras para os *tubarões*. O bairro encontra-se inteiramente cercado pelas pastagens da grande *fazenda*, o que exclui qualquer possibilidade das famílias locais fazerem uso do seu antigo território. A única exceção é uma pequena área remanescentes do sítio Carrapato, a cerca de duas horas de caminhada do atual bairro, mantida sob posse da família Galdino e cuidada por um de seus *herdeiros*.

⁸⁹ Dentre os sítios e respectivos posseiros arrolados na matrícula da fazenda, pelo menos oito remetem a ascendentes diretos dos atuais moradores da Ex-Colônia. O relatório de reconhecimento do território da Ex-Colônia, redigido por Patricia Scalli (ITESP, 2015) fornece uma genealogia aprofundada que permite estipular ainda outras conexões familiares com os antigos sítios aglutinados pela fazenda.

Figura 13: Planta de reconhecimento do território da Ex-Colônia (ITESP, 2015) mostra, em amarelo, o território tomado pela *fazenda*. Em rosa, as terras do sítio Carrapatinho, para onde convergiram as famílias que permaneceram no bairro.

Figura 14: Detalhe da planta do ITESP (2015) com informações sobre a ocupação do território; imagem aérea do sítio Carrapatinho.

Entre os moradores que permaneceram no bairro, encontram-se descendentes de famílias de antigos escravos, oriundos de sítios situados *nas águas de Cananéia* – como os Galdino, do sítio Carrapato; e os Colaço, do sítio Pedra Mole – e outros vindos de localidades *nas águas de Jacupiranga* – tais como os descendentes da família Frutuoso, do sítio Quilombo; e da família Fabião, do sítio Quilombo Grande –, além de famílias de *herdeiros dos ingleses* da antiga colônia⁹⁰. Os matrimônios que envolveram estas diferentes famílias, desde o início do século passado, estabeleceram entre elas uma ampla teia de parentesco, reconhecida no bairro (“*aqui é todo mundo primo*”) e além de seus limites, nas localidades urbanas e rurais do entorno para onde migraram inúmeros *parentes* após a chegada da *fazenda*.

As narrativas e memórias dos conhecedores das *histórias dos antigos* é bastante reveladora dos processos de tomada destes sítios familiares da ex-Colônia pelos *tubarões*. É comum ouvir dos narradores *mais velhos* a referência aos nomes dos antigos sítios de origem de suas famílias (“*eu nasci na Pedra Mole*”; “*minha família é lá do Quilombo Grande*”). Seja através da venda por *parentes* ou sob a forma de coerções e ameaças, a expropriação dos sítios é narrada como uma ruptura incontornável com as práticas do *antes tempo*, desestruturando as formas tradicionais de apossamento e os direitos dos *herdeiros*.

Uma antiga moradora do sítio Carrapato, com 78 anos de idade e hoje residente no distrito urbano do Itapitangui (a cerca de quinze quilômetros das antigas terras familiares), recorda o processo de expulsão das famílias do bairro da Ex-Colônia, que levou a família de seus pais a peregrinarem por diversas localidades ao longo das décadas seguintes:

“Aí começou a grilagem de terra. Eles não procuravam acordo, só chegavam, falavam que estava comprado, e ninguém tinha dinheiro pra recurso. Vinha gente procurador, e ninguém tinha estudo [...]. Esse aí que está agora [encarregado da fazenda] já é o segundo, o primeiro eu já não lembro o nome. Sei que veio um procurador e comprou, comprou o sítio Santo Antônio, que divisa com o bananal do japonês, e foi grilando, iam passando cerca e tirando o povo. Até hoje está aí, cercado, passado tudo onde era terra de quilombo. Tivemos que sair, ninguém pegou dinheiro nem nada”.

O processo de expropriação não se restringiu às terras localizadas dentro dos limites de Cananéia. As famílias que ocupavam sítios *nas águas de Jacupiranga*, como na localidade

⁹⁰ Ver Apêndice B.

conhecida por Quilombo Grande, também tiveram experiências semelhantes. Após a expropriação do sítio, uma família teve de recorrer ao *serviço* na nova fazenda para permanecer na região. Atualmente vivendo em um pequeno lote no sítio Carrapatinho, uma idosa moradora recapitula suas memórias sobre a abertura da *fazenda* e a tomada dos *sítios*:

“Ali onde eu vivia era chamado Quilombo Grande, lá pras bandas do [rio] Canha. Meus pais também, eram do Quilombo. Quando eu era nova era tudo sítio do pessoal, aí abriu a fazenda. Primeiro era um bananal, depois virou só pasto. Eu não sei bem como foi essa venda, acho que meu pai não vendeu a parte dele, mas quem tratou disso foram os mais velhos. Não recebi nada de herança, então, não sei de papel nem nada desse tempo aí. Aí os irmãos, os primos, foram cada um pra um canto. Ficamos sem lugar pra morar. A sorte é que eu era já casada e meu marido e eu ficamos trabalhando na fazenda, todos os meus filhos nasceram e se criaram ali. Aí meu genro comprou esse pedaço [no sítio Carrapatinho], meu marido na época fez negócio com ele e viemos morar aqui, assim, por uma segurança.”

Aos sessenta anos de idade, uma membro da família Galdino também pertence à geração de moradores da Ex-Colônia que experimentaram o desapossamento territorial das famílias locais. Nascido no sítio Pedra Mole e criado no sítio Carrapato, onde ainda mantém uma pequena área de lavoura, hoje também mora em um pequeno *lote* comprado por seu pai no Carrapatinho. Como muitos outros jovens à época da *chegada da fazenda*, se recorda do massivo recrutamento dos moradores dos sítios pelos novos *patrões*, e dos movimentos da família no período:

“Essa fazenda no começo, era de se ver, vinha caminhão de nortista trabalhar aí. Meu pai trabalhava lá. Ficou lá, até eu ter 12 anos. Aí mudamos pro fundão, onde morava meu avô, que ele andou um tempo lá pra área dos Cândidos. Bem pra lá detrás desse morro, longe, era difícil de chegar. Aí foram pro Carrapato. E essas gentes todas aí dos sítios veio, trabalhava na fazenda, que chegou e abafou eles todos”.

Com noventa e dois anos de idade, o mais velho membro da família Davies (os *ingleses* que remanesceram da antiga colônia) ainda permanece nas terras do sítio Carrapatinho, juntamente com sua esposa, que é oriunda da família Galdino e criada no sítio Carrapato. As terras originalmente recebidas pelos Davies à época da Colônia de Cananéia eram conhecidas como sítio Santo Antônio (estendendo-se até a divisa com o “*bananal do japonês*”), mas também foram tomadas pela *fazenda*. Esse personagem *fez posse* sobre as

terras do Carrapatinho, onde foi criado por seus tios. Sua narrativa sobre a expropriação do sítio Santo Antônio, bastante detalhada, permite restituir os estratagemas utilizados pelos *tubarões* para arrecadarem as terras da futura *fazenda* junto às famílias locais.

“A fazenda tem muito pedaço de terra que foi grilado [...]. Eu era herdeiro desse sítio, não fiz questão [na justiça] porque não adianta a gente fraco entrar com questão com gente rica. Isso era da minha avó. Eu não vendi nada. Meus primos que ficaram em cima do terreno, eram em quatro. Cada um entrou em 12 alqueires. E plantaram banana, pagando Incra de 12 alqueires. E o terreno é de 120 alqueires. Aí venderam. O tubarão começou, eu quero comprar [...]. Não vendemos. Aí, o que o tubarão fez? Arrendou os bananais deles, 48 alqueires de terra [...]. Aí o administrador que governava a fazenda [...] pagou dois, três meses direito o arrendatário e do outro mês em diante breçou. Não pagava mais e não tratava de dar a banana também. Aí os meus primos, dois ainda são vivos, eles vinham aqui e diziam, nós estamos ruim. A gente arrendou o bananal [...], ele pagou até mês passado, agora não está pagando mais. Estamos ficando sem o que comer, sem meio de se mexer, o mato tá consumindo a banana. Ele quer comprar o terreno, nós vamos vender. [...] Passou um mês, o patrão dele já mandou o filho pro cartório pra fazer a documentação do terreno. Eles venderam a propriedade deles. Mas o terreno era 120 alqueires. Deram 70 alqueires! A minha parte, o que era meu, dos meus parentes, ficou tudo pra eles, ficaram com 70 alqueires de graça”.

O relato permite perceber como as terras de herança dos Davies no sítio Santo Antônio foram perdidas a partir de uma combinação de estratégias utilizadas pelos *tubarões*, envolvendo: o distrato de um acordo de arrendamento proposto sobre as terras da família, que deixou os herdeiros em dificuldades financeiras e necessitados de *fazer negócio* e vender precariamente as terras antes arrendadas; além da posterior *grilagem*, que apropriou indevidamente 70 alqueires de área que não haviam sido negociadas pelos herdeiros.

Se neste episódio o narrador relata ter considerado inútil recorrer à intermediação judicial, ao dar por certo que não conseguiria obter *justiça* frente à aos interesses da *gente rica*, o *caminho do fórum* se fez necessário quando os intermediários de Calixto Massari, o primeiro proprietário da *fazenda*, passaram a assediar também a sua posse no sítio Carrapatinho.

“Aí entrou Calixto Massari com o administrador, caíram pra cima também. E compraram, era pra fazer uma fazenda grande, ia comprando e tirando o pessoal. Agora, comigo ele não varou [...]

O procurador pro Calixto Massari, dizia pra mim: [...] você venda essa porcaria aí [...], senão ele vai tocar umas duas mil cabeças de gado aí, até você se enxerir e ir embora. Eu falei, isso não acontece, e fui falar com o juiz

de direito. [...] contei o caso que estavam querendo comprar meu terreno à força e eu não queria vender. Que se eu não vendesse iam por muito gado, iam encher meu rancho. O juiz disse não, isso não acontece, se você quiser vender pode vender, mas se não quiser pode não vender e ficar lá no seu terreno. Eles podem comprar tudo, mas eles abrem a divisa e fazem cerca, sem entrar criação na sua propriedade. Pode ficar no seu terreno, não se espante por isso. Aí vim, comecei a proclamar, venham pra cá, entrem à força pra cá. contei do recado, ninguém mais mexeu comigo”.

Frentes às ameaças do administrador da fazenda de *tocar o gado* sobre seu terreno, a estratégia de buscar a intervenção judicial surtiu o efeito desejado, visto que, munido do *recado* do juiz de direito e proclamando-o no bairro, ele conseguiu amenizar as ameaças feitas pelos *tubarões* e resguardar a posse do sítio Carrapatinho. Foi justamente ali que se configurou o atual bairro de Ex-Colônia, a partir da chegada de outras famílias das cercanias destituídas de seus sítios.

Não obstante, para os grupos familiares que convergiram para o sítio Carrapatinho após a *chegada da fazenda*, as condições características do *antes tempo*, dos modos de vida relativamente autônomos baseados nos roçados, já não era mais possível. Circunscritos a pequenos quintais, restava aos moradores buscarem alternativas de trabalho – como empregados registrados ou *por empreita* – em outras propriedades da região, ou mesmo na cidade de Cananéia. A *fazenda* e o *bananal* do *japonês*, distante cerca de dois quilômetros do sítio Carrapatinho pela estrada, seguem como as principais alternativas de assalariamento para os homens da ex-Colônia. O serviço no *bananal* é bem avaliado, em vista da reputação, compartilhada pelos moradores, de que *o japonês é um bom patrão*. Até o presente, quatro famílias oriundas da ex-Colônia residem em casas dentro do *bananal*, enquanto uma família vive nas terras da *fazenda*, devido ao *serviço* dos homens nessas propriedades. Muitos dos mais jovens e algumas mulheres também saem, periodicamente, em busca de oportunidades de trabalho nas áreas urbanas ou em sítios mais distantes.

Assim, reduzido a uma dezena de casas concentradas em uma pequena área do antigo território, após a chegada da *fazenda*, a ex-Colônia passou a se configurar principalmente como um *local de morada* ou de *retiro* para famílias que, peregrinando entre oportunidades de serviço nas cercanias ou em áreas mais distantes, transitam ativamente entre períodos dentro e fora do bairro, frente à impossibilidade de manutenção de um modo de vida no qual *tudo vinha da terra* e da autonomia produtiva das famílias nos sítios.

3.6 – Parcerias e mediações: dos bairros às comunidades

No âmbito dos processos descritos ao longo deste capítulo, os moradores dos bairros da porção continental de Cananéia vivenciam uma série de experiências de expropriação territorial e cerceamento de sua *liberdade para trabalhar* que, sendo partilhadas por grupos de parentesco e vizinhança, estabelecem as condições para a modulação local de demandas por *direitos*. Temos sugerido, ao longo deste trabalho, que a noção contemporânea de *comunidade*, auto-referenciada e agenciada publicamente a partir de uma matriz étnica, ganha sentido para estes grupos sociais justamente no curso das transformações históricas que buscamos descrever acima.

É importante sublinhar, uma vez mais, que abordar as *comunidades* como uma configuração social e política contemporânea não implica desconsiderar a existência, historicamente constituída, de múltiplos laços – de parentesco, vizinhança, afinidade, solidariedade, enfim, vínculos afetivos e também agonísticos – estabelecidos e reconhecidos entre e através dos grupos sociais aqui considerados. Ao contrário: quando os interlocutores em campo empregam a noção de *comunidade*, usualmente o fazem alicerçando esta rede reconhecida e compartilhada de vínculos, mais ou menos estáveis, a uma dimensão propriamente política de auto-representação coletiva.

As narrativas locais revelam como as transformações históricas implicaram na interrupção dos modos de produção e reprodução social arquitetados no *antes tempo*, e também em processos violentos de desterritorialização de famílias e bairros. É na vivência destes processos, percebidos como experiências compartilhadas de desrespeito e *injustiça*, que se dão as condições propícias para que demandas coletivas por reconhecimento sejam configuradas localmente. Como sugere Axel Honneth,

trata-se do processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento (Honneth, 2003:257).

Assim, torna-se importante examinar também de que modo – e em que medida – estes grupos lograram elaborar tais experiências locais e inscrevê-las, a partir do agenciamento da

noção de *comunidade*, em formas de representação e reivindicação por direitos reconhecíveis e eficazes perante o Estado, o direito e suas categorias.

Nos termos evidenciados pelas próprias narrativas locais, os embates contemporâneos por direitos, assumidos pelos grupos no cenário das políticas de reconhecimento, é mediado pela atuação de um conjunto de *parceiros*: grupos religiosos, políticos locais, representantes de entidades governamentais e não governamentais. Na passagem entre os sentidos locais adquiridos pelas experiências de desrespeito e sua representação pública, enquanto uma “forma movimento” (Rosa, 2009)⁹¹ que torna os embates por direitos reconhecíveis pelas categorias legais, estes *parceiros* desempenham as agências e mediações que permitem modular as demandas locais, a partir de um grau mínimo ou suficiente de “*produção de consenso* em torno de certos modos de postular as diferenças” (Montero et al., 2012:171), organizando, assim, pautas mais generalizadas de *luta*, discerníveis pela lógica que governa as categorias do direito e as políticas públicas.

Nosso intuito, neste momento do trabalho, não é inventariar toda a gama de *parceiros* que conformam aquilo que poderíamos definir como o campo de mediação das demandas por direitos das *comunidades* da porção continental de Cananéia. Antes, propomos nos concentrar em reconstituir um encadeamento específico de agências que, a nosso ver, está na própria base da configuração contemporânea assumida por estes grupos enquanto *comunidades* reivindicantes de identidades específicas. Referimo-nos aqui, às mediações operadas por agentes da Igreja Católica e de entidades daí desdobradas, cuja atuação em bairros rurais de toda a região do Vale do Ribeira foi de fundamental importância para configurar as experiências locais de demanda por *justiça* nos termos mais gerais de uma *luta* pelo reconhecimento de *comunidades quilombolas* e seus *territórios* coletivos.

Ao nos propormos seguir algumas pistas sobre as relações destes agentes junto aos grupos pesquisados, buscamos angariar elementos para elucidar as elaborações da *questão quilombola* entre as *comunidades* da porção continental de Cananéia. Ao mesmo tempo, por meio dos diferentes significados atribuídos, em cada *comunidade*, a esta categoria identitária e

⁹¹ Marcelo Rosa, sugestivamente, desenvolve a noção de forma movimento, no contexto das reivindicações camponesas por reforma agrária, para tratar das “formas e ações que têm sido utilizadas para se iniciar processos específicos de conflito de grupos rurais com o Estado” (Rosa, 2009:96). Do mesmo modo que ocorre para os grupos que se atuodefinem como *sem terra*, parece-nos possível pensar também em outras “formas movimento”, específicas a identidades que possuem correspondência em categorias legais de reconhecimento: quilombolas, tradicionais etc.

às suas implicações para os *direitos* dos grupos e famílias locais, teremos condições de propor algumas reflexões sobre a eficácia e os limites das agências de mediação em operar uma “convergência de horizontes simbólicos” (Montero, 2006b:53) neste contexto etnográfico.

3.6.1 – Agências político-religiosas: o MOAB e a EAACONE

A atuação de “setores progressistas” da Igreja Católica na configuração de formas de organização e resistência de camponeses e trabalhadores, em diferentes contextos rurais no Brasil, é um fato conhecido e destacado na literatura sobre movimentos sociais. Desde o engajamento de alguns padres e religiosos em cenários de conflitos no campo, a partir da década de 1960, a atuação militante da Igreja ganhou contornos institucionais em algumas regiões, com as Pastorais da Terra e as Comunidades Eclesiais de Base, formatando redes de articulação religiosa e política em diversas paróquias e dioceses. Neide Esterci, discorrendo sobre o papel desempenhado por estes agentes na fronteira amazônica, afirma que:

o engajamento nos conflitos de terra na Amazônia [...] foi pivô de uma articulação entre agentes da Igreja Católica da região, que repercutiu nos órgãos superiores da própria Igreja Católica no Brasil e ultrapassou as fronteiras regionais, levando a desdobramentos políticos importantes com a criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em 1975 (Esterci, 2009:224).

Para a autora, a forte penetração da Teologia da Libertação na atividade missionária cristã, atuando em cenários de conflito fundiários, desenhou metáforas que permitiram a aproximação dos religiosos aos problemas enfrentados por pequenos posseiros, em face do avanço de grandes frentes econômicas sobre seus territórios: “as famílias de pequenos produtores [...] ameaçados por empregados armados dos novos latifundiários, pareciam a personificação do ‘povo de Deus’, em busca da ‘terra prometida’” (ibid.:227).

Esse modelo de agência religiosa, constituindo *parcerias* com pequenos posseiros, agricultores e trabalhadores, se verificou diversos cenários de conflitos fundiários no campo brasileiro. A capacidade destes agentes em replicarem um dado modelo organizacional, a um só tempo religioso e militante, nestes múltiplos contextos, de certo modo confirma que a

generalização simbólica das diferenças opera como um predicado central do cristianismo, algo que Montero já havia aferido no contexto das catequeses indígenas:

Como religião potencialmente universal, o cristianismo está imbuído de um horizonte simbólico que supõe uma igualdade estrutural entre sujeitos sociais diversos por natureza e a capacidade de garantir a inclusão social e a inteligibilidade simbólica de todo tipo de diversidade (Montero, 2006b:55).

No contexto das alianças operadas entre agentes religiosos e grupos sociais do meio rural em situação de conflito, tal universalização teve na noção de *comunidade* um de seus mais importantes fundamentos. Como destacam Cefaï et al. (2011), nestas interações, o emprego do termo aglutina um conjunto de dimensões da sociabilidade camponesa – a comunhão religiosa, os laços de parentesco e vizinhança, as solidariedades articuladas em contextos do conflito – enquanto ferramentas para a mobilização de uma agência propriamente política, dada não apenas no plano local, mas em articulação com categorias mais generalizantes. Segundo estes autores, a ideia de comunidade

esteve no coração das práticas radicais da *teologia da libertação*, deste retorno da *Igreja dos pobres*, pela geração de padres de Leonardo Boff e Dom Helder Câmara. A associação de referência foi, até meados dos anos 1990, a Comunidade Eclesial de Base: ao mesmo tempo assembleia dos fiéis se reunindo para ler a Bíblia, discutir sobre a fé e celebrar os ritos, duplicando a forma da paróquia; e reagrupamento militante, ligado em rede às outras CEBs pela logística da Igreja, mobilizando-se para a gestão dos negócios locais, mas também na ocasião da Constituição de 1988 para articular grandes movimentos nacionais [...]. Ela é uma unidade vivida e praticada da ação coletiva, frequentemente inscrita no território e na população, às vezes portadora de uma forte conotação mística – ‘povo da revolução’ ou ‘povo de Deus’ –, quase sempre ligada a tarefas de resolução das carências sociais (Cefaï et al., 2011:23-4).

A forte penetração deste modelo de agência religiosa nos cenários rurais também se verificou no Vale do Ribeira, região eivada de conflitos fundiários. Analisando as recentes mobilizações identitárias do campesinato da região a partir da constituição de redes sociais, Paoliello sublinha a centralidade assumida pelas redes religiosas,

pelo papel exercido pela Pastoral e pela CEB na construção do Moab, e deste no desenvolvimento de seu trabalho político, mediante a promoção organizada

e confluyente das identidades de gênero, étnica e camponesa (Paoliello, 2009:241).

É interessante observar com maior detalhamento os encadeamentos que conectam os agentes elencados por Paoliello na passagem acima. Antes de mais nada, parece-nos possível discernir a mediação operada pelos agentes religiosos no Vale do Ribeira em dois registros distintos.

Primeiro, verifica-se a atuação relativamente isolada de agentes que conciliavam a atividade pastoral com a defesa das causas de grupos sociais específicos, em determinadas regiões. O *trabalho* do padre João Trinta, durante seu período na paróquia de Cananéia, pode ser pensado nesta chave. Como observamos nas narrativas sobre o bairro do Santa Maria, Padre João é reportado como importante *parceiro* e articulador das primeiras formas de organização e resistência dos moradores frente aos processos de grilagem que assolavam a população rural local. Através da produção de uma farta quantidade de relatos e documentos sobre a situação fundiária do bairros de Cananéia, da intervenção junto a autoridades judiciais e governamentais, no intuito de defender os sítios familiares (“*era uma autoridade*”; “*ele era também uma justiça*”), e também da promoção de formas incipientes de *organização* comunitária e política (“*além de fazer serviço como padre, fazia serviço como comunitário*”), para vindicar *direitos* e impor *resistências* às ameaças dos *grileiros*, a atuação *corajosa* do padre João Trinta, como *parceiro* das famílias dos bairros rurais, é vivamente rememorada em algumas narrativas.

Mas, além das iniciativas pessoais em localidades específicas, a agência religiosa na formatação das *comunidades* do Vale do Ribeira ganhou contornos mais sistemáticos e articulados, a partir da atividade de um grupo de religiosas da Congregação das Irmãs de Jesus do Bom Pastor, que chegam à cidade de Eldorado em 1986.

A atuação das *pastorinhas* nos bairros rurais de Eldorado seguia muitos dos predicados ligados às Comunidades Eclesiais de Base⁹²: as visitas periódicas às comunidades conciliavam leituras e reflexões de textos bíblicos com a discussão dos *problemas* vividos pelas famílias locais.

⁹² Em uma conversa que tive com a advogada Sueli Berlanga, que compunha o grupo de religiosas que chegou a Eldorado em 1986 e ainda é uma personagem central na interlocução com as *comunidades* locais, ela me afirmou que “*não se pode dizer que eram realmente comunidades eclesiais de base, mas tinha sinais, tinha semelhanças*”.

Naquele momento – o final da década de 1980 –, nos bairros à margem do Ribeira, além dos problemas ocasionados pelos *grileiros* e pelo *meio-ambiente*, a questão mais urgente para os moradores era a notícia sobre a iminente construção de quatro barragens ao longo do curso do rio Ribeira de Iguape, pela Companhia Brasileira de Alumínio (CBA)⁹³. O projeto previa a inundação de mais de 50 mil hectares e a remoção de pelo menos mil famílias residentes ao longo do curso do rio (Stucchi et al., 2000:112; Carril, 1995:130-1). Os impactos ambientais do projeto, contudo, afetariam todo o curso do Ribeira até o estuário, principalmente por conta dos depósitos de chumbo e metais pesados encontrados nos sedimentos do rio, oriundos de décadas de atividade mineradora na alta porção do Vale do Ribeira, que poderiam ser reativados com o represamento (cf. Pinto, 2014:100). Tal questão tornava-se premente para os moradores da região, uma vez que a concretização do projeto resultaria na virtual extinção e remoção de dezenas de bairros rurais da baixada do Ribeira.

Alertadas pelos moradores locais, as irmãs buscaram angariar informações e estabelecer uma rede de comunicação e conscientização sobre o projeto de construção das barragens. Ao longo dos anos seguintes, o trabalho pastoral alcançou diversos bairros do município por meio de lideranças locais mobilizadas em torno da Igreja. As *pastorinhas* colaboraram decisivamente na articulação destes grupos e lideranças, tendo como ponto de partida e objetivo comum a oposição às barragens, inclusive estabelecendo alianças tácitas com movimentos e entidades ambientalistas, a partir da premissa da defesa do “*meio-ambiente com gente*”. Com o auxílio da Diocese de Registro, por meio de sua Pastoral da Terra, e tendo inicialmente as irmãs Sueli Berlanga e Ângela Biagioni à frente, a organização político-religiosa das *comunidades* levou à criação do Movimento dos Ameaçados por Barragens do Vale do Ribeira – o MOAB – em 1991.

Ao longo dos anos seguintes, e através da agência ecumênica das religiosas, agregando os estudos bíblicos e a pauta comum de resistência às barragens, o movimento conseguiu agregar à sua mobilização uma série de outras *comunidades* de municípios vizinhos e da baixada do Ribeira.

⁹³ Os planos e estudos de viabilidade sobre o potencial hidrelétrico do rio haviam sido realizados no final da década de 1970, pela Companhia de Energia do Estado de São Paulo (CESP). Alguns anos mais tarde, a Companhia Brasileira de Alumínio (CBA), ligada ao grupo empresarial Votorantim, assumiu o projeto para a construção da Usina Hidrelétrica Tijuco Alto, na região do alto Ribeira, visando abastecer suas usinas na região de Apiaí. No entanto, até o presente a instalação das barragens vem sendo protelada, graças tanto à atuação militante e judicial de movimentos sociais e ambientalistas, por um lado, quanto ao não cumprimento das condicionantes socioambientais necessárias à obtenção de licenças para o empreendimento.

Juntamente com as primeiras manifestações públicas nas cidades da região, e com o crescimento das fileiras de participantes do movimento, o MOAB buscava na interlocução com outros atores (advogados, pesquisadores, ambientalistas, técnicos, militantes de outros grupos de atingidos por barragens, entre outros) possíveis estratégias que garantissem a permanência das *comunidades* em seus territórios. No curso destes diálogos, uma advogada alertou as lideranças do MOAB sobre os direitos previstos às comunidades remanescentes de quilombos na Constituição Federal de 1988 – mais precisamente, no Artigo 68 do ADCT. Sueli Berlanga, advogada e uma das *pastorinhas* que, desde o início, participou da formulação do MOAB, descreveu como o movimento, pouco a pouco, elaborou a possibilidade de emprego do dispositivo constitucional no contexto dos bairros rurais da Baixada do Ribeira. De um assunto relativamente desconhecido, a temática dos quilombos ganhou relevância a partir do alerta feito pela advogada Michael Mary Nolan à equipe do MOAB acerca do dispositivo constitucional. Afinal, muitas das comunidades ameaçadas pelas barragens compartilhavam características comuns: eram “*posseiras e negras*”, com claros vínculos com um passado de escravidão, e conviviam com problemas fundiários, como “*conflitos de terras e em muitos casos expulsão de famílias*”.

Assim, os primeiros investimentos na direção do reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombo no Vale do Ribeira partem desta articulação do MOAB. Nesse momento inicial, a estratégia de buscar a titulação das terras por meio do dispositivo constitucional era pensada como uma garantia às famílias posseiras – senão de permanência, ao menos de indenização no caso das barragens virem a se concretizar (cf. Pinto, 2014:12). Sueli Berlanga recorda ainda que, inicialmente, o Artigo 68 foi discutido junto às comunidades sobretudo “*como um empecilho para as barragens*”. Com efeito, esta percepção se coaduna com a narrativa trazida no livro que celebra os 25 anos do MOAB, de autoria de Maria Aparecida Pinto. Segundo a obra,

a ameaça de construção de barragens no Rio Ribeira de Iguape que inundariam diversas áreas de antigos Quilombos e as restrições impostas pela criação dos Parques de conservação ambiental levou [sic] muitas dessas comunidades negras a se identificar como remanescentes de quilombos (ibid.:27).

Dava-se início, assim, a uma série de investimentos práticos e simbólicos que inscreveram definitivamente a *questão quilombola* na paisagem social do Vale do Ribeira.

Ainda na primeira metade da década de 1990, o MOAB articulou a realização de um estudo etnológico junto a quatro comunidades negras rurais, em Eldorado (Ivaporunduva e São Pedro) e Iporanga (Pilões e Praia Grande). Em Ivaporunduva e Praia Grande, com o auxílio de um topógrafo contratado para o trabalho, os moradores promoveram a autodemarcação dos territórios de cada uma das *comunidades*. Este primeiro estudo fora concebido pelo MOAB como um instrumento que permitisse questionar judicialmente o projeto das barragens. Mas a alusão ao “Artigo 68”, até então carente de regulamentação normativa, também suscitou o interesse do Ministério Público Federal, que, por sua vez, instigou órgãos governamentais do estado de São Paulo a avançar providências para o reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombo na região. Assim, em 1997, o governo do estado de São Paulo promoveu, sob a coordenação do MPF, a elaboração de um laudo antropológico (Stucchi et al., 2000) que serviu de base para a elaboração da legislação estadual própria sobre o tema⁹⁴ e para as primeiras ações de reconhecimento de territórios quilombolas no estado.

Entrementes, o MOAB também buscava estender seu raio de atuação, ampliando a rede de informação e *conscientização* sobre os *direitos quilombolas* a outras comunidades negras da região, o que levou a um crescente número de grupos que passaram a se identificar como remanescentes de quilombo. Por meio da interação promovida através das atividades do *movimento*, as *comunidades* que se integravam à demanda pelo *direito quilombola* estreitavam e estendiam suas redes de relações, configurando novos vínculos em torno de um “projeto camponês” comum, mobilizado na esfera pública (cf. Plínio dos Santos, 2014:42-62)⁹⁵.

A atuação do *movimento* se dava a partir de uma série de ações coordenadas: promoção de encontros para “análises da conjuntura” e formação política de *lideranças*;

⁹⁴ A legislação estadual paulista relativa à identificação e legitimação de posse das terras devolutas ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos é condensada na Lei 9.757/97 e no Decreto 42.839/98, e propõe dispositivos análogos aos que, alguns anos mais tarde, seriam aplicados à regulamentação do Artigo 68 na esfera federal por meio do Decreto 4.887/03 – tais como a consideração de critérios de auto-atribuição identitária e territorialidade indicados pelas comunidades; a inalienabilidade dos títulos de legitimação de posse; e a representação coletiva das comunidades, através de associações legalmente constituídas.

⁹⁵ Na proposição de Plínio dos Santos, acerca das “redes interquilombos” no Mato Grosso do Sul, o “projeto camponês” designa as aspirações destes grupos, configuradas desde o pós-abolição, tendo como mote “autonomia e o acesso à terra, a formação de famílias e o controle do processo de trabalho [...]”. Nesse sentido, terra, família e trabalho eram o ‘projeto camponês’ a ser conquistado” (ibid.:61-2). As considerações de Plínio dos Santos sobre o contexto das “redes-irmandades” das comunidades negras rurais sul-matogrossenses permitiriam ainda postular algumas analogias e comparações com a configuração do *movimento quilombola* no Vale do Ribeira, que também se apoiou em laços de parentesco previamente reconhecidos entre as comunidades de Eldorado e Iporanga para ressignificá-los e estendê-los a outras comunidades, sob a forma de um “parentesco simbólico” mobilizado pela reivindicação de *direitos* comuns aos grupos (ibid.).

curiosos sobre a história do negro, da escravidão e dos quilombos no Brasil; ações de “resgate cultural e histórico”; além da introdução de uma “liturgia afro-brasileira” nas celebrações religiosas das *comunidades*⁹⁶. A orientação que norteava tais atividades revelava a preocupação do MOAB em promover “conscientização, sensibilização e o resgate da cultura” entre os grupos rurais negros (Pinto, 2014:14-6), em um contexto no qual a *luta* pelo território preconizava a afirmação da identidade quilombola, consoante com o direito constitucional. Como descreve a obra que conta a história do MOAB:

Sempre ao iniciarem os encontros há uma reflexão bíblica, pois foi em torno da palavra de Deus que os grupos nasceram e se fortaleceram. Bíblia é o ponto comum.

Desse modo o negro foi elevando sua auto estima, [...] valorizando sua vida, construindo sua identidade (ibid.:48).

Neste percurso de passagem dos bairros rurais às *comunidades quilombolas*, mediada pela atuação do MOAB, as práticas “tradicionais” dos moradores – os modos de viver e produzir que remetiam ao *antes tempo*, seus saberes, suas festas, ritos e celebrações – foram sendo ressignificadas enquanto expressões da *cultura dos quilombos* do Vale do Ribeira, que se torna também, juntamente com os territórios, tema de interesse e engajamento do movimento: restituir às comunidades a possibilidade de praticarem e “resgatarem” aspectos de sua *cultura*, em meio às restrições territoriais e ambientais, se tornou também uma pauta da agência político-religiosa do MOAB.

No processo de “convergência de horizontes simbólicos” (Montero, 2006a:15) que caracteriza as agências de mediação, uma instituição da *cultura* local que assumiu especial relevância simbólica foi o *mutirão*: as grandes ocasiões que coadunavam o trabalho coletivo, agregando redes de parentes e vizinhos (usualmente convocados para a derrubada, roçada, colheita, ou outra atividade de grande porte envolvida no ciclo da agricultura de coivara) com a comensalidade e a festa (as refeições e o *baile* oferecidos pelo anfitrião que convoca o *mutirão*). Embora por toda a região o *mutirão* seja visto como uma prática cada vez mais rara,

⁹⁶ Essa liturgia é composta por um conjunto de cânticos, orações e oferendas comumente praticados nos encontros religiosos do MOAB e nas “missas afro”, que eventualmente são celebradas nas paróquias em ocasiões específicas. Em Cananéia, por exemplo, a primeira “missa afro” foi realizada em 2003, pelo Padre João Trinta. Tais celebrações foram descontinuadas por seu sucessor na paróquia, mas com a chegada de um novo pároco, em 2014, a “missa afro” voltou a ser celebrada na paróquia de Cananéia no Dia da Consciência Negra (20 de novembro).

ou que *se perdeu* juntamente com as roças familiares, no cada vez mais longínquo *antes tempo*, a expressão do mutirão, com seus sentidos de cooperação, ajuda mútua e partilha, é atualizada no cerne das novas mobilizações comunitárias.

Nesse novo contexto, há novos significados em jogo: o mutirão continua atrelado a trabalhos que requerem o envolvimento de grande número de pessoas; à diferença do *antes tempo*, contudo, sua convocação no presente nem sempre se vincula às demandas de uma família específica, a quem caberiam as obrigações inerentes à hospitalidade do mutirão, assim como a implicação moral de responder com sua presença em futuros mutirões convocados por outras famílias. Ao invés disso, os *mutirões* passam a ser realizados preferencialmente em atividades como a preparação de eventos ou encontros, ou na construção e manutenção de equipamentos públicos, como galpões, sedes comunitárias ou igrejas de bairro – sempre em benefício, portanto, *da comunidade*.

A sutil, porém marcante, diferença de perspectiva entre o sentido de coletividade do mutirão do *antes tempo* (um encadeamento mútuo de reciprocidades em torno de atividades pessoais ou familiares) e seu formato atualizado (a congregação comunitarista para o trabalho em torno de um objetivo comum), revela a novidade e o significado que a mediação religiosa e militante projeta sobre as *comunidades*, no curso da constituição de suas novas identidades sociais mobilizadas para a *luta* pelos seus territórios⁹⁷.

Se inicialmente a identidade quilombola fora aventada enquanto um expediente estratégico de oposição às barragens no Ribeira, esse conjunto de investimentos simbólicos e práticos articulados pelo movimento social aos poucos levam essa temática para o centro das demandas e reivindicações de um número crescente de *comunidades* por toda a região. Como

⁹⁷ Essa resignificação é bem ilustrada em uma narrativa de Chico, da comunidade de Mandira, a partir da diferenciação entre as noções de *mutirão* e *ajutório*. Diferente do *mutirão mesmo* (ou seja, o mutirão de *antes tempo*), o *ajutório* é uma congregação coletiva para determinado trabalho ou *serviço*, mas sem as implicações de sociabilidade e hospitalidade implicadas no mutirão (ou seja, a oferta das refeições e, principalmente, do *baile*):

“Faz tempo, faz uns oito para dez anos, e daí para cá ninguém mais fez mutirão, nós fazemos ajutório aqui na comunidade. A gente chama de mutirão, ‘vamos fazer mutirão’, porque a gente até já se acostumou falar mutirão. Mas na verdade é ajutório. Então a gente se junta a fazer um barraco, roçar, limpar, agora essa semana passada mesmo fizemos um mutirão, um ajutório para construir um caminho, uma trilha, fazer uma base de madeira. Então ajutório, é isso, mudou bastante, porque acaba que os nossos jovens de hoje não sabem mais o que é mutirão, mutirão mesmo eles não sabem, não conhecem, [...] esse mutirão que eles conhecem hoje, pra nós é ajutório que tinha antigamente”. (Chico [Mandira]; Museu da Pessoa, 2013a).

pontuado pela irmã Sueli Berlanga, o reconhecimento identitário e territorial das comunidades remanescentes de quilombo passa a ser percebido, do ponto de vista local, como um *direito fundamental*, o que levou a desdobramentos também na organização do nascente movimento social em curso no Vale do Ribeira: “*fomos percebendo ao longo do trabalho como era imprescindível o território, a cultura, enfim, como era preciso um trabalho mais específico com as comunidades quilombolas*”.

Assim, o trabalho iniciado pelo MOAB originou, em 1994, uma *entidade irmã*, a Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE), que deu continuidade ao trabalho de agregar novas comunidades negras da região à *luta* contra as barragens e pelo reconhecimento de seus direitos como remanescentes de quilombos. Ambas as entidades permaneceram intimamente ligadas, compartilhando um conjunto comum de agentes e militantes; mas o surgimento da EAACONE caracteriza, do ponto de vista institucional, a primazia que a *questão quilombola* ganhava entre as comunidades do Ribeira.

3.6.2 – “Descobrindo quilombos” em Cananéia

Os movimentos promovidos pelo MOAB e pela EAACONE em seu trabalho de *conscientização* de grupos negros espalhados na baixada do Ribeira alcançou Cananéia na segunda metade dos anos 1990. Mais precisamente, foi o bairro do Mandira que funcionou como porta de entrada para as primeiras discussões em torno dos direitos territoriais dos remanescentes de quilombo na porção continental do município.

Neste processo de introdução da *questão quilombola* no Mandira, o Padre João Trinta ressurge como um personagem importante: seu interesse nos temas fundiários e ambientais e suas relações com a diocese de Registro o colocaram em contato com o trabalho iniciado pelo MOAB junto às *comunidades negras e posseiras* do Vale do Ribeira. Foi através de sua intermediação que o tema chegou pela primeira vez ao conhecimento dos moradores locais.

O Mandira encontrava-se, então, plenamente imbricado nos processos de transformação de sua cadeia produtiva: o trabalho dos moradores se concentrava na área de mangue – a *maré* –, onde os novos viveiros para engorda das ostras coletadas eram implantados. Concomitantemente, as famílias locais se organizavam em torno da recém-

fundada associação de bairro, da formação da cooperativa de ostreicultores e das demandas pela implantação da reserva extrativista na porção estuarina do seu território.

Até o presente, muitos moradores se recordam jocosamente de sua reação inicial às primeiras conversas com o Padre João Trinta sobre o tema; a qualificação do grupo como uma *comunidade de preto*, à época, ainda remetia a episódios de discriminação e ao racismo enfrentado pelos *mandiranos*, principalmente em suas interações na cidade: “*naquele tempo pra nós, chamar de negro era xingamento*”.

“Era assim, e nós éramos muito tachados, assim, com uma discriminação muito forte [...]. Aí devido à questão de Ivaporunduva e das irmãs trabalharem com Ivaporunduva esse padre veio um dia e falou para nós que nós éramos comunidade quilombola, comunidade negra [...]. E o pessoal ficou muito puto da vida com ele, muito bravo mesmo, assim, porque estava chamando nós de preto, de negro [...], depois que começou a cair a ficha, do que ele estava querendo dizer para nós [...], aí o pessoal de Eldorado começou a conversar com a comunidade, ainda meio tímida” (Chico [Mandira]; Museu da Pessoa, 2013a).

Há divergências quanto à data precisa desses contatos iniciais entre as famílias do Mandira e o MOAB; os *mandiranos* situam estes eventos “*lá por 1998, 2000*”; já no trabalho sobre a história do MOAB, afirma-se que a primeira visita à comunidade ocorreu em 1996, quando os membros do movimento introduziram aos moradores locais suas pautas de mobilização e compartilharam de suas celebrações religiosas:

Visitaram as famílias, ouviram sua história, conheceram lugares onde há vestígio da escravidão, como a “Casa de Pedra”. À noite assistiram o filme sobre Zumbi, trocaram ideias sobre o negro no Brasil. Assistiram também a outros filmes: Barragem de Balbina, Missa Afro na Catedral de Registro, Manifestação contra barragens realizada em São Paulo. No dia seguinte, os membros do MOAB participaram do culto com a comunidade e fizeram palestra sobre os Quilombos e a organização do povo negro. O interesse de todos foi surpreendente. Pediram para que fossem visitá-los mais vezes porque queriam continuar estudando a história do povo negro no Brasil (Pinto, 2014:92).

Em que pese a dimensão ecumênica da atuação do MOAB, a comunhão em torno das práticas religiosas católicas certamente facilitou a interlocução do movimento com as famílias do Mandira. O bairro era então, e continua sendo, formado quase que integralmente por católicos praticantes, e mantém um calendário religioso bastante intenso. Como outras

comunidades do Vale do Ribeira, os *mandiranos* praticam uma série de cultos e celebrações ligadas ao chamado catolicismo popular (cf. Andrade e Tatto, 2013) – tais como a Via Sacra da Quaresma, o recebimento da Bandeira do Divino e a festa de Santo Antônio, padroeiro do bairro⁹⁸.

Após os primeiros contatos, o MOAB e a EAACONE logo se estabeleceram como *parceiros* importantes da associação local, e seus eventos e encontros passaram a contar com a presença assídua de *lideranças* do Mandira, que se puseram em contatos mais estreitos com moradores de outras *comunidades* do Vale do Ribeira. Na esteira das transformações da situação dos extrativistas locais, que lhes permitiram ressignificar positivamente a percepção sobre seu próprio trabalho, também os sentidos atrelados à noção de *comunidade de preto*, que era usada pejorativamente na referência ao bairro, foram reapropriados pelos *mandiranos* em uma chave distinta, de valorização da história da família e da *cultura dos antepassados*. Segundo Chico, “*de primeira foi difícil entender e até aceitar mesmo, porque a gente sempre se pensou como caiçara. Não foi simples, porque o negro...muitas vezes pela história, pelo sofrimento, muitas vezes não quer dizer que é negro*”.

Ao se incorporarem à rede de comunidades que passaram a demandar o reconhecimento como remanescentes de quilombos, por meio da articulação do MOAB e da EAACONE, as famílias do Mandira consolidavam mais uma *parceria* no processo de profunda transformação local que se iniciara anos antes, com os projetos voltados à ostreicultura. Junto ao sucesso dos projetos de desenvolvimento local, a mobilização dos *mandiranos* pelos seus direitos territoriais como remanescentes de quilombos também surtiu resultados e respostas dos órgãos de Estado nos anos seguintes.

Em 2002, a associação local solicitou e obteve da Fundação Cultural Palmares a Certidão de auto-reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Naquele mesmo ano, o ITESP elaborou e publicou Relatório Técnico Científico identificando o território do Mandira, com base na lei estadual de reconhecimento de comunidades quilombolas (ITESP, 2002). A peça técnica propôs que toda a área originalmente registrada por João Vicente Mandira fosse reconhecida como território da comunidade, orientação que

⁹⁸ Nestas duas últimas celebrações, os *mandiranos* costumam rezar o *Terço Cantado*, uma manifestação própria do bairro, em que os cânticos religiosos são entoados por um coral sob regência de um dos *capelões* da família, conhecedores de todas as intrincadas entonações das rezas. O mais prestigioso *capelão* da comunidade vive atualmente no bairro de Porto Cubatão.

serviu de base para a instrução do processo de reconhecimento do Mandira pelo INCRA⁹⁹. A Resex do Mandira também seria formalmente criada no final de 2002, abarcando a parcela de mangue e estuário do território utilizado pelos extrativistas locais.

Como já apontado anteriormente, esta sequência de eventos e conquistas trouxe ao Mandira uma considerável visibilidade, especialmente no Vale do Ribeira. Ao longo desse conjunto de transformações da paisagem territorial local, as perceptíveis melhorias nas condições de vida e de trabalho trazidas às famílias locais pela organização da *comunidade*, e seu inquestionável sucesso em auferir resultados práticos da miríade de *parcerias* e projetos, firmados pela associação local com instituições governamentais e não governamentais, conferiram ao grupo uma reputação de grande alcance, sendo vista na região como uma *comunidade que deu certo*, pelo seu grau de *união e organização*.

Assim, representantes de outros bairros de Cananéia estreitavam laços com as *lideranças* do Mandira, à medida que estas se somavam ao padre João Trinta no papel de intermediar a interlocução destes grupos com o MOAB e a EAACONE, buscando agregá-los ao *movimento* a partir de suas pautas fundiárias e ambientais comuns. Deste modo, o Mandira replicava, no âmbito de Cananéia, o papel de “centro disseminador de relações e conscientização da condição quilombola” (Plínio dos Santos, 2014:401), que fora desempenhado pelas comunidades de Eldorado e Iporanga nas articulações iniciais do *movimento* rumo a outras localidades da Baixada do Ribeira.

Entrementes, o MOAB e a EAACONE, articulados com as *comunidades* e outras entidades – como o Instituto Socioambiental (ISA) –, pressionavam o Estado por soluções para demandas prioritárias, com alguns resultados práticos, como no caso da autorização ambiental para as roças. A partir de 1997, e durante cerca de dez anos, o órgão estadual de licenciamento ambiental¹⁰⁰, em entendimento com o ITESP, passou a expedir licenças para a abertura de roças tradicionais (de até um hectare por família) nos territórios de comunidades

⁹⁹ No entanto, o reconhecimento do território do Mandira pelo INCRA, com base na legislação federal, só ocorreria em 2010, com a publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação pelo órgão federal, e ratificado pela Portaria de Reconhecimento, publicada também pelo INCRA, no ano de 2015. Somente com o cumprimento de todas estas etapas pode se iniciar o processo de efetiva regularização fundiária e titulação do território reconhecido.

¹⁰⁰ Tratava-se, então, do Departamento Estadual de Proteção dos Recursos Naturais (DPRN). Atualmente, a emissão de licenças ambientais no estado de São Paulo está a cargo da Companhia de Tecnologia de Saneamento Ambiental (CETESB).

remanescentes de quilombo, apesar da inexistência de legislação formal regulamentando o procedimento (Giacomini, 2010:186).

Neste cenário de crescente visibilidade dos direitos conquistados pelas comunidades quilombolas da região – e tendo o Mandira como principal referência local –, a mediação do MOAB e da EAACONE se estendeu para outros bairros. No ano de 2005, com a intermediação das entidades, seis comunidades de Cananéia solicitaram à FCP certidões de autoreconhecimento – entre elas, Santa Maria e Taquari¹⁰¹. Como descreve *dona* Noemia, em relação ao Taquari, seu *conhecimento* sobre o tema se originou a partir da sua participação em diversas reuniões mobilizadas pelo MOAB no Mandira e no Ariri. Em uma dessas oportunidades, fez contato com a irmã e advogada Sueli Berlanga, que estava à frente da *luta* das comunidades da região desde a década de 1980.

“Comecei a participar dessas reuniões por convite de Chiquinho [do Mandira]. A doutora Sueli queria me conhecer. [...] Ela pediu pra eu fazer uma carta, baseada na nossa história, e não muito tempo depois recebemos a certidão de reconhecimento [da FCP]. [...] Nossa história lá é bem verdadeira. Minha família é toda de descendentes de escravos. Falaram que a gente tinha muito direito, principalmente quando reconhecidos. [...]”

Ali tudo começou pelo movimento da gente. Quando fomos montar a associação o pessoal [do Santa Maria] veio participar da reunião e todo mundo estava interessado em entrar na associação de quilombo.” (Noemia [Taquari]).

No bairro de Ex-Colônia, o interesse pelo reconhecimento como remanescentes de quilombo se deu dois anos mais tarde, e foi formalizado diretamente aos órgãos fundiários – INCRA e ITESP. Maria Anita, que é uma das *lideranças* do bairro, começara a tomar conhecimento dos direitos das comunidades quilombolas durante os anos em que trabalhou na escola municipal do Mandira. A *organização* da comunidade para reivindicar a retomada de seu território original também foi intermediada pela atuação do padre João Trinta e é permeada pelo apoio da EAACONE – ainda que, no caso das famílias da Ex-Colônia, a comunhão com o *movimento* pela via das práticas religiosas seja um aspecto secundário, visto que as famílias do bairro frequentam igrejas evangélicas. Neste processo, os moradores da

¹⁰¹ As demais comunidades de Cananéia que então solicitaram e obtiveram a certidão de autoreconhecimento como remanescentes de quilombo – Ariri, Varadouro, São Paulo Bagre e Porto Cubatão – não foram abarcadas por este trabalho. Contudo, os desdobramentos e implicações das demandas por reconhecimento apresentadas pelas famílias *mandiranas* residentes no Porto Cubatão serão observados no capítulo seguinte.

Ex-Colônia buscaram também o apoio de diversas *famílias de fora* que, pelas circunstâncias da expropriação territorial, haviam deixado a localidade. Como narra Anita,

“Antes a gente não sabia que era remanescente de quilombo. A gente não tinha essa consciência. ‘Ai, é negro porque é negro. É a cor da pessoa, a origem da pessoa’[...]. E era a cultura dos quilombos, só que eles eram, mas não se reconheciam. Foi depois que eu conversei com meu vizinho, quando ele passou a contar, que nas comunidades tem isso, tem aquilo, as pessoas ajudam por ser remanescente. Por que é que nós não corríamos atrás, porque nós tínhamos o mesmo direito que os outros tinham.[...]”

[O padre João Trinta] não tinha isso: ‘Ah, você é evangélico e eu não vou lá’. Ele não tinha esse tipo de coisa. Ele ia lá, conversava, explicava, ajudava... Ele fazia tudo que podia fazer. Então ele deu essa maior força. Ele encaminhou, tudo que nós tínhamos para a advogada [irmã Sueli Berlanga, da EAACONE], depois ela foi lá falar com a comunidade. [...]

Ninguém conhecia o que é que era um quilombo. Eu sabia porque eu já participava dessas reuniões de EAACONE, então eu já escutava muito falar o que era um quilombo... Dos mais velhos ninguém sabia. [...] Daí eu marquei uma reunião com a advogada, só que a nossa comunidade estava um pouco dividida, por causa de falta de recurso, de trabalho, as pessoas foram embora para a cidade, abandonaram a cidade e o sítio, foram embora. Então tem muita gente em Jacupiranga, tem em Cajati. Em cada lugar está um pouquinho da comunidade. Está um pedacinho. Eu consegui localizar todo mundo, marcar com todo mundo. Teve mais ou menos umas quarenta pessoas na reunião, e ela veio explicou tudo direitinho. [...] Foi na primeira e a segunda vez que ela foi para falar o que era uma associação, e marcar uma terceira e quarta reunião para fazer uma chapa de associação” (Anita [Ex-Colônia]; Museu da Pessoa, 2013).

Alguns entraves com a documentação da associação de bairro da ex-Colônia, fundada em 2008, têm impedido a expedição da certidão de auto-reconhecimento da comunidade pela FCP. Mesmo assim, a equipe técnica da Fundação ITESP, coordenada pela antropóloga Patrícia Scalli, elaborou, em 2015, o Relatório Técnico Científico que identificou toda a área ocupada pela fazenda Unitas como território quilombola, dando o primeiro passo administrativo para sua futura titulação.

3.6.3 – Entre os sítios e os territórios coletivos: travessias entre direitos e identidades

Ao recapitular suas memórias da interlocução com a EAACONE na obtenção do reconhecimento das comunidades de Santa Maria e Taquari, Carlos traz à tona questões

importantes para a compreensão dos significados locais que atravessam as demandas de reconhecimento nessas *comunidades*:

“Eu trabalho com comunidade, no caso, tradicionais, indígenas, quilombolas e caiçaras. São pessoas que são muito pouco reconhecidas, o caiçara e o tradicional. O quilombola, mais, né? Porque o direito do quilombola vale mais do que o direito do tradicional. [...] O pessoal do Taquari queria fazer o reconhecimento, nós chamamos a irmã Ângela na época, veio fazer reunião. Lá tem um reconhecimento muito grande. O pessoal do Taquari foi escravo [...] Os Paula mais antigos, são das famílias tradicionais dos quilombolas. Eles chegaram aí nessas terras bem antes da colônia do Santa Maria. [...] Eles tem o reconhecimento como quilombo, se eles quiserem eles podem ter, porque os Paula e os Fundador, eles são tradicional de quilombo. Quilombo e caiçara”. (Carlos [Santa Maria]).

Em 2005, quando as famílias locais solicitaram e obtiveram as certidões de auto-reconhecimento junto à FCP, um dos resultados práticos auferidos foi a obtenção, no ano seguinte, de licenças para a abertura de roças familiares nas duas localidades, fruto da mobilização dos moradores junto aos órgãos ambientais¹⁰². No caso do Taquari, a demarcação das áreas licenciadas para queima e derrubada foi também o expediente para a reapropriação de algumas parcelas do sítio Morretes por famílias que haviam sido forçadas a deixar o território à época da chegada dos *grileiros*. À época, com a autorização ambiental, Noemia e seu esposo tiveram a oportunidade de construir uma pequena casa em uma das áreas licenciadas e, assim, reocupar uma parcela do sítio Morretes.

No entanto, como as considerações de Carlos também permitem entrever, no complexo jogo das políticas de reconhecimento, no qual as coletividades locais devem decantar suas múltiplas e entrecruzadas experiências históricas nos termos de identidades cristalizadas, nominadas e reconhecidas pelo Estado (Arruti, 2006:121-2), os trajetos percorridos pelas famílias de Santa Maria e Taquari têm suscitado, nos últimos dez anos, modulações distintas e variadas em relação aos *direitos quilombolas* e suas prerrogativas.

No caso do Taquari, os esforços empregados por *dona* Noemia para reunir os *parentes* que se estabeleceram na cidade e criar a *associação do quilombo*, no intuito de reivindicar a retomada do território apropriado pelos *grileiros*, esbarram nos diferentes significados que as

¹⁰² Coincidentemente, 2006 foi o último ano em que tais licenças foram concedidas às famílias de comunidades quilombolas no Vale do Ribeira, pois uma mudança de orientação técnica no DPRN vetou a continuidade do acordo informal entre o órgão licenciador e o ITESP para a emissão das autorizações de roças (cf. Giacomini, 2010:187).

terras do sítio assumem para parte dos *herdeiros* no presente. Noemia procurou mobilizar os *parentes* da cidade através de reuniões e da proposta da associação, visando a reivindicar o reconhecimento das terras da família e a possibilidade de retorno das famílias residentes na cidade ao território. A princípio, “*todo mundo ficou de acordo*”, mas o desenrolar das reuniões revelou posicionamentos divergentes dos *herdeiros* sobre as possibilidades de reconstituição dos sítios familiares sob a forma de um território quilombola. No entanto, ao longo dos encontros visando a formação da associação, alguns membros da família começaram a manifestar dúvidas quanto à impossibilidade de um eventual direito à venda de parcelas do território, em contraposição às prerrogativas legais do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo. Tais considerações teriam refreado a mobilização dos *herdeiros*, um grupo de mais de trinta famílias que vivem e trabalham em Cananéia, naquele momento.

Em sua narrativa, *dona* Noemia ressalta que “*o reconhecimento depende dos herdeiros*” e da sua disposição em assentir com os predicados do *direito quilombola*. Não obstante, em vista da impossibilidade de disporem da terra em situações adversas – como perante as dificuldades impostas pelo *meio-ambiente* ou em caso de problemas de saúde, que podem impor a necessidade de levantar recursos e buscar tratamentos na cidade –, muitos dos *parentes*, mesmo interessados no *reconhecimento*, declinaram do engajamento inicial na proposta da associação. Em contraposição às considerações feitas por alguns *parentes* ao longo do processo ainda inconcluso de formação da associação, Noemia articula sentidos distintos sobre a mobilização pela retomada do território: “*meu pai falava que terra não se vende. Terra é pros filhos e netos, pra quem precisa viver na terra. E eu acho também, é um tesouro que não acaba*”. Afinal, diante das incertezas características do universo urbano, é o território da comunidade que pode desempenhar o papel de *refúgio* e *retiro* para os tempos de dificuldade: “*a cidade vai ficar difícil de morar daqui pra frente. Então se [a terra] não ficar pra mim, fica pros meus filhos*”.

Com efeito, o caráter inalienável do território coletivo previsto pelo *direito quilombola* encerra a possibilidade dos *herdeiros* disporem de suas parcelas nos territórios familiares – aventada em face das incertezas criadas pelas leis ambientais para *trabalhar na terra*, da precariedade dos serviços públicos nos *bairros* rurais¹⁰³ e dos consequentes trânsitos, cada

¹⁰³ Em geral, o atendimento à saúde nas áreas rurais de Cananéia se restringe à atuação dos agentes de saúde locais; as vistas de médicos são esporádicas e pouco regulares. Em relação à educação, houve um massivo

vez mais necessários, com as áreas urbanas –, estabelecendo uma controvérsia que pode atravessar as formas assumidas pelas mobilizações comunitárias por reconhecimento. Assim, no caso do Taquari, a concepção do território como “*um tesouro que não se acaba*” concorre com outros significados, privilegiados por parte dos *parentes*, que projetam sobre a possibilidade de retomada do território uma *justiça* que incluiria também a restituição de um eventual direito à venda – reconhecidamente ambíguo, mas ainda assim atrelado à condição de *herdeiro* (Paoliello, 2009:238) entre o campesinato posseiro da região.

Um cenário análogo ao que perpassa os impasses para efetivar a *associação do quilombo* no Taquari também se verifica no Santa Maria, onde os sentidos do território, modulados pelos sítios familiares e seus direitos de herança específicos, parecem ter prevalência sobre a noção de um território *coletivo* indiscriminado – inclusive junto à família dos Paula, localmente vistos como o principal grupo familiar “*originário do quilombo*” no bairro do Santa Maria.

Tome-se, por exemplo, a narrativa de um dos *herdeiros* da família Paula que hoje vive na cidade de Cananéia. Ele saiu pela primeira vez do sítio Barranco Alto, no Santa Maria, em direção à cidade há cerca de 40 anos, já então em virtude das dificuldades impostas pelos *florestais* ao trabalho no sítio. Neste período, ainda perdurou em algumas tentativas de retornar, e mantém até hoje uma casa no Santa Maria:

“Casei com 25 anos e mais um tempo vim embora pra cá. Lá é um lugar muito bom, já vim pra cá e voltei pra lá três vezes. Às vezes aqui [na cidade] fracassava o serviço e voltava, mas lá a coisa já estava ficando ruim, já não tinha liberdade [...] A terra [do sítio Barranco Alto] foi o avô do meu pai que comprou. Sei que ele comprou em 1835. Esses terrenos não são reserva. São de herança. Ali no Santa Maria é tudo terreno de herança [...] Já vem do ritmo dos mais velhos, era tudo respeitado, mas não era loteado, assim dividido. A roça era cada um no seu, pegava um pedaço e fazia”.

Ao recordar-se das conversas sobre o reconhecimento do Santa Maria como quilombo, ele também pondera sobre as limitações colocadas pelo *direito quilombola* às possibilidades implícitas nas *terras de herança*:

fechamento massivo de escolas em bairros do continente nos últimos anos, incluindo as antigas escolas do Taquari e do bairro Palmeiras, próxima à Ex-Colônia. No Mandira e no Santa Maria, as escolas atendem o ensino fundamental I (até o 5º ano). Após este ciclo, as crianças têm que estudar em escolas do Itapitagui e do Porto Cubatão para concluírem o ensino médio, o que impele muitos jovens a se mudarem temporária ou definitivamente para estes bairros, ou para a cidade.

“Os quilombos, já tem um tempo que veio a conversa, né? Antigamente o quilombo era forte. A minha geração mais velha é dos quilombos, quilombola. Mas nem todo mundo aceitou o quilombola lá [no Santa Maria]. O quilombo tem a liberdade de fazer o que quer na terra, né? Então, se fosse como no dos antigos daria certo. Mas sem a liberdade pra trabalhar não adianta. Se você não pode vender, você não é dono”.

Na narrativa deste *herdeiro*, a significação do quilombo está diretamente vinculada à *liberdade para trabalhar*, uma característica que se perdeu no contexto das restrições ambientais do presente. Segundo ele, *se fosse como nos dos antigos daria certo*, uma vez que o uso das terras era *respeitado* (diferente do *tempo dos grileiros* que se seguiu), sendo desnecessário impor divisas às famílias: cada qual *pegava um pedaço e fazia* seus roçados. Dispor da terra não era uma necessidade premente no *antes tempo*, quando *o quilombo era forte* e as restrições ambientais não assolavam os moradores locais. Embora este seja um dos *herdeiros* que, mesmo na cidade, manteve suas terras no sítio como um *retiro* para tempos incertos (*fracassava o serviço e voltava*), não são incomuns, no Santa Maria, as vendas de pequenos lotes – partes de direitos de herança – para *terceiros* vindos da cidade ou mesmo para outros *parentes*. Trata-se de um expediente a que recorrem as famílias que se veem em necessidades financeiras, usualmente relacionadas à manutenção ou ao estudo formal de filhos ou outros *parentes* nas cidades da região.

É a partir dessas controvérsias, que atravessam os significados e a extensão dos direitos atribuídos sobre os territórios, que as modulações locais sobre as políticas de reconhecimento parecem se transformar, apontando na direção de identidades, direitos e estratégias concorrentes para a obtenção de *justiça*. No Taquari, paralelamente aos esforços para mobilizar os *parentes* em torno da *luta* e das prerrogativas do *direito quilombola*, Noemia também avalia a possibilidade de reconquistar seus *direitos* sobre as terras expropriadas do sítio Morretes através de outros expedientes. Por um lado, a tentativa de viabilizar a associação segue pautada “*no quilombo, nos remanescentes do Taquari*”, e no intuito de “*fazer um trabalho ali com a comunidade, em prol deles. Quando fizemos o estatuto, [os parentes] deram uma parada. Tem os primos com vontade ir pra lá, mas todos empregados [na cidade], é difícil largar*”. Em meio a tais dificuldades, contudo, outra estratégia considerada é uma ação de usucapião, baseada na sua resistente posse exercida sobre a pequena parcela restante das terras familiares, mesmo após o violento processo de

expropriação de grande parte do território. “*Se eu conseguir o usucapião....eu tenho que ter um documento. [...] A advogada falou que a lei me favorece, que eu sou descendente de escrava e herdeira legítima. Quando eu tiver oportunidade, vou fazer*”.

Por sua vez, no Santa Maria, o jogo de identidades foi paulatinamente se acomodando em direção à reivindicação do reconhecimento como *comunidade tradicional*, alicerçando, assim, a manutenção dos direitos de herança sobre os sítios às reivindicações contra as agências ambientais, pela *liberdade de trabalhar*. Segundo Carlos, no processo de debate sobre o *direito quilombola* na localidade, “*foi discutido isso aí, se você sai você não entra mais e se você é reconhecido, você passa a não poder vender. Que nem no Mandira*”. Por uma lado, a trajetória histórica e territorial dos grupos e famílias da região não deixa dúvidas quanto à pertinência desse direito: “[no Taquari] *eles são descendentes de quilombo. [...] Os Paula também, então [no Santa Maria] é um pouco de quilombo*”. Ainda assim, os obstáculos impostos pelo *meio-ambiente* ao usufruto dos territórios suscita sentidos e preocupações concorrentes em relação ao direito à terra e seus desdobramentos. Em tal contexto, a impossibilidade de dispor de parcelas dos sítios em situações adversas ou emergenciais é percebida com alguma hesitação: “*eles ficam com o pé um pouco atrás. [...] Porque aí chega um cara lá com uma lei, [...] entende que não pode isso aqui, você não pode cortar, isso aqui você não pode fazer [...]. Se está no mato e está perseguido, que vida digna que você tem?*”

Nessa narrativa, o contraste apontado com o Mandira é exemplar: de um lado, os moradores *tradicionais* do Santa Maria se veem cerceados por regramentos ambientais que restringem crescentemente suas práticas tradicionais, o que coloca em risco a manutenção de condições viáveis para a continuidade da vida nos sítios e, conseqüentemente, impõe às famílias uma constante avaliação sobre a eventual necessidade de dispor de recursos para uma transição, temporária ou (mais raramente) definitiva, ao universo urbano. Já para os *mandiranos*, o reconhecimento como *quilombo* e a recuperação do território familiar, perdido quase que integralmente na controversa venda para o fazendeiro Splendore, é coadunado com a reorganização das práticas produtivas locais, através das quais as famílias recuperaram também sua relativa autonomia e a *liberdade para trabalhar*, por meio de um conjunto de ações voltadas à consolidação da reserva extrativista. Neste cenário distinto, a condição de beneficiários de uma política ambiental (contrastando com a qualificação de “invasores do parque” que recai sobre os moradores do Santa Maria) permitiu aos *mandiranos* refazerem seu trabalho e sua renda *na maré*, devidamente respaldados perante os regramentos

ambientais. Assim, no Mandira, os significados predominantes sobre o território são atrelados de maneira exitosa à concepção dos *direitos da comunidade*, que está no substrato da formulação legal do *território coletivo* quilombola, sobrepujando os direitos de herança:

“Nós temos a reserva extrativista que só é área de mangue, então a reserva a gente já tem a concessão de uso, [...] e nós temos a terra do quilombo, nós não temos o título da terra ainda, mas o título da terra muda muito na vida da comunidade. Porque não tem herança, [...] então todos aqueles que são associados são donos da terra, ninguém vai poder vender e todo mundo vai poder morar ali para o resto da vida, então quer dizer, nunca mais ninguém vai poder vender um pedaço de terra, um lote de terra sequer. Então isso vai garantir para filhos e netos, bisnetos e tataranetos, porque que nem meu, quando o meu tataravô, sei lá, recebeu a herança, a terra, ele deixou para os filhos, os filhos deixaram pros filhos, os filhos deixaram para os filhos e chegou até nós, quando os meus tios venderam eu já era rapaz de 15 anos, 16 anos, então eles pensaram no futuro de quem irá vir e nós também temos que pensar dessa maneira” (Chico [Mandira]; Museu da Pessoa, 2013a).

Por sua vez, na Ex-Colônia, a organização da associação local e da demanda por reconhecimento é fomentada a partir de duas frentes principais, que, complementarmente, direcionam os significados atribuídos à mobilização pela recuperação do território para os termos previstos pelo *direito quilombola*. Primeiramente, há a organização do *grupo de mulheres* – que perfaz a face mais visível da *comunidade* em sua representação na esfera pública –, formado pelas moradoras do bairro e das *fazendas* das redondezas, e engajadas nos projetos de geração de renda e economia solidária desenvolvidos pela *parceria* com a Rede Cananéia¹⁰⁴. No âmbito desses projetos, há um forte investimento na *comunidade* como agente principal das tomadas de decisões e a busca permanente pela execução de formas coletivas de trabalho e divisão de tarefas. Nos últimos anos, foram implantados projetos de corte e costura e de confecção de peças de artesanato, além de um galinheiro comunitário, para criação de aves de corte, e um viveiro de mudas para a futura preparação de uma horta comunitária. As atividades relacionadas a estes projetos, idealmente, se dão sob a forma de *mutirões* que procuram engajar todas as participantes, instilando uma sentido à noção de

¹⁰⁴ A Rede Cananéia é uma associação fundada em 2005 com o intuito de agregar e articular iniciativas e projetos de diferentes entidades, associações e localidades do município (Marcos Campolim, comunicação pessoal), e desde então tem tido reputada importância na organização do *grupo de mulheres* da Ex-Colônia. Os principais enfoques dos projetos articulados pela Rede Cananéia, conforme informam seus integrantes, são o “desenvolvimento local sustentável” e a “valorização das identidades culturais”. Além dos projetos específicos desenvolvidos em cada grupo, a Rede Cananéia tem uma constante agenda de reuniões e assembleias com representantes de suas entidades participantes; promove “encontros culturais”, “intercâmbios de experiências” e, anualmente realiza a Feira de Economia Solidária de Cananéia, com participação dos grupos e entidades agregadas.

comunidade que vai ao encontro das formulações operadas por mediadores locais em torno do *direito quilombola*.

Figura 15: Moradores da Ex-Colônia fazendo um mutirão para construir um viveiro de mudas, em parceria com a Rede Cananéia.

Além do *grupo de mulheres*, uma outra dimensão fundamental do movimento da ex-Colônia pelo reconhecimento da identidade quilombola é o engajamento de um grupo considerável de *parentes de fora* – a maioria, espalhados em áreas urbanas de Cananéia, Jacupiranga, Pariquera-Açu e Cajati – na associação. Muitos desses parentes vivenciaram diretamente, ou através da experiência de seus pais, a expulsão do território pela chegada da *fazenda*, que desarticulou completamente os sítios familiares da ex-Colônia e, conseqüentemente, destituiu seus direitos de herança.

“Muitas famílias que estão com a gente estão fora, mas tem interesse em voltar para comunidade, tem vontade de trabalhar em grupo. Fazer plantação, botar roça, viver da terra.. [...] Quando sair esse reconhecimento vai voltar muitas famílias, os parentes têm interesse” (Anita [Ex-Colônia]).

Se, por um lado, os longos e tortuosos caminhos burocráticos a serem percorridos para a titulação do território levam ao *desânimo* algumas das famílias que estão fora do bairro, há ainda muitas delas que percebem na retomada das terras da *fazenda* a viabilidade de reconstituírem formas de trabalho impraticáveis pela *vida na cidade*, onde *tudo é do comprado*. É dessa forma que o esperado retorno ao território da Ex-Colônia é significado, por exemplo, por uma *remanescente* do bairro que hoje reside no Itapitangui:

“eu vou voltar pra minha terra a hora que puder. A comida da cidade hoje não dá mais, é uma comida cara, contaminada. Na cidade não se vive. Eu vou voltar e meus filhos também, que eu ensinei eles a trabalhar, a plantar e trabalhar junto”.

Entre os descendentes da família Galdino, há um considerável contingente de *parentes* que saíram das terras da Ex-Colônia após a *chegada da fazenda*. Uma dessas *remanescentes*, nascida no sítio Carrapato, narra sua ida do bairro aos 12 anos de idade para *trabalhar em casa de família*, enquanto os pais peregrinavam como *caseiros* ou *empregados* em sítios na região do rio Canha:

“Só quem saiu primeiro fui eu. Depois meu irmão foi trabalhar em uma fazenda e não voltou mais. Meu pai trabalhava no bananal, de empreita. Mas sofria com bronquite, trazia muita dificuldade pra ele. Então quando viu que tinha um serviço mais leve, que dava pra fazer, foi cuidar de chácara [...] E eu vim pra cidade [Jacupiranga], de doméstica. Antes dormia no emprego. É uma vida escravizada, sempre trabalhando e sem ir pra frente”.

Hoje vivendo no bairro urbano de Novo Botujuru, na cidade de Jacupiranga, ela acompanha com interesse os andamentos e as reuniões da associação. Como outros parentes *de fora* ligados à associação da ex-Colônia, suas expectativas sobre o território não estão condicionadas a um retorno definitivo ao bairro, mas antes, na possibilidade de contar com um *retiro* ou alternativa para os tempos de dificuldade eventualmente vividos na cidade:

“Tivesse espaço, tivesse condições de montar uma casinha lá, meu pais ficariam bem. Poder plantar um pomar, uma verdura, [...] se a gente tem terra não pode ser só pra criar mato e cobra! Eu não posso dizer que ficaria direto lá porque tenho trabalho aqui. Mas meu marido gosta de mexer com terra, minha mãe se pudesse, enquanto tiver saúde, ter um barraquinho pra acampar lá. Criar alguma coisa”.

Pode-se perceber, nessas narrativas, similaridades com os significados assumidos pela terra como “lugar de refúgio” ou “*abrigo*”, já verificados em outros contextos do Vale do Ribeira (Paoliello, 1998:444) e também presentes no Santa Maria. Há de se pontuar, contudo, que no caso da Ex-Colônia (diferente do Santa Maria), estes significados se constituem a partir da mobilização em torno do *direito quilombola* e da reivindicação de um território

coletivo, que aqui engloba simbolicamente os *direitos de herança* específicos, dada a quase completa desagregação desses direitos com a expropriação dos antigos sítios familiares.

Nesse sentido, a mobilização da associação local também é permeada por incertezas de muitos dos membros da *comunidade* – trabalhadores *de empreita* ou empregados na *fazenda* ou no *bananal* – que revelam alguma preocupação com os desdobramentos da retomada do território pode ter sobre a manutenção de seus empregos. O processo de expropriação da ex-Colônia já atravessa ao menos duas gerações. Ao longo desse período, alguns homens já trabalham há quase trinta anos em propriedades da região – especialmente no *bananal*, dada a reputação generalizada de que *o japonês é um bom patrão* – e estão próximos de cumprir o tempo de serviço necessário para obterem a aposentadoria. Por vezes, as considerações desses *empregados* sobre a retomada do território expressam a percepção, constituída ao longo dos anos, de que *tocar o sítio* pode ser uma modalidade de trabalho mais incerta que a condição de empregado, caso não haja as devidas garantias de apoio à comunidade. Segundo as considerações de um morador do Ex-Colônia que trabalha em um sítio nas redondezas,

“é difícil para o pequeno [agricultor] sobreviver na terra, sem recurso pra trabalhar. Hoje quem vive no sítio está muito perseguido. Tinha que ver como vai funcionar [com a retomada do território]. Se tiver um bom projeto... tem que ser certinho. Porque trabalhar sem carteira hoje é complicado”.

Assim, a reivindicação do *direito quilombola* na ex-Colônia também é perpassada por expectativas variadas, expressas tanto no anseio de *parentes* da cidade pela retomada de terras, como nas avaliações que os atuais assalariados expressam quanto à possibilidade da titulação efetivamente reconstituir a autonomia e a *liberdade* para o trabalho (cf. Paoliello, 1998).

3.6.4 – “Associação não tem filhos, tem sócios”

As controvérsias e dissonâncias apresentadas na seção anterior, em torno dos significados localmente atribuídos aos territórios e aos agenciamentos identitários das diferentes *comunidades*, nos remete para a análise das transformações motivadas pela

inserção do “campesinato posseiro” do Vale do Ribeira no contexto das políticas e direitos de reconhecimento, em termos que se aproximam àqueles propostos pelos trabalhos de Renata Paoliello (1992, 1998, 2009). Em convergência com a análise da autora, as questões emergentes na etnografia nos levam a procurar elucidar como um determinado *ethos* ou *habitus* do campesinato local, historicamente constituído – centrado em estratégias familiares de apossamento; na herança igualitária; na autarquia das famílias nucleares; e na mobilidade suscitada pela abertura das *capovas* e novos sítios, demarcando direitos específicos (ibid.; Carvalho 2006) – se desdobra em face dos direitos coletivos implicados no reconhecimento de comunidades e territórios remanescentes de quilombo.

As narrativas locais permitem perceber como os novos *direitos* atrelados à identidade quilombola operam deslocamentos significativos no “sistema de direitos combinados” (cf. Godoi, 1999) que é articulado sobre um determinado território pelas relações de parentesco. É claro que o parentesco, “atributo primeiro da pessoa e do direito à terra” (Paoliello, 2009:235) segue sendo central para demarcar e inscrever as possibilidades de usufruir direitos de reconhecimento. Não obstante, nesse novo contexto, os vínculos e direitos específicos, legados pela herança cognática e atrelados a determinadas parcelas de um território, são diluídos em uma condição generalizada de pertencimento “ao grupo que compartilha simbolicamente a ancestralidade comum, transmutada em um direito coletivo de acesso e/ou de uso” (ibid.:236).

Em suma, como foi possível observar no exame dos diferentes modos pelos quais as *comunidades* de Cananéia se engajam e modulam suas novas identidades, resignificando de maneiras diversos suas disposições acerca dos direitos territoriais locais, “a ideia nova do controle coletivo do território é distinta do modo costumeiro de apropriação das áreas comuns” (ibid.:237).

É assim que, em determinados contextos, como no Mandira e na ex-Colônia, a lógica prática atrelada aos direitos de herança é transformada no curso dos eventos históricos e das relações estabelecidas pelos agentes. Ao longo deste processo, a centralidade da herança do patrimônio territorial é subsumida, em grande medida, pelos processos de expropriação; quando reatualizados no âmbito das mobilizações por reconhecimento, estes direitos são resignificados enquanto direitos *da comunidade* (“*não tem herança; quem recebe [o território] é a associação*”).

Não obstante, há também contextos com modulações distintas, em que a “conversão da terra em território quilombola” (ibid.:230) pode esbarrar nas disposições dessa mesma lógica prática, a partir da qual são depreendidos modos variados de significar a oposição entre patrimônios familiares e patrimônio coletivo (ibid.:245). É o que pode ser verificado nos casos de Taquari e Santa Maria, por exemplo, a partir das formulações dissonantes dos agentes sobre o direito à terra.

A possibilidade de dispor da terra ou de um *direito de herança* é uma das controvérsias que atravessa o *ethos* camponês local, identificado por Paoliello. Primordialmente, a terra é significada como um bem e um valor indisponível senão pela transmissão hereditária – “*terra não se vende*”, “*é um tesouro que não acaba*”. No entanto, a maleabilidade em que se assenta este *ethos* também permite vislumbrar a venda da terra – desde que caracterizada como *legítima*, e não fruto de *rolos* e fraudes documentais – como “um direito, embora ambíguo” (ibid.:238). Dispor de pequenas parcelas dos sítios se torna uma possibilidade quando os agentes se veem diante da necessidade de angariar recursos para projetos familiares, tais como o estudo dos mais jovens, os cuidados de saúde com os mais velhos, ou quando não mais percebem a possibilidade de repor as condições de existência desejadas nos sítios. Daí a percepção de que, em tais situações limítrofes, “*se você não pode vender, você não é dono*”.

Assim, as dissonâncias expressas por famílias do Santa Maria e do Taquari dão pistas para que se possa compreender o momentâneo arrefecimento das demandas em torno do *direito quilombola* nesses bairros. Conforme sugere a argumentação dos interlocutores locais, ali a modelagem coletiva de titulação prevista pela lei ainda parece subordinada à lógica prática que modula o controle local sobre os patrimônios familiares. As terras dos sítios devem permanecer disponíveis para arranjos de herança eventuais e maleáveis, seja no sentido de propiciar a continuidade da condição camponesa (ou *tradicional*, no caso do Santa Maria) para as gerações seguintes; seja de modo a oferecer, através da venda de pequenas parcelas, condições financeiras que possibilitem a passagem – temporária ou definitiva – dos mais jovens para o universo urbano. Como aponta Paoliello, “conjunturas que levem a avaliações negativas quanto às possibilidades de permanência na terra em condições razoáveis” podem resultar em “decisões isoladas de vender os direitos [de herança] a outros, herdeiros ou não” (Paoliello, 1998:440). Nesses contextos etnográficos, a persistência da lógica prática identificada pela autora entre o “campesinato posseiro da região”, com suas

disposições acerca da centralidade dos *direitos de herança*, se mostram fundamentais, portanto, para a compreensão das cautelas ponderadas pelos agentes em relação às prerrogativas do *direito quilombola*.

Ao mesmo tempo, tais significações são também reveladoras da “variada gama de estratégias e arranjos” mediante as quais os diferentes agentes ou grupos sociais “constituem possibilidades outras de decisão e ação para além daquelas canalizadas pelo movimento organizado e pelas agências públicas” (Paoliello, 2009:238).

Essa diversidade de modulações acerca dos direitos de reconhecimento, encaminhadas pelos diferentes grupos, nos leva, finalmente, de volta a questão teórica da mediação – mais precisamente, às suas possibilidades e seus limites analíticos no contexto etnográfico da pesquisa. É sobre esse tema que cabem alguns comentários no encerramento deste capítulo.

Como procuramos sublinhar ao longo da argumentação, os investimentos práticos e simbólicos que perpassam a *organização das comunidades*, a partir da agência das redes religiosas e seus desdobramentos institucionais no Vale do Ribeira, são fortemente pautados pela inscrição de modalidades coletivas e comunitárias de reivindicação territorial e representação política, em consonância com as disposições legais do *direito quilombola*. Neste cenário, o investimento do trabalho de mediação efetuado pelo MOAB e pela EAACONE (assim como o trabalho de *conscientização* que também orienta a ação dos agentes de estado) procura conferir às associações locais um protagonismo nos processos de reconhecimento dos territórios. Ainda assim, como pontuado pela irmã e advogada Sueli Berlanga, em alguns casos “*você tem um território coletivo, mas o uso é privado. Em muitas comunidades a gente ainda não conseguiu quebrar isso, ainda tratam a terra como questão de herança*” – uma diferença importante, uma vez que “*uma associação não tem filhos, tem sócios*”.

Com efeito, a diversidade de arranjos e significações projetadas pelas diferentes comunidades de Cananéia sobre o *direito quilombola* sugere que há formulações locais sobre os direitos territoriais assentadas na persistência de disposições práticas, anteriores aos contextos de mediação, que não são plenamente acomodadas pelo trabalho de generalização das diferenças operados por seus agentes. E, quando se percebem tais formulações, como entre alguns moradores ou *herdeiros* do Santa Maria e do Taquari, talvez a formulação mais precisa não seja a de que tais comunidades “não se reconhecem como quilombo” (Pinto, 2014:127), visto que seus integrantes reconhecem plenamente a ancestralidade negra de suas

famílias, e discorrem com detalhes sobre as suas trajetórias e sobre os processos de *cativeiros* e expropriação que impuseram obstáculos às suas práticas territoriais. Antes, o que parece estar em jogo é a formação de um consenso sobre os termos em que o *direito quilombola* e suas prerrogativas podem reparar as *injustiças* sofridas pelas comunidades, diante das conjunturas vivenciadas por seus diferentes agentes.

Deste modo, as variadas significações locais constituídas sobre os processos de reconhecimento impõem alguns desafios analíticos ao conceito de mediação, na elaboração que lhe é dada por Montero, Arruti e Pompa (2012), em dois aspectos correlacionados.

Primeiramente, é preciso indagar se o reposicionamento do lugar conceitual da diferença, tal qual formulado pelos autores, não resulta em um apreensão demasiadamente finalística ou instrumental da alteridade. A circunscrição analítica proposta pela noção de mediação parece privilegiar a observação dos processos mais generalizantes a partir dos quais as diferenças são representadas e agenciadas publicamente, com finalidades políticas objetivas e definidas. Não obstante, à medida que a ênfase se concentra no trabalho dos “agentes” políticos, afastando-se dos “atores” locais (Montero et al., 2012:177), corre-se o risco de obliterar significações divergentes que emergem do plano local, menos visíveis na esfera pública, mas que também atravessam as formas de engajamento em torno de identidades. Ou, como ocorre no Santa Maria, os sentidos locais projetados sobre os direitos podem reposicionar identidades outrora “cristalizadas” na representação pública, mesmo em face da percepção de desvantagens objetivas e estratégicas nos cenários de reconhecimento (“*o direito do quilombola vale mais do que o direito do tradicional*”).

Isso nos leva ao segundo ponto, que diz respeito à ênfase posta pela noção de mediação sobre a produção de consensos, agenciados no âmbito das *lutas* por reconhecimento. Se é certo que a representação pública da alteridade depende de acordos minimamente compartilhados em torno dos sentidos e códigos agenciados por meio de uma dada identidade, os agentes situados no plano local seguem sendo capazes de constituir “orientações diversas daquelas que o movimento organizado pode agregar” (Paoliello, 2009:232).

Assim, em que pese a centralidade das agências que permeiam as possibilidades de representação e legitimação das *comunidades* perante os direitos de reconhecimento, parece-nos necessário que as análises em torno das agências de mediação das diferenças na “esfera pública” não oblitarem completamente os efeitos e significados que tais processos assumem

desde a sociabilidade cotidiana dos atores no plano local¹⁰⁵. Ademais, justamente porque o trabalho operado pelas diferentes agências de mediação para formular tais representações coletivas é produto de um “artesanato institucional” (Arruti 2006:145), constituindo “mais do que uma produção relacional autônoma dos grupos” (Figueiredo 2011:172), dele nem sempre resulta a produção de consensos que atravessam univocamente o espectro dos integrantes de um dado grupo ou *comunidade*; ao contrário, os trânsitos rumo às configurações públicas de identidades podem justamente desnudar “comunidades não homogêneas, cujas rivalidades internas, ordenadas em termos de direitos e atribuições diferenciadas, podem vir à tona nos processos de mudança” (Paoliello, 2009:245).

Assim, parece necessário sublinhar que o enfoque privilegiado da mediação em direção às representações públicas não deve levar a análise a perder de vista “a forma pela qual tais agenciamentos afetam as dinâmicas locais” (Montero et al., 2012:183) e, reciprocamente, como o quadro de relações locais afeta os agenciamentos públicos. Pois os processos de mediação, mesmo quando bem sucedidos na representação do grupo sob categorias eficazes na gramática dos direitos de reconhecimento, não implicam o anulamento de divergências, dissonâncias e disputas de significação “internas” às coletividades que mobilizam. Ao contrário, a etnografia parece apontar como um conjunto de dissensos pode atravessar os processos de mobilização das *comunidades*, sendo observáveis, por exemplo, em formas agonísticas de sociabilidade; nos processos permanentemente reatualizados de “familiarização” e “desfamiliarização”; nos trânsitos de pessoas para dentro e fora dos limites de pertencimento dos grupos e associações; nas avaliações dos agentes acerca do grau de *união* de sua *comunidade*; na maneira como veem seus sentidos de *justiça* adequadamente correspondidos pela *luta por direitos*; entre outros aspectos que, em maior ou menor medida, remetem às modulações locais de uma “economia do respeito” (Comerford, 2003:81), como sugerimos no capítulo final.

¹⁰⁵ Trata-se, neste sentido de pontuar a distinção, sugerida por Comerford, entre a “esfera pública”, mais propriamente relativa à representação política e institucional, e a “dimensão pública” revelada na sociabilidade cotidiana” (Comerford 2003:22). Com efeito, como aponta o autor, nos contextos rurais, mesmo aquelas relações e *questões* usualmente classificadas como pertencentes ao plano “familiar” ou “privado” são permeadas por formas de controle e reconhecimento por um “campo de comunicação” local (Marques et al., 2007:47-8).

CAPÍTULO 4

TOPOGRAFIAS MORAIS DO RECONHECIMENTO: PERSPECTIVAS LOCAIS SOBRE A *LUTA* E OS *DIREITOS*

4.1 - Prólogo: metáforas da comunidade

Em uma manhã de sábado de novembro de 2014, um grupo de moradores do Mandira se mantinha atarefado em torno do galpão comunitário. As famílias locais receberiam o grupo de estudos bíblicos da paróquia de Cananéia para uma reunião no bairro. O Mandira é uma das poucas *comunidades* católicas fora da área urbana de Cananéia que eventualmente sedia tais reuniões.

Enquanto os homens organizavam mesas e cadeiras na parte externa do salão, as mulheres desdobravam-se entre os detalhes finais do altar, para a missa que seria realizada na parte da tarde, e a preparação de lanches e do almoço na cozinha anexa ao galpão. Excetuando-se a montagem do altar, as demais atividades têm algo de rotineiro para os envolvidos, já há alguns anos acostumados em receber as diversas excursões escolares e outros grupos de turistas que vão até o Mandira para conhecer a experiência local de *desenvolvimento sustentável* na Resex. No entanto, nesta ocasião, como me explicaria uma moradora, “*não tem nada a ver com o grupo de turismo*” comunitário e suas escalas de trabalho, organizadas pela associação. Nas reuniões e festas religiosas, aqueles que tomam parte no trabalho o fazem pela “*vontade própria de cada um*” em colaborar e participar dos eventos litúrgicos. Ela mesma ressaltou que não integra o *grupo de turismo* que trabalha na recepção das excursões, mas estava ativamente presente na organização da reunião católica.

O altar foi montado no centro do galpão comunitário, sobre um esteira de palha: ali se dispunham arranjos de flores, peças do artesanato local, e as imagens de Jesus menino, Santo Antônio (padroeiro da comunidade) e Nossa Senhora Aparecida. Tecidos coloridos nas paredes complementavam a decoração para a reunião. Segundo me explicou *dona Irene*, “*como nós somos católicos e afrodescendentes, montamos o altar desse jeito*”. Para ela, a possibilidade de receber estes eventos na comunidade também está ligada ao *aprendizado* que os anos de convivência das famílias do Mandira nos eventos e celebrações paroquiais trouxeram sobre as liturgias das cerimônias.

Os convidados chegaram quase todos juntos, divididos em alguns carros e uma van, vindos de diversas *comunidades* católicas do município, acompanhados de três religiosos, entre eles o recém designado padre da paróquia de Cananéia, além de duas *irmãs* missionárias. Após os cumprimentos iniciais, em poucos minutos os presentes já se reuniam no salão para iniciar o *trabalho*. Na abertura da reunião, os participantes cantavam boas-vindas e convocavam os presentes a “*saudar Cristo no altar*”, em nome das *comunidades* católicas que representavam: da cidade de Cananéia, Acaraú, Carijo, Centro, Morro São João; dos distritos do continente, Porto Cubatão e Itapitanguí; além do bairro rural de São Paulo Bagre, na ilha de Cananéia. Após as saudações iniciais, a reunião foi aberta com o *Olorum Nosso*, uma oração característica da “liturgia afro-brasileira” introduzida e disseminada pelos agentes católicos entre as comunidades negras do Vale do Ribeira (Cf. Pinto, 2014:16) – “*o Pai Nosso dos negros*”, como definiram os presentes.

Figura 16: o altar preparado para a reunião católica no Mandira; a oração do “Olorum Nosso”

As reflexões propostas para a reunião daquele dia abordavam um tema recorrente e caro ao cotidiano de todos a audiência: as *comunidades* e os caminhos para cumprir suas missões cotidianas, missionárias e eclesiais. O objetivo do debate, nas palavras de uma das irmãs, era colocar em discussão “*nossa maneira de viver e conviver com os outros*”. A partir

de um conjunto de questões propostas previamente, o debate instigou os diversos participantes a expressarem suas impressões acerca do sentido da *comunidade* a partir de suas experiências cotidianas. Indagados pelo questionamento inicial – “*o que significa comunidade para vocês? O que é uma comunidade?*” – alguns dos presentes, ainda timidamente, começaram a pontuar suas considerações sobre o tema:

“É uma irmandade de pessoas, com um objetivo”.

“São as pessoas que se reúnem”.

“É um conjunto de pessoas, lutando por um bem comum, tendo Cristo sempre naquela bandeira, buscando a justiça sobre os oprimidos. E com oração também”.

A partir dos primeiros comentários, e buscando situar as colocações dos participantes, a questão foi recolocada em outros termos: “*qual a diferença entre uma associação de bairro e uma comunidade? A associação de bairro tem um objetivo também. Então, é a mesma coisa?*”

Figura 17: Momentos da reunião

A questão deu margem às falas de dois participantes bastante versados não apenas nas práticas de fé católica, mas também nos temas comunitários e suas *lutas* cotidianas: Chico, principal *liderança* do bairro do Mandira desde a transformação trazida pela *organização da comunidade* nos anos 1990; e um morador de Cananéia que atua como assessor da

EAACONE junto às comunidades da região. Na opinião deste último, havia uma diferença separando os dois conceitos, uma vez que uma associação deveria ser baseada na existência de “*normas que você tem que seguir e respeitar*”; por outro lado, as comunidades deveriam viver “*à luz do evangelho, onde a partilha é diferente*”, envolvendo, ao invés de regras, uma comunhão em torno de valores como o amor ao próximo e a solidariedade. Enquanto o *bem comum* buscado por uma associação poderia eventualmente resvalar para temas de ordem material, o sentido da comunidade cristã seria “*a vivência de Deus no dia a dia*”.

Por sua vez, Chico, que então ocupava o cargo de coordenador da associação local, preferiu destacar as aproximações possíveis entre comunidade e associação. Segundo ele, “*quando você tem a comunidade cristã, você tem também a comunidade na associação*”. Tal ligação seria fundamental, pois uma associação não respaldada pela comunidade seria “*muito frágil no sentido de trabalho*”. Chico recordava-se de uma *fala* do padre João Trinta: “*ele dizia que quando a pessoa tá com Deus, tá com Cristo, o trabalho não para, e não pode parar*”. Assim, o *trabalho* envolveria todos esses aspectos: *comunidade, associação, o dia a dia*. Se bem alicerçadas, portanto, comunidade e associação deveriam partilhar de objetivos convergentes, na ótica de Chico.

As irmãs propuseram então uma *dinâmica de grupo* para fomentar o debate: dividindo aleatoriamente os presentes, formaram-se dois grupos cujo objetivo era montar um boneco, a partir da junção das diferentes partes de seu corpo – cabeça, tronco e membros –, que deveriam ser recortadas e desenhadas pelos participantes de cada grupo.

Munidos com canetas coloridas, tesouras e cartolinas, os grupos se puseram à tarefa, ao longo dos quinze minutos seguintes. A atividade se dava em meio a grande animação e risadas entre os participantes dos dois grupos, que logo apresentaram seus resultados. Um dos bonecos foi montado com uma proporcionalidade bastante razoável e verossímil entre suas diferentes partes. O outro, no entanto, parecia disforme, com sua cabeça e tronco muito pequenos em relação a seus membros desproporcionalmente alongados. A apresentação dos resultados da *dinâmica*, e especialmente do segundo boneco, gerou efusivas gargalhadas e comentários descontraídos entre os participantes.

O contraste entre as figuras apresentadas pareceu servir perfeitamente à metáfora articulada pelas irmãs na fala que se seguiu, sobre a importância da *comunicação* e da *partilha na vida em comunidade*. O boneco disforme, cuja apresentação divertira enormemente os participantes, faria alusão aos riscos corridos por *coordenadores* ou

lideranças, quando “fazem a sua parte, mas não partilham, não conversam com os outros” membros de suas comunidades. Por outro lado, o boneco proporcional dava mostras de um trabalho mais afinado com os princípios e orientações que deveriam nortear a comunidade: *“este grupo sentou, conversou, fizeram o desenho bem entendido, e o boneco saiu assim”*.

Figura 18: As bonecas e seus contrastes

O resultado da atividade deu margem a um animado debate no qual, já menos tímidos pela descontração proporcionada pela própria atividade, os participantes, expuseram suas considerações. Chico, em especial, parecia elaborar de outra maneira os significados implícitos na metáfora dos bonecos, tal qual proposta pelas religiosas. Para ele, *“quando você pega uma tarefa pra comunidade fazer junta, é uma coisa”*. Na atividade proposta, contudo, cada participante teria sido orientado a elaborar uma parte do desenho, de modo que *“cada um fez do seu jeito. Na hora de juntar é uma boneca, mas do jeito que cada um imaginou”*.

Mais tarde, já no momento de encerramento e *reflexão* sobre os aprendizados e ensinamentos da reunião, os bonecos voltaram ao centro do debate. Um participante do Porto Cubatão, apontando para o boneco disforme, avaliava que ele representava um exemplo do

que o *individualismo* causava nas relações comunitárias: “‘eu vou fazer uma perna, ela agora vai fazer a mão’...cada um na sua. Ninguém conversou, pensou junto como ia fazer esse boneco. Então pra mim isso é individualismo”.

Uma das irmãs usou o boneco para sugerir uma metáfora distinta: o corpo pequeno corresponderia ao público *pouco participativo* das comunidades, enquanto as longas pernas e braços do boneco se assemelhariam às *lideranças* comunitárias, “se esticando pra tentar dar conta de tudo”. Para Chico, contudo, os significados elaborados em torno da oposição entre os dois bonecos ainda pareciam algo distintos daqueles prevalentes nas falas dos demais participantes. Segundo sua percepção, a boneca disforme “ficou parecida com as nossas comunidades, tem as pernas grandes e o corpo pequeno, às vezes dá um passo muito largo e desequilibra, não é fácil se aprumar”. Nesse aspecto, ela simbolizaria mais fidedignamente as comunidades locais e seus desafios cotidianos: “eu acho que essa aqui é a realidade, a outra é sonho”.

4.2 - Sociabilidade cotidiana e luta por reconhecimento

No trajeto analítico percorrido no capítulo anterior, partimos dos processos de transformação da paisagem territorial da porção continental de Cananéia, que, sendo mobilizados nos diferentes grupos a partir de determinadas agências de mediação (Montero et al., 2012), suscitaram a elaboração de modulações específicas em face dos direitos de reconhecimento. Tais especificidades, por sua vez, remeteriam em alguma medida, aos distintos modos de significação dos eventos e transformações históricas, efetuados a partir das atualizações performativas do *ethos* camponês local em cada *comunidade* (Paoliello, 1998, 2009).

Ao mesmo tempo, também sublinhamos a importância de considerar este conjunto de transformações a partir da chave proposta por Axel Honneth (2003), que sugere haver, na base das lutas sociais por reconhecimento, um horizonte compartilhado de experiências de desrespeito que servem de motivação moral para a configuração dos agentes coletivos.

Se até aqui, portanto, foi possível observar como estas experiências, desencadeadas pelos processos históricos de desterritorialização e modificação das condições produtivas locais, modularam condições e formas específicas de significação dos novos *direitos* de

reconhecimento, o presente capítulo pretende angariar à análise outras considerações etnográficas sobre tais processos. Contudo, os temas, episódios e narrativas reportados nesta seção tratam menos diretamente do campo de mediação que articula as ações e orientações do *movimento* na arena pública. Antes, eles privilegiam os aspectos atinentes à sociabilidade local, plano em que as mobilizações coletivas são codificadas sobretudo a partir do estado corrente das relações entre os agentes e suas reputações – ou da *topografia moral* (Comerford, 2009:319) das comunidades.

O debate em torno das metáforas traçadas pelos participantes da reunião católica, reportado na abertura do capítulo, nos remete a algumas das questões que procuramos abordar, a partir de elementos etnográficos, nesta parte final do trabalho. Trata-se de observar, por meio de exemplos angariados pela etnografia, como as *comunidades* se fazem cotidianamente, em meio a formulações heterogêneas sobre os seus sentidos de pertencimento, seus *direitos* e suas *lutas* por reconhecimento, emanadas do plano local e configuradas pelos agentes a partir de uma linguagem predominantemente moral. Ao expressarem visões dissonantes sobre temas usualmente apresentados como homogêneos e indiferenciados (cf. Marques et al., 2007:30), tais formulações se conjugam às afinidades, às solidariedades e também às tensões que permeiam as relações cotidianas, entre pessoas e famílias, atravessando os sentidos preponderados pelos agenciamentos e mediações e, eventualmente, produzindo efeitos sobre as formas públicas de mobilização.

Como ilustrado pela passagem etnográfica que abre o capítulo, os agentes locais constantemente elaboram considerações específicas sobre suas *comunidades* e associações, a partir de determinados índices ou qualidades desejadas: seu rol de objetivos comuns, o maior ou menor grau de *união* entre seus participantes, a *participação* de seus integrantes e a orientação, mais *individualista* ou *comunitária* de suas ações, entre outros aspectos. Assim, nas suas conversas e interações cotidianas, os agentes elaboram avaliações e diagnósticos sobre as dissonâncias e *questões* que permeiam a capacidade de configurar e mobilizar adequadamente as comunidades em suas demandas por *direitos* e *justiça*.

Trata-se, portanto, de angariar à análise algumas dessas significações e dissonâncias que partem do plano da sociabilidade local, no intuito de observar como, no âmbito das demandas por direitos e reconhecimento, os planos do local/familiar e do público/institucional se interferem, produzindo efeitos recíprocos, principalmente a partir de práticas e narrativas acionadas pelos agentes, com base em categorias e valores morais de seu cotidiano.

Do ponto de vista teórico, esta perspectiva se inspira principalmente nos trabalhos de John Comerford (1999, 2003, 2009), que destacam a importância de certas dimensões da sociabilidade camponesa, que poderíamos definir como “não-institucionais”, para a compreensão das percepções locais sobre temas como a política sindical, os direitos de reconhecimento e a justiça. Ao salientar os efeitos desdobrados na configuração de movimentos sociais por um conjunto de disposições, que emanam dos “valores acionados no cotidiano das comunidades rurais” (Comerford, 2009:320) e das relações sociais camponesas, o trabalho de Comerford permite perceber como mobilizações coletivas em torno de direitos de reconhecimento não podem ser totalmente apartadas, por exemplo, de considerações contínuas e recíprocas dos agentes locais sobre as ações e relações das famílias, pessoas e instituições partícipes desses processos, em um jogo dinâmico sempre pronto a alterar o prestígio dos envolvidos e seu grau de “familiarização”, respeito ou consideração perante a *comunidade*.

A importância de incorporar esta perspectiva analítica ao trabalho emergiu diretamente da etnografia. No decurso do trabalho de campo e das interações mantidas com os interlocutores da pesquisa, foi possível perceber com maior clareza os vínculos e passagens operados entre, de um lado, este conjunto de relações e avaliações em torno da sociabilidade local, e, de outro, as formas de mobilização social coletiva dos grupos na esfera pública, perante o Estado e as categorias legais.

Como aponta Comerford (2003:17), é através do estreitamento das relações mantidas entre o pesquisador e (alguns dos) seus interlocutores na pesquisa que se pode perceber com maior nitidez tanto as redes de solidariedade e reciprocidade locais, como também as tensões e antagonismos que perpassam as interações e relações mantidas entre pessoas e famílias de um dado bairro, em um plano situado aquém da representação pública das *comunidades*. Assim, paulatinamente, questões referentes ao cotidiano das relações locais passaram a constituir o mote de boa parte das conversas tidas com os interlocutores do trabalho. A emergência frequente de tais temas nas conversas e entrevistas revelavam a pertinência das constantes considerações sobre as práticas e as reputações de *parentes*, vizinhos e *parceiros* para a compreensão das elaborações específicas dos agentes em torno dos direitos e das demandas coletivas das *comunidades*. À medida que esses temas ganharam frequência nas interações durante o curso do trabalho de campo, foi possível percebê-los como aspectos fulcrais na análise sobre as formas locais de significação de certas modalidades de direitos.

Portanto, o intuito de apreender etnograficamente algumas formas de significação dos direitos e dos processos de reconhecimento nos leva à tentativa de conjugar elementos advindos destes dois planos: o das experiências compartilhadas de *desrespeito*, que propulsionam a formulação de lutas coletivas por reconhecimento; e aquele regulado por uma economia moral do *respeito* (ibid.:81), que modula e atravessa, desde o plano local, as relações e as avaliações recíprocas dos agentes e suas ações. Ou, nos termos propostos por Comerford, trata-se de apreender, no cerne dos *movimentos*, algumas das relações traçadas pelos agentes entre a “esfera pública” – relativa ao contexto de representação política e jurídica das *comunidades* – e a “dimensão pública” – referente à sociabilidade cotidiana (ibid.:22).

Ainda que tais planos sejam usualmente isolados na análise teórica, os episódios e narrativas etnográficas sugerem que eles não podem ser apartados senão ao custo de uma certa artificialidade, uma vez que suas categorias e vocabulários característicos são frequentemente postos em relação pelos agentes em suas ações e narrativas, imbricando identidades e famílias, associações e parentes, categorias legais de reconhecimento e valores morais localmente compartilhados. Daí a reiterada importância da abordagem proposta por Comerford, que, em seus estudos das organizações sindicais e camponesas, volta sua atenção para a “percepção da conflitividade cotidiana” (ibid.:19) e para dimensões não institucionais das relações dos atores sociais, desenvolvendo uma forma original de articular as questões relativas ao plano da sociabilidade cotidiana com o quadro institucional. Assim, seu trabalho permite repensar divisas que são comumente estipuladas nos planos de análise, mas raramente verificadas nos modos nativos de conferir sentido aos processos institucionais mais amplos (associativos, sindicais, políticos, legais etc.) de que participam as famílias e atores locais. Segundo Comerford, sua proposta procura investigar

temas e questões que do ponto de vista de uma abordagem focada na dimensão institucional (...) aparecem como menores ou marginais – como as relações de família, parentesco e amizade, as avaliações e julgamentos morais, os comentários e narrativas cotidianos, as amizades e inimizades e sua dinâmica, as lealdades e compromissos da política eleitoral. As palavras do universo moral e familiar ou de parentesco não são, para essas abordagens, 'invasoras' ou contingentes, estarão incorporadas à análise porque estão também em uma posição central nos processos empiricamente constatados através dos quais os sentidos das ações se especificam. Essas pesquisas apontam para a possibilidade de colocar em relação sistemática campos de investigação muitas vezes mantidos separados, como a análise dos movimentos e organizações de classe e da grande política sindical (...) e o estudo do parentesco, da família, da

política de reputações, das formas de sociabilidade cotidiana, das formas de expressão simbólica dos valores, das lutas de família (ibid.:21).

É com semelhante inspiração que, neste capítulo, procuramos, a partir de alguns episódios e materiais etnográficos, reconciliar aspectos tidos como “externos” (a organização associativa, as relações dos grupos com seus *parceiros* e mediadores externos, a suas formas de representação política) ou “internos” (os enlaces de parentesco, amizade e vizinhança, os aspectos solidários e agonísticos da sociabilidade, os valores morais e a economia simbólica do respeito) às *comunidades*, no intuito de melhor compreender algumas formas assumidas pelos significados em torno do reconhecimento e suas disputas, em meio às transformações vivenciadas pelas *comunidades* de Cananéia.

Como na observação de Comerford, também no universo aqui pesquisado não há uma clara distinção, na retórica nativa, entre esses planos (o interno e o externo, o familiar e o político, o micro e o macro), que normalmente surgem apartados na “representação teórica do mundo acadêmico” (ibid.: 22). Ao contrário, as considerações locais sobre os direitos e as *lutas* por reconhecimento raramente se restringem aos aspectos formais de dispositivos, leis ou processos, tendendo a surgir em meio a reflexões mais abrangentes, que abarcam também questões atinentes à avaliação de *lideranças* e famílias, às influências da *política* na *comunidade*, às implicações das ações dos agentes locais, entre outros vários aspectos que extravasam o plano institucional dos processos de reconhecimento das comunidades e de seus territórios.

A constante imbricação entre esses temas nas narrativas dos agentes, revelando as múltiplas passagens operadas entre o plano da sociabilidade local e as *lutas* coletivas por direitos, também torna um desafio controlar adequadamente a apresentação etnográfica. Nas páginas que seguem, buscamos organizar a exposição circunscrevendo alguns tópicos e *questões* recorrentes em narrativas registradas no trabalho de campo, no intuito de tentar formular algumas proposições mais gerais e abstratas, capazes de conferir às ações e percepções locais sobre a *luta* e os direitos de reconhecimento algum grau de inteligibilidade, comunicável ao leitor e comparável com outros contextos – ao modo, portanto, de “teorias etnográficas” (cf. Goldman, 2006:28).

A exposição desses temas é intermeada por episódios, passagens e narrativas registradas no trabalho de campo, que buscam ilustrar as proposições e aspectos mais gerais

recortados pelo pesquisador. Deve-se atentar, contudo, que como qualquer esforço de sistematização, as elaborações e circunscrições temáticas propostas nas páginas que seguem funcionam, a um só tempo, como ferramenta analítica e estratégia expositiva. Assim, o privilégio da autoria sempre resvala no risco de conferir um grau excessivo de coerência e coesão ao material etnográfico, cuja complexidade parece, em um momento prévio à escrita, resistente a ordenações sistemáticas. Sublinhe-se, portanto, que os recortes e proposições que perpassam a exposição não pretendem esgotar a complexidade e os significados multifacetados que emanam das narrativas e passagens etnográficas, que certamente poderiam ter sido circunscritas e elaboradas de forma distinta desde outras perspectivas.

4.3 - Delimitando comunidades e fazendo associações: categorias e perspectivas locais

Procuramos atentar, no capítulo anterior, para o modo como certos processos e *parcerias* foram cruciais para a própria formação e configuração das *comunidades* de Cananéia enquanto atores políticos coletivos. Tendo se tornado um vocábulo vastamente empregado nas regiões rurais da Baixada do Ribeira e de Cananéia, é possível perceber que o termo *comunidade* ainda guarda diferenças em relação aos termos *bairro* e *sítio*, que seguem sendo amplamente utilizados. Enquanto *sítio* costuma designar um domínio familiar específico, com direitos atrelados a determinado conjunto de *herdeiros*, o *bairro* normalmente qualifica de forma mais genérica uma localidade, muitas vezes com base nas nomenclaturas oficiais do município, sem fazer distinções pormenorizadas sobre a condição ou os laços de pertencimento de seus moradores – por exemplo, se são *tradicionais* ou *terceiros*, *grandes* ou *pequenos*, *posseiros* ou *grileiros*.

De certo modo, o emprego do termo *comunidade* se localiza, semanticamente, em um interstício entre o *sítio* e o *bairro*: mais do que apenas o somatório de várias famílias e seus *sítios* dentro de um determinado *bairro*, a *comunidade* opera recortes que podem eventualmente excluir determinados moradores locais, assim como incluir moradores *de fora* do seu núcleo geográfico em seus limites de pertencimento. Tais operações, contudo, nem sempre são plenamente consensuais, angariando interpretações divergentes. Assim, apesar da naturalidade que o termo *comunidade* adquiriu para os interlocutores da pesquisa, os limites e os predicados de quem constitui (ou deveria idealmente constituir) uma dada *comunidade* são

dinamicamente atrelados ao estado momentâneo das relações locais, assim como também são continuamente debatidos e considerados pelos interlocutores.

Em linhas gerais, para que uma pessoa ou núcleo familiar seja considerado parte integrante de uma dada *comunidade*, pressupõe-se, sobretudo, que mantenham laços plena e mutuamente reconhecidos de parentesco com o grupo. Pessoas e famílias vindas *de fora*, mas com residência reconhecidamente longa na localidade, atestada por relações de *amizade*, compadrio e, eventualmente, alianças matrimoniais e de afinidade com famílias *do lugar*, também podem ser incorporadas aos limites da *comunidade*, uma vez considerados como *parte da família*, ou por terem angariado predicados suficientes para sustentarem sua condição de *tradicionais* ou *antigos* dentro de um determinado bairro.

Mas, além disso, é pressuposto e esperado que os integrantes de uma *comunidade* mantenham entre si relações de reciprocidade e solidariedade, acionadas com maior ou menor intensidade, de modo a preservarem uma condição de relativo igualitarismo – econômico e político – que se conjugue à valorada autarquia das famílias nucleares (cf. Paoliello 1998). Mesmo em face de eventuais momentos e instâncias de hierarquização que podem perpassar a interação entre as famílias locais, a percepção de uma condição igualitária (expressa em afirmações reiteradas como “*aqui na comunidade todo mundo é igual*”; ou “*o pobre, o pequeno têm que lutar juntos*”), é fundamental para demarcar a diferença que deve separar os integrantes da comunidade dos *grandes* possuidores de terra: *fazendeiros* e *grileiros*, além de seus eventuais *encarregados*.

Tais critérios gerais, entretanto, podem ser disputados e modulados pelas avaliações mútuas e constantes que se fazem sobre os movimentos, as ações e os modos de sociabilidade praticados por pessoas e famílias, conforme sejam vistos como mais ou menos adequados à sua integração nos limites de uma comunidade. Em linhas gerais, portanto, não há dúvidas de que as *comunidades* são produzidas e conformadas em uma relação direta com os “territórios de parentesco” (Comerford, 2003:40-1)¹⁰⁶ mutuamente reconhecidos e demarcados pelos

¹⁰⁶ Segundo Comerford, através dos laços de reciprocidade, sociabilidade cotidiana e afinidades matrimoniais

é possível ir formando um padrão de territórios de parentesco que concentram residências e/ou locais de trabalho (lavouras, roças) de *parentes* reconhecidos e valorizados como tais, bem como *compadres* e *comadres*, territórios aos quais certas famílias se vinculam no mapeamento social que se produz nas conversas cotidianas (...) A familiaridade das famílias e daqueles que são “como família” está sempre sendo posta à prova (...) (Comerford 2011:40).

atores locais; não obstante, o rol daqueles que são tidos, a cada momento como participantes de uma dada comunidade – e de suas reivindicações coletivas por direitos – pode ser objeto de transformações dinâmicas e, não raro, de disputas entre diferentes famílias ou *lideranças*.

As avaliações recíprocas dos agentes acerca das práticas de seus pares e do papel que desempenham no cotidiano (por exemplo, se *ajudam a comunidade* com suas ações e relações), colaborando ou não com as atividades tidas como comunitárias (se *participam* de reuniões, festas, mobilizações, eventos religiosos e dos esforços coletivos), fomentando relações mais ou menos legítimas para além do universo familiar (com os *parceiros* da comunidade ou, ao contrário, com *grileiros, fazendeiros, atravessadores, políticos* ou outros agentes que *trabalham contra* as reivindicações locais), são fatores avaliados a todo momento, e produzem implicações sobre a posição dos agentes enquanto integrantes de uma comunidade. Dessa forma, o estágio das relações e reputações das famílias e pessoas constituintes de um determinado território ou rede de parentesco correlaciona-se em grande medida à sua legitimidade e, no limite, à sua possibilidade de integrar uma comunidade em suas demandas coletivas por direitos.

Se as fronteiras comunitárias estão em contínuo debate e movimento, a partir do quadro móvel das relações de sociabilidade locais, elas também se prestam a recortes distintos a partir do viés e da perspectiva de cada uma das instituições (como as associações locais, cooperativas, ONGs e movimentos sociais) e políticas públicas (sociais, territoriais, ambientais, habitacionais) incidentes sobre uma dada comunidade. Muitas vezes, tais recortes respondem às temporalidades oriundas de demandas estatais, como o cadastramento de famílias para um determinado programa, ou mesmo demandas locais, como o momento da reunião do grupo para a constituição de uma associação, que registram uma “fotografia” dos integrantes da *comunidade* em um dado momento específico. Mas há de se considerar também como tais registros são ativamente manejados pela *comunidade*, como índices que podem regular o acesso a determinados *direitos* de formas diferenciadas para seus integrantes.

As políticas públicas em curso no Mandira ilustram bem esta proposição, demonstrando como os limites e pertencimentos à *comunidade*, embasados em um “território do parentesco” amplamente reconhecido, também comportam pequenas nuances e variações, conforme o rol ou listagem de integrantes que se observe. Do ponto de vista institucional, verificam-se conformações diversas sobre os limites e os integrantes da *comunidade* do Mandira. Há, por exemplo, o rol de beneficiários da Reserva Extrativista, que utilizam a área

para a coleta de ostras e caranguejos e instalação dos viveiros de engorda das ostras; as famílias cadastradas como quilombolas pelo INCRA, e participantes no processo de reconhecimento e titulação do território; os integrantes da associação local; além dos inscritos no Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR), que recentemente iniciou trâmites para a construção de novas moradias no bairro¹⁰⁷. Todas estas listagens apresentam sutis diferenças entre si, acomodando em maior ou menor escala parentes *de fora* ou dos arredores do território, ou ainda aqueles que estão em *andanças* temporárias na região.

A lista dos beneficiários elencados para o PNHR é especialmente interessante, pois agrega um número considerável de famílias então residindo fora do território, mas que, mediante seus laços de parentesco, puderam ser incluídas no programa. Em linhas gerais, essas famílias são compostas por descendentes diretos dos atuais moradores da *comunidade*. Ao mesmo tempo, outras famílias *mandiranas* que estão fora do território, reivindicantes de direitos de herança sobre parcelas do *sítio*, não foram contempladas pelo *programa das casas*, em parte devido à persistente controvérsia em torno da venda do *sítio* na década de 1970, que incide sobre a legitimidade da participação dessas famílias na *comunidade* até o presente. Assim, o rol de cadastrados nesta política pública traduz em boa medida os recortes que atravessam as redes de parentesco, e as possibilidades que estas redes conferem aos agentes de operarem fluxos para dentro e para fora do território, demarcando famílias que, estando fora dos limites territoriais do *sítio* Mandira, têm o *direito* de retornar à localidade, e quais não se situam, ainda que temporariamente, como potenciais participantes da *comunidade*, mesmo sendo consensualmente reconhecidas como *parentes*.

Mas não são apenas os recortes executados no âmbito das políticas públicas que permitem observar as dinâmicas constitutivas da comunidade. Como já apontado acima, as repercussões geradas por determinadas ações pessoais cotidianas podem desencadear afastamentos ou, ao menos, ameaças de rompimentos dos vínculos que ligam pessoas ou famílias ao grupo de pertencimento.

¹⁰⁷ A cerimônia de assinatura do contrato de construção das casas do PNHR no Mandira ocorreu em novembro de 2014. No entanto, houve atrasos nos repasses de recursos governamentais e na execução das obras pela entidade gestora do contrato (Instituto Madre Terra), o que tem gerado incertezas entre as famílias locais sobre a concretização do projeto.

Figura 19: Moradores do Mandira, *parentes* e *parceiros* após a cerimônia de assinatura dos contratos do PNHR.

Tome-se, por exemplo, a figura dos *caseiros*, que são moradores contratados, nos diferentes bairros, para administrar ou zelar por *sítios*, posses ou propriedades de *terceiros*. Ao contrário dos *encarregados* que predominaram no *tempo dos grileiros*, em geral os *caseiros* são pessoas *do lugar*, que mantêm laços anteriores e bem estabelecidos de consanguinidade, aliança, amizade e compadrio com as famílias locais, de modo que, no mais das vezes, são considerados como integrantes de uma *comunidade* local. O fato de serem contratados, formal ou informalmente, por *terceiros*, e terem nesta atividade seu meio de renda não implica em qualquer censura ou avaliação negativa pelos demais moradores, que percebem este tipo de trabalho como absolutamente legítimo.

Dependendo das características dos sítios pelos quais são responsáveis, os *caseiros* podem ter de conciliar expectativas contraditórias vindas de seus *patrões* e da *comunidade*. Em muitos casos, os sítios de *terceiros* avançam sobre pontos de especial interesse dos territórios antes abertos dos bairros, como antigas trilhas e *caminhos* de uso comum, cursos de água e saltos (visitados pelos locais e por turistas) ou terras consideradas privilegiadas para práticas agrícolas e extrativistas por moradores locais. Nestes casos, espera-se que o *caseiro* daquele determinado *sítio* faça *vista grossa* aos eventuais usos que os moradores locais façam destas áreas, o que usualmente é admitido como uma postura condizente com sua condição de pessoa *do lugar* e integrante da *comunidade* (“*se a gente que vive aqui não se cobrir, quem é que vai?*”).

Não obstante, quando estas expectativas são contrariadas, seja pelo cumprimento estrito de ordens recebidas pelo *patrão*, ou por ações atribuídas aos interesses próprios do *caseiro*, que criem empecilhos aos moradores (especialmente no acesso a caminhos e espaços tidos como *comuns*), pode haver repercussões, mais ou menos persistentes, para a reputação local destes atores. Como alguns episódios observados e comentados na etnografia sugerem, uma vez que sua ação seja avaliada como contrária aos moradores locais, “*passando por cima da comunidade*”, a avaliação da posição de um caseiro no cenário local pode ser alterada por um desentendimento específico. Nesta posição liminar ocupada por estes personagens, sua condição de integrante de uma dada *comunidade* depende não apenas das relações de parentesco, amizade e reciprocidade angariadas e fomentadas ao longo de anos de convívio nos bairros, mas também da forma como são avaliadas suas práticas cotidianas no manejo dos espaços dos *sítios*. Espera-se, afinal, que as regras e interesses dos seus *patrões* (ou deles próprios) não preponderem sobre os entendimentos coletivos e interesses compartilhados pelos demais moradores sobre o território, sob risco de que os próprios caseiros, episodicamente, tenham sua legitimidade como parte da *comunidade* posta em questão, aproximando-se do campo de comportamentos típicos dos *terceiros*.

*

Disputar as definições e as categorias dos agentes é um procedimento dinâmico, que parte das avaliações e observações cotidianas dos agentes e que produz diversas implicações, especialmente quando das iniciativas dos grupos sociais de fazer representar publicamente suas demandas através das associações. Daí decorre a necessidade de traçar delimitação, ainda que parcial e momentânea, que dê conta dos limites da *comunidade* que irá se fazer representar e do seu conjunto de pautas e reivindicações.

As modulações e o rol de pertencimentos que uma associação pode abarcar, nestes casos, são múltiplas, e podem envolver em maior ou menor grau famílias e *parentes* que estejam temporária ou mesmo definitivamente fora do bairro. Em muitos casos, os arranjos e os limites designados pelas associações ocorrem de forma relativamente consensual. No Mandira, por exemplo, a associação local, inicialmente criada para representar os *extrativistas* e depois rebatizada para representar a demanda por reconhecimento da comunidade como

quilombo¹⁰⁸, agrega, além dos moradores locais, apenas os *parentes* que residem nos *sítios* Boacica e Porto do Meio, áreas contíguas às terras do *ancestral* e que não fazem parte da demanda territorial do quilombo. No caso da Ex-Colônia, em que a saída das famílias de suas terras atingiu a comunidade de forma mais vertiginosa, esvaziando grande parte do território original do bairro, a participação na associação se estende a um contingente bem mais amplo de *parentes*, muitos já estabelecidos em áreas urbanas.

Já no Santa Maria, onde a demanda pelos *direitos quilombolas* foi paulatinamente reformulada, dando lugar ao pleito pelo reconhecimento da *comunidade tradicional* e de seu direito à *liberdade de trabalhar*, contra as crescentes restrições ambientais, os esforços para fazer *sair do papel* duas associações de moradores são permeados tanto pelos entraves burocráticos comuns a tais empreitadas, como também por debates quanto à melhor forma de definir a abrangência de seu rol de integrantes.

Uma das iniciativas para criação de uma associação local é encabeçada por um dos moradores do sítio Rio Branco do Taquary. O sítio compreende as terras registradas como domínio da família França, que junto com a *nação* dos Paula é reputada como a família mais antiga da região, cuja ocupação é anterior à abertura da colônia e remonta pelo menos à década de 1860. As terras da família França, que se estendem por cerca de 285 alqueires, das margens do rio Branco até a divisa com o Paraná, e avizinhando também as antigas terras da colônia, foram totalmente sobrepostas pela demarcação do Parque Estadual Lagamar-Cananéia, em 2008.

Para as nove famílias que permanecem residindo nas terras, a situação imposta pela presença do parque é especialmente difícil: os moradores só têm acesso à *vila* do Santa Maria a pé, por um caminho de cerca de duas horas que inclui a travessia de três rios (que pode se tornar inviável conforme o volume de chuvas); as casas do sítio Rio Branco não têm qualquer fonte de fornecimento de energia elétrica e a administração do parque também recusa a liberação de autorizações para qualquer reforma ou ampliação das construções. Assim, a associação é pensada como uma forma de pressionar os poderes públicos pelo reconhecimento dos moradores inseridos na área do parque como *tradicionais*¹⁰⁹,— em

¹⁰⁸ A associação local foi fundada em 1995 com o nome de Associação da Reserva Extrativista dos Moradores do Bairro Mandira e renomeada, em 2007, como Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Reserva Extrativista do Mandira.

¹⁰⁹ Além dos França, pelo menos duas outras famílias, remanescentes da colônia Santa Maria, também tiveram suas terras diretamente sobrepostas pelo Parque. Contudo, estes sítios não são mais local de moradia dos

contraposição à condição de “infratores” e “invasores” que lhes é imposta pela fiscalização ambiental –, e busca garantir *direitos* básicos e necessários à continuidade das famílias em suas terras.

Tais *direitos* foram expressos recentemente em um abaixo-assinado encaminhado pelos moradores à Defensoria Pública Estadual de Registro, em 2014. O documento descreve as terras da família França como “terras tradicionais há mais de 250 anos” e discorre sobre aspectos da territorialidade local e dos impedimentos impostos pela legislação ambiental aos moradores e seu modo de vida:

“[...] Aqui era só sertão e mata bruta.

Aí eles moraram sob uma pedra, do tamanho de uma casa que existe até hoje, no sítio. Começaram a trabalhar muito antes de 1932, fazendo plantação de banana, milho, arroz, feijão, etc., criação de cavalo, galinha, boi, porco e etc.

Estes produtos serviam para abastecer a cidade de Cananéia. Tinha também um alambique de cachaça, sendo que em 1932 chegaram os alemães e formaram uma colônia agrícola, que ficou com o nome de Santa Maria. Esta colônia foi planejada e instalada em parte das terras de Lino França, ficando um remanescente de 285 alqueires paulistas destinados aos herdeiros de Lino França.

Tinha também, uma igreja, com o nome de casa branca, onde os colonos se agrupavam para orar e conversar.

Foi criado, em 1968, o Parque do Jacupiranga, mas é sabido que nesta época a legislação ambiental era pouco aplicada, mas desde então os moradores tradicionais se sentiram ameaçados no seu modo de vida, pois além de todos os problemas de infraestrutura (falta de acesso, estradas mal conservadas, comunicação deficiente, saúde e educação precárias, etc.) pairava agora sobre a comunidade ameaça impositiva do estado.

Atualmente a FUNDAÇÃO FORESTAL [...] está impedindo o pessoal tradicional de trabalhar, pois as melhorias de acesso devem ser submetidas à análise da FUNDAÇÃO FLORESTAL

No geral, a comunidade pede providências sejam elas:

- melhoria no acesso
- reconhecimento e respeito de sua tradicionalidade
- energia elétrica
- recategorização da Unidade de Conservação ou afastamento dos limites do Parque Estadual Lagamar de Cananéia
- ligação com o município de Guaraqueçaba
- autorização para roças de subsistência e culturas comerciais”

herdeiros destas famílias. Os descendentes dos colonos que permanecem no Santa Maria vivem atualmente na *vila*, fazendo apenas uso ocasional das terras de seus sítios, devido aos impedimentos ambientais.

A proposta de criar a associação foi reforçada pelas colocações do defensor público, após a realização de uma audiência com moradores do Santa Maria para angariar mais informações sobre as demandas apresentadas pela *comunidade*. No entanto, a formalização da associação tem esbarrado principalmente nas dificuldades com a *papelada* e os custos demandados pela burocracia e registros necessários. Neste aspecto, as promessas efetuadas e não cumpridas por *políticos* locais, de apoio e auxílio às *lideranças* para superar tais entraves, redundam em frustração e na percepção bastante frequente, como se verá em outros exemplos adiante, de efeitos deletérios causados pela intromissão da *política* nas *lutas da comunidade*. Em uma conversa entabulada com o idealizador da associação e outro morador do Santa Maria, o primeiro relatava os propósitos da associação: *trabalhar à vontade, criar alternativas* e angariar *apoio* à comunidade, “*pra posto de saúde, o ônibus ter uma linha, melhorar a estrada até a escolinha, fazer um carreador pra escoar a produção*”, entre outras melhorias essenciais aos moradores. E destacava a orientação dada pela Defensoria Pública:

“*Eles pediram uma associação, pra registrar, fazer um trabalho pra ser reconhecido. Como tinha esse problema pra turma construir dentro [dos limites do parque, onde estão os moradores do sítio Rio Branco] aí nós fomos na Defensoria e eles falaram pra gente fazer uma associação, se organizar*”.

Na sequência da conversa, enquanto me mostravam a *papelada* da associação, comentavam sobre os obstáculos enfrentados para efetuar o registro da entidade e revelaram sua frustração com o *apoio* oferecido por um vereador da cidade para superar tais entraves. Apesar da ajuda prometida pelo *político* e *amigo* da comunidade, boa parte da *papelada* e da burocracia relativa à associação ainda permanecia sem solução, o que levava o interlocutor da conversa à avaliação, bastante recorrente, de que “*não pode entrar político no meio [...] Promete uma coisa e nada feito*”.

Se para a formação dessa associação há entraves que passam pelas expectativas sempre incertas geradas a partir da confiança depositada em atores da *política* local, outra associação idealizada no bairro tem pautas, abrangências e *questões* distintas a serem resolvidas para se concretizar. Diferente da primeira iniciativa, a pauta da associação proposta por Carlos não se embasa na confrontação direta com o tema da sobreposição do parque ao território do Santa Maria. Antes, seu objetivo é mobilizar um grupo de interesses mais amplo, a buscar alternativas de geração de renda para os *pequenos* produtores da região contornarem as restrições ambientais, a partir do agenciamento de uma outra categoria compatibilizada

com políticas públicas e estatais: a de “agricultor familiar”. Em uma visita à sua casa, Carlos me mostrava a *papelada* ainda incompleta de sua associação (com o nome provisório de Associação dos Agricultores Familiares dos Bairros de Santa Maria e Taquari) enquanto discorria sobre sua abrangência e seus objetivos distintos:

“Eles [a outra associação] estão correndo atrás pra ter o reconhecimento do morador tradicional [...] A minha já é outra questão, é pra agricultura, pra ajudar os pequenos agricultores; [...]a dele é só entre famílias que estão ali, dentro do parque. E essa outra é pra todo mundo, agricultor familiar, pequeno, quem se enquadra. Tem pessoas aí que não se enquadram [...]. Ela só separa pequeno agricultor com grande agricultor.” (Carlos [Santa Maria]).

O ponto fulcral da proposição remete precisamente ao modo como traçar tal delimitação entre *grandes* e *pequenos*, um recorte que nem sempre coincide com outras distinções pertinentes no contexto local, como aquela entre os *tradicionais* e os *de fora* do bairro. Em localidades como Taquari e Santa Maria, permeadas nas décadas recentes por um grande fluxo de pessoas e famílias *de fora* (tanto *grandes* como *pequenos*), que travam com as *famílias do lugar* relações de variadas ordens (entre práticas mais solidárias, de afinidade e amizade ou mais agonísticas), equacionar de modo consensual tais pertencimentos pode ser uma tarefa exigente. Há, por exemplo, quem manifeste a percepção de que nem todos os *pequenos* agricultores da vizinhança deveriam ser incorporados às pautas e iniciativas coletivas dos *tradicionais*, na medida que suas práticas de manejo da *natureza* podem estar desalinhadas com o *conhecimento* posto em prática pelos moradores locais no uso de seus territórios: “*tem que ser tradicional mesmo. [...] A gente que nasceu lá conhece a lei da natureza [...]. Não roçava beira de rio, cabeceira, era respeitado. E eles [os de fora] não, eles não têm lei, é severo*”.

Alguns debates em torno das associações e mobilizações comunitárias são bastante ilustrativos de como os atores locais podem operar de modos variados as categorias classificatórias aplicadas a famílias e pessoas, nos espaços fronteiriços do pertencimento às *comunidades*. Com efeito, há uma série de práticas avaliadas para aferir a possibilidade de uma *família de fora* integrar uma comunidade ou uma associação local: além dos enlaces e vínculos estabelecidos com os moradores *do lugar*, costuma-se avaliar, por exemplo, as relações mantidas por estes personagens e famílias, no passado ou no presente, com *grileiros* ou seus *encarregados*; a legitimidade dos processos de aquisição dos *sítios* ocupados por tais

famílias; o respeito às divisas mantidas com vizinhos; a permissão de uso de *caminhos* antigos utilizados pelos moradores locais que, eventualmente, atravessem seus sítios; e a postura mantida por estes moradores frente às autoridades locais, e especialmente aos órgãos do *meio-ambiente*, visto que há uma reprovação unânime à apresentação de denúncias ambientais (ou mesmo de outras ordens) que possam resultar em prejuízos para moradores *tradicionais* no desempenho de suas atividades cotidianas, de seu sustento e de sua *liberdade para trabalhar*¹¹⁰. Ainda que prevaleçam os padrões de solidariedade e reciprocidade valorizados pela noção de *comunidade* nas relações do bairro, a ocorrência de eventuais episódios de distensão de tais relações, e as diferentes interpretações que estes acarretam, pode suscitar debates relativos ao pertencimento comunitário dessas pessoas ou famílias.

Tais debates e suas controvérsias, enfim, são demonstrativos das dissonâncias que podem atravessar a dinâmica das ações e reputações locais, capazes de reposicionar moralmente as categorias atribuídas aos diferentes agentes e refazer as linhas de pertencimento que atravessam tanto as *comunidades* como suas instâncias representativas na arena pública: as associações.

4.4 - “(Des)familiarizações”: reconhecimento e as dinâmicas do parentesco

Além das diferentes formas pelas quais os agentes podem avaliar pessoas e famílias, qualificando-os dentre diferentes categorias e imputando-lhes posições e reputações específicas na “economia do respeito” local, há outros modos de expressão de divergências capazes de incutir efeitos sensíveis nos processos de produção e reprodução das *comunidades* em suas demandas por reconhecimento. No sempre tênue estado das relações entre *parentes*

¹¹⁰ As denúncias que resultam em prejuízos sensíveis à coletividade dos bairros parecem especialmente importantes nesta avaliação. Um episódio marcante para os moradores locais, ocorrido durante o trabalho de campo, foi uma denúncia à promotoria municipal (supostamente encaminhada por um sítante de um bairro das redondezas) sobre as más condições do ônibus que, duas vezes por semana, percorria a linha entre o bairro do Santa Maria e o Itapitangui. Com o acatamento da queixa, o transporte foi suspenso no início de 2014. Alguns meses depois, a partir de outra denúncia, os passageiros comuns ainda foram impedidos de embarcar nos ônibus escolares que ligavam os bairros rurais até o Itapitangui, encerrando as alternativas de deslocamento até a cidade para grande parte dos moradores dos bairros rurais do município. A falta de quaisquer linhas regulares de transporte público se estendeu por quase um ano, acirrando o *desgosto* e a reprovação dos moradores locais frente ao episódio (“*denunciar não resolve nada, só serve pra parar o ônibus, tirar a pouca alternativa que a gente tem*”). A situação seria, afinal, remediada pela prefeitura com o reestabelecimento parcial da linha de transporte (uma vez por semana), sem nenhuma melhoria notável na qualidade dos veículos utilizados.

ou vizinhos, em que devem predominar os vínculos de solidariedade, eventuais *questões* e afastamentos podem gerar repercussões que ecoam para além do plano familiar, redesenhando possibilidades de pertencimento a comunidades ou associações. Em dados momentos, a formulação de reivindicações por reconhecimento pode levar a reaproximar *parentes* em torno da *luta por direitos*, mas também, em alguns casos, afastá-los na mesma medida, seja por discordâncias em torno das pautas de reivindicação dos grupos, seja por episódios ou desavenças que produzem fissões nas tessituras do parentesco.

Já tivemos oportunidade de observar que os fluxos de *parentes*, atravessando as fronteiras geográficas dos bairros, é um fator que perpassa a dinâmica constitutiva das *comunidades*. Como em tantos outros contextos rurais, em Cananéia a mobilidade e os trânsitos entre os sítios e as cidades da região (onde é comum que os *parentes* se estabeleçam em áreas próximas, formando redes de parentesco reconhecíveis mesmo no espaço urbano¹¹¹) são práticas comuns às histórias de vida de praticamente todas as famílias locais. Há ocasiões em que tais deslocamentos são planejados como saídas temporárias do sítio, vinculadas a oportunidades de *serviço* específicas e sabidamente provisórias. No entanto, mesmo quando se almeja *deixar o sítio* em definitivo rumo à cidade, o meio urbano é por definição um espaço de *insegurança*: é nas cidades que as pessoas estão expostas a diferentes formas de violência urbana, aparentemente aleatórias e inexplicáveis nos termos das motivações morais que costumam ensejar e codificar os conflitos nos sítios (cf. Comerford, 2003:75). Mas a cidade também traz outras dificuldades inexistentes no sítio, por ser o meio onde *tudo é do comprado*: gastos com aluguel, contas de água e outras despesas de alimentação que seriam incompreensíveis no meio rural fazem com que muitas pessoas *nascidas no sítio* (e especialmente os *mais velhos*) encarem o modo de vida da cidade com alguma perplexidade. Assim, para as famílias que saíram dos sítios e que não abriram mão integralmente de seus *direitos de herança*, o retorno é sempre uma possibilidade almejada ou considerada em vista de eventuais infortúnios na cidade. O sítio, assim, desempenha o papel de um *abrigo* seguro para o qual se pode retornar em tempos de especial dificuldade.

¹¹¹ Como exemplos de alguns “enclaves” urbanos que agregam *parentes* provenientes dos sítios rurais, há o bairro do Acaraú, em Cananéia, onde vivem inúmeras famílias provenientes do Taquari e do Santa Maria; o bairro de Novo Botujuru, em Jacupiranga, com *parentes* da Ex-Colônia; e o Porto Cubatão, em Cananéia, residência de muitas famílias *mandiranas*.

No curso deste constante fluxo das famílias ou de seus integrantes a partir dos sítios, o leque de possibilidades aplicáveis à categorização dos parentes *de fora*, nos termos demandados pelo engajamento em processos de reconhecimento, pode se tornar um fator de disputa, à medida que a reconfiguração dos direitos familiares em direitos coletivos instiga a que se delimite, a todo o tempo, as fronteiras da *comunidade* e o leque de seus integrantes, que poderão compartilhar dos *direitos* em disputa.

Há casos em que a participação dos parentes *de fora* é estimulada e se avalia positivamente a expectativa de retorno dessas famílias ao espaço territorial reivindicado pela *comunidade*, como se verifica presentemente na Ex-Colônia. Em outros casos, há divergências e conflitos que remetem às memórias e narrativas sobre as motivações da saída dos *parentes*, pondo em discussão sua legitimidade para pleitear o retorno e a participação nos novos *direitos*. Os direitos daqueles que saíram do bairro são colocados à prova especialmente quando emergem controvérsias sobre seu envolvimento nas vendas de terra para *terceiros*, o que descartaria a continuidade de seus *direitos de herança*. Mas os direitos dos *parentes de fora* podem ser colocados em pauta também quando se avalia a sua alegada falta de apoio na *luta* ou de solidariedade na manutenção do patrimônio familiar, especialmente em momentos de aguda crise, como a das ameaças efetuadas por *grileiros* sobre os sítios. Nesse sentido, a narrativa de um *herdeiro* sobre a postura de seus *parentes* na defesa das terras da família, quando da invasão dos *grileiros* ao bairro do Santa Maria, aponta para as modulações que podem ser atreladas aos direitos dos *parentes de fora*: na sua ótica, o direito ao retorno ao sítio é visto como legítimo para a parcela de familiares que *ajudaram na luta* contra os invasores, mas o mesmo entendimento não se aplica aos *parentes* que não colaboraram para resistir às pressões fundiárias.

Também nos contextos de grande afluxo de *projetos* ou oportunidades ao bairro, oriundos de *parcerias* ou políticas públicas alcançadas pela organização comunitária – como ocorrido no Mandira ao longo das últimas duas décadas –, a eventual aproximação de famílias e parentes *de fora*, até então distanciados da convivência cotidiana da *comunidade*, pode ser perpassada por dissensos: entre as tentativas de acomodação da rede familiar mais ampla e as resistências, uma série de avaliações não-consensuais, entrelaçadas aos distintos graus de afinidade dos moradores locais com as famílias *de fora*, podem reconfigurar o estado corrente das relações sociais da localidade, reposicionando também os contornos assumidos pela *comunidade*.

Usualmente, há uma considerável margem de maleabilidade nos arranjos que entremeiam a possibilidade de integração dos *parentes de fora* às comunidades. Mas também há episódios que desencadeiam afastamentos de mais difícil reversão, rompimentos ou antagonismos que podem ser enquadrados como casos agudos de “desfamiliarização”, na acepção dada ao conceito por Comerford. Isso significa que, na dinâmica que configura as relações entre *parentes*,

uma intensidade relativamente grande de interações e uma densidade de arranjos de cooperação (...) não elimina, porém, a possibilidade de rompimentos mais ou menos sérios, ao contrário. Em torno da subdivisão de terras – mas também de toda uma enorme série de motivos (...) - os parentes e familiares se desentendem, brigam e se afastam, tanto quanto se ajudam, frequentam e aproximam, demarcando e remarcando espaços e pertencimentos (ibid.:40).

Tal perspectiva aponta para o fato de que o parentesco, ainda que seja um dos atributos essenciais à pessoa e ao enquadramento de seus potenciais direitos territoriais nos contextos rurais (cf. Paoliello, 2009:235), é localmente significado de forma dinâmica: os graus de aproximação e pertencimento dados pela terminologia e pelo padrão esperado de relações é sujeito a transformações repentinas e posto em jogo a todo tempo pelos desenlaces da sociabilidade cotidiana. Essa dinâmica se revela crucial para uma compreensão de disputas e tensões emergentes nas configurações que assumem, a cada caso, as comunidades e seus modos de organização e reivindicação de direitos.

Assim, se as *comunidades* e suas instâncias de representação não perfazem grupos ou entidades fixas, isso se deve também aos efeitos produzidos pelas dinâmicas locais das relações familiares e pela transitoriedade entre momentos mais solidários ou agonísticos que podem emanar da sociabilidade cotidiana. Os movimentos implicados nas dinâmicas de familiarização e desfamiliarização põem em questão, sob uma nova perspectiva, as lógicas práticas e os enquadramentos morais que estão na base de comportamentos, ações e motivações que, desde o olhar militante ou estatal, geralmente são atribuídos à *falta de conscientização* dos integrantes das comunidades sobre seus direitos coletivos. As formas e significados assumidos pelos atuais engajamentos das *comunidades* em torno de seus direitos coletivos não são apenas tributários dos sentidos e consensos mobilizados por determinadas agências e mediações, mas também são perpassados por tais dinâmicas familiares e de

vizinhança. Se por vezes o plano da análise pode apartar as relações locais daquelas representadas no plano das organizações políticas e das estratégias públicas de representação, o modo como essas relações e tensões são situadas nas práticas e narrativas dos atores locais tende a transbordar tal divisão. Desse modo, os significados que perpassam os direitos de reconhecimento são passíveis de atualização a cada evento, a cada ação ou narrativa dos agentes que possa produzir efeitos sobre o grau de “familiarização” dos personagens envolvidos e sobre sua posição na economia local do respeito. “Os acontecimentos cotidianos são sempre acontecimentos no plano das famílias e de suas relações” (Comerford 2003:33) e assim, também os processos sociais referentes ao *direito* e à *justiça*, no âmbito das *comunidades*, atualizam seus sentidos a partir de episódios que fazem e desfazem relações familiares no plano local, redistribuindo e redesenhando as possibilidades e os limites da atribuição de determinados *direitos* a determinados agentes.

*

Os desdobramentos da venda do sítio Mandira, com as controvérsias que a sucederam nos arranjos entre os *parentes* de dentro e fora da *comunidade*, fornecem uma rica ilustração etnográfica sobre como as dinâmicas de familiarização e desfamiliarização podem se imbricar aos contextos de reconhecimento.

Desde que Affonso Splendore adquiriu as terras do sítio em 1974, munido de uma procuração assinada por diversos herdeiros de João Vicente Mandira, assentindo com a inventariação de seus bens e a venda do sítio¹¹², os *mandiranos* se dividem em interpretações distintas quanto aos termos em que a negociação foi realizada. Assim, as memórias e narrativas divergentes sobre a procuração que permitiu a venda se localizam no “epicentro da controvérsia” (Mota, 2011:241) debatida pelos *parentes*. Aqueles que tiveram de sair do território sustentam que a venda foi fruto de um *rolo* elaborado por Splendore, que produziu falsificações das assinaturas dos herdeiros de modo a conseguir documentar adequadamente a transação. O argumento principal dos que sustentam essa narrativa é a presença, na procuração, de diversas assinaturas de *mandiranos* que sequer sabiam assinar seus nomes.

¹¹² Os herdeiros afirmam que “*o inventário nunca foi concluído*”, embora a matrícula cartorária de registro do sítio Mandira informe que a transmissão do imóvel a Splendore foi efetuada “por Carta de Adjudicação extraída dos autos de Inventário dos bens deixados por João Vicente Mandira”.

Como destacou enfaticamente um dos netos de João Vicente Mandira (que reside há muitos anos fora do território), em uma conversa no bairro de Porto Cubatão, sua esposa “*não sabia nem assinar*” e ainda assim, a assinatura do casal constava, de maneira fraudulenta, no documento: “*a história é essa. Chegou um mais esperto e comprou o Mandira. O mais bobo foi na conversa e nós vendemos o terreno*”.

Por outro lado, para parte dos *herdeiros* daqueles que se recusaram a sair do sítio no episódio, prevalece a percepção de que os *parentes* não foram somente ludibriados, mas também mobilizaram interesses próprios na venda, buscando angariar recursos para viver na cidade em razão das dificuldades então enfrentadas para lidar com a fiscalização ambiental:

“Na década de setenta nossos tios resolveram vender o Mandira, a gente não sabe por quê. Quer dizer, saber, se sabe. O pessoal naquela época, foi uma época muito ruim, de o pessoal querer vender terreno, tinha os caras que vinham comprar, não só aqui no Mandira, mas em vários lugares, então virou uma venda de terra muito louca, assim. E o Mandira entrou nessa loucura de vender suas terras, o pessoal que queria ficar rico, morar na cidade, morar não sei onde, e aí venderam [...]

Devido a questão do parque também que foi uma coisa criada naquela época [...] foi criado o parque, foi proibido o pessoal de fazer as atividades que falei de roça, da exploração do palmito, da caxeta, foi tudo proibido, foi criado a Polícia Ambiental naquela mesma época que foi jogado das comunidades [...] acredito eu, que isso foi uma das consequências que levou a vender, a venderem os sítios por aqui, não só do Mandira” (Chico [Mandira]; Museu da Pessoa, 2013a).

É importante notar que, mesmo entre os defensores da tese de que a venda das terras foi feita voluntariamente, há um consenso quanto às irregularidades documentais que perpassaram o negócio. Uma moradora do Mandira que vivenciou a época da venda relatou que alguns de seus *parentes* agiram com o interesse de *vender o sítio* no episódio. Não obstante, ela também se mostrava inconformada em ter descoberto, anos após a venda, que seu nome também constava entre as assinaturas presentes na procuração: “*no documento apareceu nome meu, nome de muita gente, tudo assinado em Jacupiranga. Nunca que botaram aquele papel na minha frente pra assinar, que eu nem assino o nome*”.

A polêmica sobre a venda retornou ao centro das *questões* familiares do Mandira com o início do processo de reconhecimento das terras como território quilombola, no ano de 2002. Nos anos que se seguiram, dezenas de famílias de *mandiranos* que vivem no distrito urbano de Porto Cubatão passaram a também se mobilizar para reivindicar aos *parentes* do

sítio sua parte nos *direitos* sobre as terras do sítio Mandira, incluindo aí a demanda pelo retorno ao bairro. Seguindo as mesmas linhas da controvérsia sobre a venda, as avaliações em torno dos *direitos* destes *parentes* às terras do sítio são objeto recorrente de debates. Entre os *parentes* do Porto Cubatão que reivindicam esse retorno, incluem-se algumas pessoas saídas do bairro do Mandira em anos recentes, mas também *herdeiros* diretos daqueles *mandiranos* que teriam articulado a venda do sítio. Para estes *parentes*, o *direito* de retornar ao território da *comunidade* é percebido a partir de duas chaves principais: por um lado, a possibilidade de recuperar o sítio enquanto espaço de moradia ou de *retiro* para momentos de especial dificuldade na vida urbana; e, além disso, a reconstituição de seus *direitos de herança*, usurpados pelas falsificações documentais cometidas na transação do sítio. Como me relatou o mesmo neto de João Vicente Mandira, mencionado acima,

“A luta pelo quilombo? Eu sou a favor. Só que o Mandira ainda não foi titulado, só reconhecido. [...] Falam que nós não somos quilombolas. Que nós não temos direito. Mas ainda não tem o título [da associação], então é o mesmo direito. Eu quero a terra lá, e brigo, é pelos meus filhos, que minha família é grande. [...] O meu enguiço ali é com o Affonso [Splendore]. Eu quero uma audiência, ir com ele na justiça”.

Como se depreende da narrativa, na percepção desse personagem, a *luta* pelo quilombo, encampada pela *comunidade*, é englobada por uma demanda mais premente por *justiça*, que passa por elucidar o episódio da venda (se possível, anulando-a judicialmente) e reconstituir a sua condição de *herdeiro*, posta em xeque por uma negociação tida como ilegítima por grande parte dos *parentes*. E no entanto, são justamente os termos controversos da venda e as distensões familiares daí derivadas que estão na base das acirradas avaliações feitas sobre a demanda dos *parentes*, especialmente pelas famílias que permaneceram no sítio. Muitos moradores do Mandira veem com ressalvas o pleito dos *parentes* por *direitos* ao território, argumentando que eles venderam ou abandonaram as terras do Mandira *no tempo da dureza* (antes das melhorias trazidas pelas *conquistas* da *comunidade*) para voltarem a reivindicar direitos em um momento de sucesso e consolidação dos projetos implantados no bairro.

Há alguns anos, a tensão oriunda das percepções de *parentes* de dentro e de fora do sítio em torno do *direito quilombola* atingiu um ponto culminante. Após a publicação do relatório de reconhecimento do território do Mandira pelo INCRA, em 2010, um pequeno

grupo de famílias do Porto Cubatão realizou uma ocupação sobre uma parcela das terras adquiridas por Splendore, sem qualquer diálogo prévio com a associação ou as famílias locais. O episódio gerou alguma consternação entre os moradores do Mandira, visto que mesmo eles evitam, tanto quanto possível, fazer uso das terras atualmente sob domínio formal de Splendore sem dialogar previamente com o seu *caseiro*¹¹³, para *evitar problemas*.

Em face da oposição dos moradores locais, e com o auxílio e a intermediação de membros da EAACONE, a ocupação do local foi desfeita após alguns dias, antes que providências judiciais fossem formalizadas pelo *fazendeiro*. Contudo, a partir deste episódio, a nascente associação do Porto Cubatão passou a solicitar dos órgãos fundiários responsáveis – o ITESP no âmbito estadual, e o INCRA na esfera federal – o reconhecimento de seus direitos, enquanto *herdeiros* e *quilombolas*, sobre o território do Mandira. Ao mesmo tempo, solicitaram apoio jurídico da EAACONE para contestar judicialmente a venda do sítio, com base nas falsificações documentais alegadamente cometidas por Splendore. Entrementes, as resistências ao retorno dos *parentes de fora* parecem ter se tornado mais salientes no Mandira logo após o episódio da ocupação: para muitos, a ação demonstrara que eles *não respeitam as regras da associação* e que seu objetivo seria apenas *atrapalhar* o andamento do processo de reconhecimento.

As dificuldades para acomodar e mediar as diferentes perspectivas sobre o direito à terra postuladas por ambas as associações – o *direito quilombola* reconhecido da associação do Mandira e os *direitos de herança* demandados pelas famílias do Porto Cubatão – seguem sendo um tema de debate. A *liderança* mais ativa à frente da mobilização dos *mandiranos* no Porto Cubatão se mudou do *sítio* para o bairro urbano no ano de 2009¹¹⁴, e anteriormente fora presidente da associação do Mandira. Ele argumenta que o próprio estatuto da associação do Mandira, atualmente, permite o retorno das famílias de fora, asseverando o *direito* dos demais *herdeiros* do território. E, da mesma maneira que outros *parentes* do Porto Cubatão, sublinha o caráter fraudulento da venda do sítio para postular que estes *herdeiros* compartilham do

¹¹³ O *caseiro* de Splendore exerce tal função e vive no Mandira há mais de trinta e cinco anos e é considerado um integrante da *comunidade*. Além de ser casado com uma *mandirana* (assim como dois de seus irmãos, que também vivem no bairro), mantém relações amistosas e também de compadrio com famílias locais.

¹¹⁴ Como sugere Comerford, as decisões que levam uma família a deixar uma localidade rural não se atrelam apenas a razões econômicas, mas também podem se relacionar a “conflitos ou tensões intra e interfamiliares concebidos em termos que poderíamos chamar de morais” (Comerford, 2003:45), e que geram abalos temporários ou de maior duração no quadro da “economia do respeito” local.

direito ao território: “o direito é o mesmo que o nosso. Enquanto não titula [a associação], o direito é o mesmo”.

Por outro lado, do ponto de vista da *liderança* do Mandira, as ações dos *parentes* de Porto Cubatão, mormente no episódio da ocupação, sobrepujaram os regramentos e a autoridade da associação local, dificultando a possibilidade de acordos ou entendimentos quanto às suas reivindicações.

“O pessoal vendeu na década de setenta porque o Mandira não dava mais nada, era uma coisa negativa. Ai depois de mais de trinta anos de venda, eles estão achando que eles tem direito de voltar pra cá, então eles entraram na justiça contra, porque o cara [Splendore] fez bastante lambança na compra na época [...] então eles entraram na justiça, e já vieram, já entraram aqui desrespeitando a associação, desrespeitando quem mora aqui. Fizeram um barraco aqui dentro do território do Mandira [...]. A Constituição dá direito para quem mora em cima da terra, eles só podem entrar aqui se a associação autorizar [...]. Só que eles ficam querendo brigar com nós de qualquer maneira, para querer entrar” (Chico [Mandira]; Museu da Pessoa, 2013a).

Apesar da tensão provocada pelo episódio nas relações entre os *mandiranos* de fora e dentro do território, a atuação da EAACONE em busca do entendimento entre as duas partes do conflito logrou produzir resultados práticos, nos anos seguintes. Acordou-se, inicialmente, que os *parentes* do Porto Cubatão postergariam as tratativas sobre seu retorno ao sítio Mandira até a conclusão do processo de titulação do território quilombola, que ainda tramita no INCRA. Ao mesmo tempo, com o auxílio da Defensoria Pública Estadual (sediada na cidade de Registro), em 2013, foi ajuizada ação que busca o bloqueio da matrícula de venda do sítio Mandira a Affonso Splendore, com base nos entendimentos de fraudes documentais ocorridas na transação.

Paralelamente, o grupo representado pela associação de *mandiranos* do Porto Cubatão, que atualmente agrega membros de cerca de quarenta famílias, vem se reconfigurando parcialmente como um “quilombo urbano” e reelaborando suas reivindicações junto aos órgãos fundiários ao longo deste período. Com o acordo informal que refreou as expectativas de retorno breve ao território do Mandira, durante o período da pesquisa, a associação reivindicava a regularização individual dos lotes urbanos ocupados pelos *mandiranos* no

Porto Cubatão, além da demarcação de um nova área, próxima ao núcleo urbano, que seria destinada ao *uso coletivo* das famílias quilombolas residentes no bairro¹¹⁵.

Tais entendimentos parciais em torno das demandas de reconhecimento de ambos os grupos colaboraram para apaziguar e reestabelecer a convivência entre grupos de *parentes* do Porto Cubatão e do Mandira, que havia sido brevemente estremecida pelos desacordos em torno da *luta* pela terra. Nos últimos anos, por exemplo, muitos *parentes* do Porto Cubatão têm voltado a participar mais ativamente das festas e cerimônias do calendário religioso do Mandira, indicando uma retomada da sociabilidade corriqueira entre as famílias¹¹⁶.

Não obstante, a *questão* do eventual retorno dos *parentes* do Porto Cubatão segue suscitando opiniões diversas entre os moradores do Mandira, que se dividem entre manifestações de apoio e reservas à causa dos *parentes*. As ponderações locais divergentes em relação ao tema dão a entender que os moradores do Mandira podem avaliar de forma distinta o estágio de “familiarização” corrente dos *parentes* do Porto Cubatão. Enquanto alguns associam aos seus laços de parentesco um índice indelével de vinculação à *comunidade*, há aqueles que, baseando-se no histórico da venda das terras e na recente ocupação do sítio de Splendore, receiam por potenciais desacordos decorrentes do retorno dos *parentes* ao território, como demonstram algumas narrativas, coletadas entre moradores do Mandira:

“Eu não tenho problema com eles voltarem, quando sair a terra vai ter mais área pra trabalhar, pra fazer uma casa. Mas tem muita gente aí que não quer”.

“O pessoal daqui mesmo trabalha tudo na maré, ninguém vai largar pra fazer uma roça. Vai ser bom que a terra vai voltar a ser nossa, mas não sei se vai mudar muita coisa. Então eu acho que deviam vir pra cá, sim, se eles precisam e são parentes da gente, como a gente não vai deixar?”

¹¹⁵ É interessante notar como tal reivindicação dos *mandiranos* do Porto Cubatão impõe desafios aos termos que a legislação prevê para o reconhecimento de direitos territoriais das comunidade remanescentes de quilombos, em pelo menos dois aspectos: primeiro, ao investir na separação da demanda em lotes urbanos individuais e uma *área coletiva*; e, segundo, ao não embasar a reivindicação desta área coletiva em uma relação pretérita de territorialidade ou ocupação pelas famílias. Antes, a justificativa para a requisição deste terreno é a *dificuldade para trabalhar* encontrada pelas famílias do Porto Cubatão, que passaria justamente pela *questão* instaurada que impede, por ora, que o grupo retorne às terras do sítio Mandira.

¹¹⁶ Além das ocasiões religiosas, os jogos de futebol, realizados aos domingos em diferentes *bairros* da região, e especialmente no Itapitangui, são exemplos de eventos que agregam sobretudo os mais jovens e reforçando e atualizando vínculos familiares e de amizade entre moradores do Mandira e seus *parentes* do Porto Cubatão.

“Tem dois pensamentos sobre isso aí. Tem gente que quer voltar pra trabalhar, mas tem uns que vem com ideia de montar um barraco e vender. [...] Tem muita gente, muito parente fora. Por mim tinha que deixar o Mandira como está. Aí você diz não pra um, diz sim pra outro, e dá confusão”.

“Eu não vejo problema nos parentes voltarem, desde que não venham pra tirar nosso sossego [...], como quando vieram pra área do Alfonso”.

Em meio aos esforços empreendidos pelos *parceiros* da EAACONE e da Defensoria Pública Estadual para aprofundar os entendimentos entre os *mandiranos* do *sítio* e do Porto Cubatão, uma das dificuldades a serem superadas são os eventuais episódios de recursos às *autoridades*¹¹⁷ que perpassaram a relação entre os envolvidos desde a ocupação não consentida das terras de Splendore. Sobre este ponto, é interessante notar que, quando controvérsias atinentes ao reconhecimento são atravessadas por *questões* concebidas como *de família* ou *de irmandade*, há uma percepção local majoritariamente avessa à utilização das *autoridades* para a resolução de conflitos e divergências. Nestes casos, o *caminho do fórum* ou da *delegacia* pode ser visto como uma intervenção indevida da esfera pública em problemas e relações que, idealmente, devem ser tratados e conduzidos a partir dos códigos e categorias próprios ao plano doméstico ou familiar. Como sugere Comerford, nas relações agonísticas que atravessam a sociabilidade cotidiana, “o recurso ‘à autoridade’ [...] pode sempre ser interpretado como sinal de insuficiência moral, de falta de capacidade da pessoa (e por extensão, de sua família) de resolver tais tensões com base em seus próprios recursos morais” (Comerford, 2009:313).

Assim, no contexto das relações que permeiam as comunidades, uma *provocação* lançada sob a forma de denúncia ou queixa à *justiça* nem sempre funciona como um caminho de apaziguamento ou resolução das tensões (como poderia sugerir uma apreensão puramente institucional do conflito), podendo, ao contrário, aprofundar uma *questão* e seus desdobramentos, tanto na rede de relações familiares como nas configurações assumidas pelas demandas coletivas por reconhecimento.

*

¹¹⁷ Da mesma forma como ocorre no contexto rural da Zona da Mata, pesquisado por Comerford, na porção continental de Cananéia o termo *autoridade* é revestido de alguma generalidade: “*ir na autoridade* pode ser ir ao fórum ou à delegacia, e *procurar a autoridade* [ou *a justiça*] pode ser entrar com uma ação, fazer um boletim de ocorrência, encaminhar uma intimação, buscar uma orientação etc” (Comerford, 2003:210).

Da mesma forma que controvérsias e *questões de família*, com suas repercussões para a tessitura do parentesco, podem atravessar o curso de processos de reconhecimento, gerando novas demandas e até mesmo novos sujeitos de direito (como a associação dos *mandiranos* no Porto Cubatão), também os processos de reconhecimento, reciprocamente, podem ter como efeito a demarcação ou o aprofundamento de recortes nas tênues redes familiares de determinada localidade.

No bairro de Ex-Colônia, por exemplo, já destacamos como a criação da associação e o engajamento local em torno do *direto quilombola* envolveram também a mobilização de um grupo considerável de *parentes* que já haviam saído do território. Mas tal processo não envolveu somente o endosso de “familiarizações” e aproximações, tendo sido também perpassado por afastamentos em relação a alguns *parentes*.

Um dos *posseiros* que ocupa as terras do sítio Carrapatinho é descendente da família Davies, os antigos colonos ingleses que *se enturmaram com negros* da família Galdino, através de uma série de relações de matrimônio estabelecidas ao longo de pelo menos duas gerações. Esse posseiro adquiriu uma parcela de terras no sítio Carrapatinho mediante uma transação com seu tio, o primeiro a *fazer posse* sobre a área onde hoje se concentram os moradores da Ex-Colônia.

As relações com o posseiro, que já eram reputadas como difíceis por alguns vizinhos e *parentes*, acabaram por se tornar mais abertamente conflituosas após o início da mobilização da *comunidade* e da associação local. Com o desenvolvimento dos primeiros *projetos* do grupo de mulheres da comunidade, apoiados pela Rede Cananéia, os moradores locais narram que ele começou a impor pequenas dificuldades ao seu cotidiano. A principal delas foi o fechamento do caminho que passa por sua posse e liga o sítio Carrapatinho até a estrada: instalou uma porteira na entrada do sítio, sob a alegação de que os bois da *fazenda* vizinha atacavam sua plantação de pupunha. Para os demais moradores, contudo, a colocação da porteira, controlando a passagem por um caminho até então usufruído livremente no bairro, foi percebida também como uma ação destinada a *aborrecer* os seus trânsitos cotidianos. Segundo o Relatório Técnico Científico produzido pelo ITESP,

[...] o gado da fazenda Unitas constantemente escapa na estrada avançando sobre as crianças. Também invade a plantação de pupunha do posseiro [...]

localizada nas terras, onde vivem os quilombolas. Essa situação fez com que ele cercasse a saída da comunidade para a estrada, gerando uma série de problemas. Como por exemplo, impedir que o ônibus escolar pegue as crianças no ponto coberto as obrigando a esperar o ônibus na estrada em baixo do sol e chuva. Esse problema foi levado pela comunidade e membros do EAACONE ao Defensor Público de Registro que visitou o bairro em 2014 (ITESP, 2015:30).

Em uma de minhas primeiras incursões a campo, um episódio em particular me permitiu testemunhar a oposição do posseiro à associação. Um casal de moradores da ex-Colônia vivia à época em uma casa localizada dentro dos limites do seu sítio. No *acerto* efetuado entre as partes, os moradores trocavam o aluguel que pagariam pela moradia pela prestação de serviços eventuais, com a limpeza do terreno e a manutenção da modesta plantação de pupunha mantida nos fundos de sua posse. Naquele dia, durante uma visita em que eu realizava uma breve entrevista com o casal, o posseiro irrompeu subitamente na cozinha da casa e me interpelou diretamente, disposto a saber se eu estava “*envolvido com essa história de quilombo*”. Após buscar explicar brevemente os interesses de minha pesquisa, ele tomou a frente da conversa e passou a criticar a associação local, expressando claramente suas dissensões com o movimento e com as reclamações e providências tomadas pela associação sobre a colocação da porteira. Ao longo da conversa que se seguiu, expressou ainda sua oposição à reivindicação dos moradores locais pela titulação do território ocupado pela *fazenda*: “*pra que brigar com a fazenda, pra conseguir uma terra lá no meio do mato, na capuava? [...] Isso aí não passa de política [...]. Agricultura familiar, quilombola, essas coisas que aparecem aqui, sempre tem a ver com política e campanha. É só promessa*”.

As suas tentativas de *pressionar a comunidade* e atribular sua mobilização coletiva seguiram sendo relatadas ao longo do período compreendido pelo trabalho de campo. Quando o casal que vivia na casa passou a participar mais ativamente da associação local, dois anos mais tarde, o *acerto* mantido com o posseiro foi desfeito, e eles tiveram que deixar a casa sob sua posse no sítio Carrapatinho.

O decurso do processo de “desfamiliarização” desse personagem, da perspectiva da *comunidade* local, ganhou uma espécie de crivo institucional em março de 2015, quando se realizou na sede da associação da ex-Colônia uma reunião com a equipe do ITESP para o “fechamento” do relatório de reconhecimento e identificação do território. Entre as pautas apresentadas para discussão, estava a posição que a *comunidade* atribuiria ao posseiro e sua mãe – que recém retornara ao bairro, após alguns anos vivendo na cidade – no âmbito do

processo de reconhecimento. Afinal, apesar dos seus inegáveis *laços de parentesco* com a *comunidade*, as relações agonísticas fomentadas por ele com a associação indicavam que ele não se reconhecia como *parte do quilombo*. Como os integrantes da equipe do ITESP procuravam explicar na ocasião, era necessário que a comunidade *batesse o martelo* a respeito do assunto: “*a realidade é dinâmica, mas a gente tem que mostrar [no relatório] uma foto, então em algum momento isso tem que ser decidido*”.

Após uma rápida deliberação na reunião, os presentes (moradores da ex-Colônia e também parentes *de fora*) decidiram por conferir à mãe do posseiro o *direito* de constar como parte da comunidade quilombola; ele, por sua vez, ficou *de fora*. Conforme sintetizado no texto do Relatório Técnico Científico, o posseiro é descrito como “parente dos atuais moradores do Quilombo Ex-Colônia Velha, porém ele não se reconhece como quilombola e não é reconhecido pelos membros dessa comunidade como um de seus membros” (ITESP, 2015:30-31). Assim, a “foto” registrada pelo relatório de identificação da comunidade capturou a resultante (necessariamente parcial e provisória, ainda que dotada de oficialidade) de um contínuo processo de distensão das relações familiares, que acabou por “desfamiliarizar” este personagem em relação aos *parentes* engajados na reivindicação do *direito quilombola*.

Deste modo, as normas e categorizações pressupostas pelos aspectos institucionais do reconhecimento das *comunidades*, que operam (não sem algum grau de artificialidade) cortes nas redes de relações locais, também podem ser acionadas, “na prática, de modo a dar continuidade a dinâmicas ‘informais’ de sociação agonística e às ordens de relação correspondentes” (Comerford, 2003:209), perfazendo um outro exemplo de como os processos de “familiarização” e desfamiliarização”, correntes na sociabilidade rural, podem se entrelaçar com os contextos de reconhecimento, potencialmente disparando efeitos mútuos e recíprocos entre ambos os planos.

4.5 - Entre a família e a política: elaborações locais sobre a luta

Como já foi possível perceber ao longo das narrativas etnográficas apresentadas, a noção de *luta*, como em outros contextos rurais (cf. Comerford, 1999:19-46), é empregada de maneira bastante ampla no cotidiano das comunidades de Cananéia, estabelecendo recortes e

continuidades entre diversos planos de significação. Conforme articulada em diferentes narrativas, *luta* pode designar o sofrimento e a dificuldade característicos do cotidiano de trabalho; os episódios históricos de enfrentamentos e ameaças decorrentes da presença de *grileiros* e seus *encarregados* nos diferentes bairros; e, finalmente, em um sentido mais contemporâneo, a noção de *luta* qualifica as modalidades comunitárias de mobilização em torno de *direitos*.

A despeito das nuances que podem distinguir as formas e as orientações das *lutas* encampadas coletivamente em cada *comunidade*, há predicados comuns que são considerados essenciais por agentes locais, lideranças e *parceiros* das comunidades para o sucesso da *luta*. Assim, a *organização*, a *união* e a *participação da comunidade* são consensualmente avaliados como elementos indispensáveis ao bom andamento das mobilizações comunitárias por seus direitos. No vocabulário militante (e em uma tipologia ideal), estas noções caminham de modo bastante integrado: comunidades *unidas* são aquelas em que todos *participam do coletivo*, e isto se expressará em sua melhor *organização* para a *luta*. Por outro lado, quando se avalia que é necessário *mais união* entre as famílias de determinada comunidade, tal impressão costuma se entrelaçar à percepção de uma baixa *participação* nas rotinas e mobilizações comunitárias e de aspectos problemáticos em sua *organização*.

Mas, na maneira como são empregados e manejados nas narrativas dos agentes locais, termos como *união* e *participação* parecem expressar mais do que predicados presentes ou ausentes em um determinado bairro ou comunidade. Do ponto de vista analítico, estes termos também operam como índices ou categorias mediante as quais os agentes elaboram suas avaliações específicas sobre o estado das relações sociais da localidade, atribuindo posições aos demais agentes e famílias no quadro sempre maleável da “economia do respeito” local (cf. Comerford, 2003:81). É interessante notar, por exemplo, como as avaliações sobre estes predicados – o quanto uma comunidade é unida, participativa ou organizada – podem variar, conforme sejam expressas pelo seu círculo de *lideranças* ou por integrantes de outras famílias, menos afeitos à participação ativa nas posições das organizações comunitárias. Tais diferenças são reveladoras de algumas dissonâncias que podem perpassar as rotinas cotidianas de associações e outras instâncias de representação das comunidades.

Fomentar e instigar a *participação e mobilização* em torno dos direitos coletivos é um dos cerne do trabalho das *lideranças* das comunidades. As atividades que ensejam a participação comunitária abrangem desde reuniões e assembleias ordinárias, periodicamente promovidas pelas associações locais; passando pelos encontros mais ou menos frequentes com *parceiros* e entidades, estatais ou não governamentais, que possuam algum grau de envolvimento em *trabalhos* ou *projetos* com a comunidade¹¹⁸; até os eventos que são mais diretamente qualificados como momentos de *luta*: manifestações, passeatas, ocupações de prédios ou equipamentos públicos e outras formas de *protesto*, usualmente intermediadas e mobilizadas com o auxílio de entidades *parceiras* e agregando um número mais amplo de *comunidades*, a partir de pautas de reivindicação comuns¹¹⁹.

Figura 20: Dois momentos de manifestação das comunidades quilombolas e tradicionais do Vale do Ribeira: no 20 de novembro de 2013, no centro de Registro; e no 14 de março de 2014, na Rodovia Régis Bittencourt.

¹¹⁸ Além de agências fundiárias, como o INCRA, o ITESP e os órgãos ambientais, entidades não-governamentais como o MOAB e da EAACONE, já abordados no capítulo anterior, além do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB – ver nota 62) e a Rede Cananéia (ver nota 94) são alguns exemplo de *parceiros* constantemente envolvidos em trabalhos ou *projetos* com as comunidades pesquisadas.

¹¹⁹ Enquanto parte das manifestações e protestos organizados pelo *movimento* são mobilizadas em face de determinadas circunstâncias políticas, estes eventos também perfazem um *calendário de lutas*, em que certas pautas costumam ser mobilizadas em datas de grande relevância simbólica. Assim, o 14 de março (dia internacional de luta contra as barragens) suscita manifestações ou protestos *puxados* pelo MAB e pelo MOAB, assim com o 20 de novembro (Dia da Consciência Negra) é marcado por mobilizações da EAACONE que agregam os quilombos do Vale do Ribeira.

Apesar dos esforços envidados pelas *lideranças* para estimular a *participação* ampla dos integrantes da comunidade em cada um destes momentos, é bastante comum que a presença assídua em tais eventos seja praticada por um grupo mais circunscrito de pessoas dentre o universo de cada comunidade. É frequente que, durante reuniões, ou outras atividades comunitárias que estejam relativamente esvaziadas, os participantes façam observações críticas neste sentido, como: “*o certo era estar aqui toda a comunidade*”; “*são sempre os mesmos que participam*”; “*quem não veio está mostrando que não tem interesse*”. Também são os integrantes deste círculo de participantes assíduos nos temas comunitários que costumam ocupar os cargos principais das associações locais, quando estas estão formalizadas, além dos eventuais assentos de representação da comunidade em instâncias deliberativas – tais como conselhos municipais voltados aos temas rurais, ou os conselhos deliberativos das unidades de conservação que circundam os territórios dos bairros¹²⁰.

Se a valorização da participação dá margem para que se lamente a falta de maior engajamento de pessoas e famílias que pouco *participam*, deixam de *dar força pra comunidade* e frustram o ideal de mobilizar a todos nas pautas de *luta*, aqueles que pouco participam dos temas comunitários também elaboram suas próprias motivações para não se envolverem diretamente nas rotinas da *luta*, revelando outras percepções sobre os sentidos e a eficácia da organização comunitária, das suas pautas e estratégias, e também sobre o desempenho das *lideranças* na condução dos temas e atividades comunitárias.

Há, primeiramente, as razões que podemos qualificar como de ordem “prática”. Muitos moradores dos sítios se sentem pouco confortáveis e familiarizados com as rotinas das associações e conselhos, ou seja, com as reuniões, burocracias e *papeladas* que o trabalho nestas instâncias costuma envolver. Por conta disso, muitas vezes, conseguir representantes ou preencher todos os cargos na formação chapas e diretorias para as associações locais podem se tornar tarefas penosas para as *comunidades*. Destaque-se ainda que a temporalidade das reuniões, geralmente percebidas como arrastadas e morosas – ocasiões em que as pessoas *deitam muita falação* e nem sempre se fazem entender –, é pouco convidativa para parte do público que integra as comunidades. Por vezes, os horários em que as reuniões são realizadas

¹²⁰ Por exemplo, as *comunidades* de Mandira, Taquari e Santa Maria têm assentos no Conselho Deliberativo do Parque Estadual Lagamar Cananéia (PELC). Entre as instâncias municipais que costumam agregar representantes das *comunidades* rurais, há o Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural. Além disso, uma lei municipal de 2011, que trata do “reconhecimento dos povos e comunidades tradicionais” de Cananéia, prevê a criação do Conselho Municipal de Povos e Comunidades Tradicionais de Cananéia, que, no entanto, ainda não foi formalizado.

também conflitam com os períodos normalmente dedicados às jornadas e atividades rotineiras de trabalho, configurando-se para alguns como mais um empecilho à *participação*.

Há ainda um segundo conjunto de argumentos usualmente lançados por aqueles que são menos assíduos nas atividades e na *luta* comunitária, que orbitam em torno da descrença quanto aos efeitos e resultados práticos das mobilizações coletivas pelos *direitos* das comunidades, expressa em colocações como: “*isso não vai dar em nada*”; “*trabalho de associação parece que não caminha, está sempre do mesmo jeito*”; ou “*aqui no bairro essas coisas não vão pra frente*”. Esta desconfiança pode ser interpretada como bastante verossímil, em face da histórica omissão ou precariedade de todas as esferas do Estado em relação ao atendimento dos direitos e reivindicações das populações rurais e camponesas. Ademais, os desdobramentos positivos das *lutas* e as *conquistas* que podem ser angariadas por meio dos engajamentos coletivos costumam ser efeitos de longo prazo, dependentes do enfrentamento e superação da morosidade tortuosa das burocracias estatais, administrativas e judiciais, o que dissipa a percepção de resultados práticos da *luta* por direitos para parte dos moradores e membros das *comunidades*.

Em determinados casos, as colocações que expressam a descrença ou a desconfiança com a eficácia das mobilizações coletivas também podem sugerir uma prevalência dos arranjos e estratégias individuais sobre os projetos e direitos reivindicados na *luta* comunitária. É assim, por exemplo, que muitos homens moradores da Ex-Colônia, que, por conta da massiva desterritorialização das famílias locais, trabalham há anos nas fazendas do entorno do bairro, encaram com alguma incerteza e apreensão a possível transformação que a abertura de um território coletivo poderia causar em seus atuais modos de vida, levados que seriam a abrir mão da *segurança* da *carteira assinada* para *tocarem o sítio* com liberdade, mas sem garantias de *um bom projeto* que permita uma efetiva autonomia na tomada de decisões sobre o usufruto da terra.

Por fim, uma terceira ordem de argumentos que costuma ser acionada para justificar a baixa *participação* nas atividades comunitárias remete às avaliações que podem eventualmente ser dirigidas ao trabalho das *lideranças* e aos riscos de contaminações das reivindicações coletivas por interesses outros dos agentes envolvidos. Com efeito, as pessoas ou grupos familiares que costumeiramente *representam a comunidade*, assumindo posições de direção nas associações locais e participação ativa nas demais redes e instâncias de mobilização social (sindicatos, ONGs, conselhos etc.), veem suas ações especialmente

sujeitas ao escrutínio de outros membros da *comunidade*. Por manterem um contato mais permanente e direto com interlocutores de órgão de Estado, políticos locais e outras redes de obtenção de recursos materiais e simbólicos, espera-se que as *lideranças* estejam sempre atentas para não fazerem preponderar seus projetos pessoais e familiares sobre os interesses comunitários. Assim, cabe às *lideranças* o delicado trabalho de manejar cuidadosamente o terreno das *parcerias* e projetos comunitários, sob pena de suscitarem críticas relativas a apreensões indevidas da representação coletiva para benefício próprio ou de grupos familiares específicos, *deixando de lado* o restante da *comunidade*.

Simultaneamente, também se espera que as *lideranças* não permitam que os assuntos da *comunidade* sejam atravessados pelos interesses oriundos do universo sempre traiçoeiro da *política*. Este tema merece alguns comentários. Como algumas passagens etnográficas anteriores já permitiam vislumbrar, no repertório das categorias locais usualmente empregadas para avaliar as mobilizações comunitárias, a *política* constitui uma esfera potencialmente ambígua. Os políticos locais e, principalmente, suas interferências nos temas comunitários, são usualmente vistos com reservas. Por outro lado, nos períodos de campanhas eleitorais, as *promessas* e *compromissos* dos candidatos que visitam os bairros rurais podem suscitar uma renovação da confiança depositada na *política*, inclusive estimulando engajamentos pessoais ou familiares nas campanhas por determinados candidatos. Além disso, manter boas relações pessoais com vereadores e outros políticos locais pode ser um capital simbólico importante para famílias e comunidades, auferindo recursos pontuais – por exemplo, para a realização de festas, cerimônias religiosas, torneios de futebol – ou servindo como atalho para acessar outras *autoridades* – como o prefeito, deputados, diretores de órgãos fundiários, entre outros – no âmbito das *lutas* por reconhecimento.

Em que pesem estas eventuais boas relações, prevalece a percepção dos políticos como agentes ambivalentes, motivados por interesse próprios nem sempre discerníveis nas interações que mantêm com as *comunidades*. As relações com o domínio da política podem redundar tanto na obtenção pontual de recursos como na reiterada frustração com as *promessas* não cumpridas de *melhorias* e acesso a *direitos* para os moradores dos bairros. Por conta disso, manter os temas comunitários apartados da *política* é uma operação tida como

fundamental nas narrativas locais, e cabe às *lideranças* evitar a percepção de intromissões entre tais esferas, no exercício de suas atribuições frente à *comunidade*¹²¹.

Um exemplo etnográfico bastante ilustrativo de como esta concepção poluidora da *política* pode ser empregada nas avaliações trocadas entre agentes locais, como código de expressão de conflitos e divergências, foi verificado no bairro da Ex-Colônia. Já observamos como se configurou, na localidade, uma oposição manifesta aos direitos de reconhecimento reivindicados pela comunidade, expressa no conflito entre um *parente* e posseiro da família Davies e a demanda por reconhecimento promovida pela associação local.

Na narrativa do posseiro, a sua oposição às atividades da associação e à *luta* pelo *direito quilombola* é inteiramente perpassada por referências às supostas relações deletérias da mobilização com a *política*. Para ele, os benefícios trazidos pela associação e os projetos desenvolvidos pelo grupo de mulheres do bairro (em parceria com a Rede Cananéia) “*não passam de política*”, ou “*sempre tem política por trás*”. Em suas colocações, também traçava ainda comparações entre a mobilização comunitária da Ex-Colônia, e a situação de outros bairros de Cananéia, como o Mandira, onde os propósitos da organização da comunidade não seriam eivados pela *política*: “*lá no Mandira sim, ali eles são unidos [...], pode ver que lá nem nunca lançaram candidatura [para vereador]*”.

Curiosamente, enquanto a sua narrativa procurava deslegitimar a *luta* da comunidade da ex-Colônia por meio de críticas ao suposto envolvimento indevido das lideranças do bairro com a *política*, os moradores locais relatavam que o próprio posseiro havia se candidatado, sem sucesso, à câmara de vereadores de Cananéia nas eleições anteriores. Deste modo, as restrições dos moradores do bairro às suas atitudes e posicionamentos também estavam vinculadas às avaliações negativas sobre o envolvimento do posseiro com a *política*: além de sua oposição manifesta à mobilização pelo direito quilombola, buscar trazê-lo para junto da *luta* implicaria no risco de *misturar a associação com política*, um movimento visto como inadequado pela comunidade.

Assim, apontar o envolvimento alheio com a *política* também é uma forma de codificar localmente a reprovação de certas condutas, em que os interesses pessoais dos

¹²¹ Ressaltando esta potência contaminadora imbuída na *política* e os riscos de sua *mistura* com as questões comunitárias, todas as *lideranças* das comunidades com quem dialoguei se mostravam enfáticas em afastar qualquer intenção de, futuramente, ingressarem na *política*, por exemplo, por meio de candidaturas à vereança municipal.

agentes supostamente se sobrepõem aos temas coletivos e comunitários – um risco que, na percepção local, constantemente ronda o cotidiano das *lideranças* em seus trânsitos pelos espaços e instâncias institucionais.

Mas não são apenas as intromissões da *política* na *comunidade* que são objeto de tais considerações: avaliações também podem ser formuladas a partir da percepção de que uma dada *liderança* trabalha *para a família*, direcionando projetos ou recursos preferencialmente para um círculo mais próximo de *parentes* e, conseqüentemente, produzindo hierarquias materiais ou simbólicas dentro do espaço das relações comunitárias ou associativas. Em outras palavras, às *lideranças* cabe também evitar o risco de “familiarizar” indevidamente o *coletivo*, suscitando a percepção de desigualdades vistas como inadequadas ou incompatíveis com as relações relativamente igualitárias que devem prevalecer entre os integrantes e as famílias da *comunidade*.

Controlar o contínuo processo de imbricação e delimitação dessas esferas – o familiar, o coletivo e a *política* – parece ser um desafio cotidiano e comum para as *lideranças* e as comunidades, mesmo para aquelas exemplarmente reconhecidas e valoradas como *unidas*, *organizadas*, *participativas* e bem sucedidas em suas mobilizações coletivas. As dinâmicas que permeiam o envolvimento das famílias *mandiranas* com a Cooperativa dos Produtores de Ostra de Cananéia são bastante ilustrativas de como esses temas são trazidos à tona nas reflexões dos agentes em meio aos processos de mobilização comunitária.

4.6 - Espaços comunitários e dinâmicas familiares

Em 1997, quando foi iniciada a formação da Cooperativa dos Produtores de Ostra de Cananéia – a Cooperostra –, seu objetivo era agregar coletores dos diferentes bairros de Cananéia, de modo a reformular a cadeia produtiva que os colocava na dependência dos preços e condições impostos pelos *atravessadores*. O processo de sua constituição, definido como “um modelo legítimo de cooperativa de produção comunitária” (Garcia, 2005:42), foi pontuado por diversas reuniões e assembleias, que permitiram delimitar os interessados e potenciais participantes da iniciativa. Na época, foram identificados e cadastrados 121 coletores de ostras no município de Cananéia. Desse total, 53 coletores aderiram à cooperativa no momento de sua fundação (Campolim e Machado, 1997). Um dos eixos da

proposta era garantir aos cooperados uma remuneração mais vantajosa pelo produto *na casca* (e não mais *desmariscado*), em relação aos baixíssimos valores oferecidos pelos *atravessadores*. Juntamente com a formalização jurídica da Cooperostra, organizou-se um mutirão para construir uma estação depuradora, em terreno cedido pela prefeitura na ilha de Cananéia, com o objetivo de melhorar as condições de tratamento do produto para comercialização. Os recursos necessários para a finalização da estação e de compra de seus equipamentos, bem como da construção anexa de um escritório para a cooperativa, foram captados por intermédio da associação do Mandira, em 1999, permitindo um aporte financeiro para os primeiros anos de atividade da Cooperostra (Garcia 2005:42).

Apesar da boa adesão dos coletores do município à cooperativa, o início da empreitada foi marcado por dificuldades de comercialização. Como me recapitulou um cooperado, “*o mercado ainda estava todo na mão dos atravessadores. A gente tinha força mas não ganhava nada*”¹²².

Os problemas se agravaram no ano seguinte, a partir da contratação de um gerente para *tocar a cooperativa*, em virtude da falta de familiaridade dos cooperados com os procedimentos administrativos de gestão financeira do projeto. À frente da gerência da cooperativa, esse administrador foi responsável por *abrir o mercado* para a Cooperostra no litoral paulista, estabelecendo os primeiros canais de vendas e contatos entre a cooperativa e clientes. Entretanto, durante sua gestão, houve sensíveis mudanças na condução dos processos internos à cooperativa. A rotina de trabalho que envolvia a realização de reuniões e assembleias para deliberação e tomada de decisões conjuntas pelos cooperados foi interrompida. Além disso, os pagamentos aos coletores passaram a sofrer constantes atrasos, até serem virtualmente interrompidos nos meses seguintes. A situação gerou graves suspeitas de desvios de recursos da cooperativa pelo novo gerente, o que motivou o rompimento da gestão, o ajuizamento de processos judiciais entre ambas as partes e o agravamento da situação financeira da cooperativa. Segundo a análise de Garcia sobre a trajetória do empreendimento, “o gerente contratado transformou a relação dos cooperados com a

¹²² Segundo Marcos Campolim, um dos técnicos diretamente envolvidos na proposta de criação da cooperativa, uma das iniciativas que foi considerada para solucionar a lacuna da comercialização seria chamar os próprios *atravessadores* a participar da cooperativa. Não obstante, essa proposta não teve aprovação da maioria dos coletores – o que talvez possa ser atribuído, em parte, às penosas condições de trabalho impostas pelos *atravessadores*, muitas vezes caracterizadas pelos coletores como uma forma de *cativeiro*.

cooperativa, reduzindo os primeiros a meros fornecedores de matéria-prima e anulando todo o exercício de direitos, deveres e participação intrínsecos ao sistema cooperativista” (ibid.:43).

Mesmo com o desligamento do administrador, os impactos negativos de sua passagem para as atividades e rotinas da cooperativa foram evidentes – não apenas no pequeno circuito de clientes que começava a se formar, mas principalmente pelo descrédito e desconfiança causados entre os cooperados, que se desligaram massivamente da iniciativa e voltaram a trabalhar com os *atravessadores*. Como narra um dos participantes da cooperativa,

“Quando saiu o administrador, muitos cooperados já tinham se afastado, mas seguiram se afastando, com medo de processo, de ter que ir pro fórum. Virou um problema interno entre os cooperados. E teve os processos. Fórum virou caminho da roça pra gente nessa época”.

Após a debandada provocada por esse período de descontrole administrativo, a Cooperostra passou por uma reorganização de suas finanças e de sua gestão. Com o auxílio de *parceiros* de órgãos ambientais da região, a associação do Mandira seguiu intermediando a captação de novos projetos e recursos que permitiram, pouco a pouco, a retomada e reorganização das atividades da cooperativa. Alguns cooperados foram capacitados para exercer as tarefas administrativas, visando suprir a necessidade de novas contratações. A reorganização teve um considerável êxito na recuperação do mercado de clientes para a Cooperostra. Mas o ajuste administrativo não foi suficiente para resgatar a *confiança* e atrair de volta à cooperativa os coletores que haviam se afastado em função dos problemas anteriores. Na perspectiva de alguns técnicos que participaram diretamente da implementação da cooperativa, o “histórico de uma gerência desfocada do contexto cooperativista” e o fato do trabalho de coleta ser caracteristicamente uma empreitada individual poderiam ser apontados como fatores explicativos da baixa reintegração dos coletores à “relação cooperativista”, tal qual inicialmente projetada. Nesse sentido, os coletores paulatinamente teriam passado a perceber a Cooperostra tão somente “como um atravessador que paga melhor” (ibid.:58), mas mesmo esta percepção também foi desacreditada pelos desmandos administrativos e atrasos no pagamento.

Assim, ao longo desse processo, o projeto da cooperativa, que inicialmente almejava abranger o público de coletores de todo o município, se converteu em um empreendimento praticamente restrito aos coletores do Mandira. Entre os dezessete cooperados ativos, que

declararam seus estoques de produto no final de 2013, quatorze eram membros da *comunidade* do Mandira, o que ocasiona, na região, a percepção de “uma disparidade de recursos não naturais entre os Mandira e os demais extrativistas” (Lobão, 2010:125) ao longo do tempo¹²³. Além disso, também se verificam afastamentos recentes da cooperativa mesmo entre alguns coletores do Mandira. Por vezes, a percepção de uma preponderância de vínculos familiares em domínios presumidos como *coletivos* ou *comunitários* é um aspecto que emerge nas narrativas de alguns coletores para justificar o afastamento, nos anos recentes, das atividades cooperativistas. Diante do que percebem como um risco de hierarquização das relações, que poderia vir a tensionar a sociabilidade cotidiana, alguns coletores avaliam ser mais vantajoso *trabalhar por conta*, voltando a tratar com os *atravessadores* ou estabelecendo contato direto com clientes que, por vezes, conheceram ao longo dos anos de experiência com a Cooperostra.

Eventualmente, avaliações análogas podem ser elaboradas no âmbito de outras instâncias coletivas, como as associações locais. Alguns temas, como os *projetos* em curso nas comunidades, que nem sempre se dão a conhecer em seus detalhes para todos os envolvidos, podem suscitar dúvidas, usualmente dirigidas a *parceiros* e *lideranças*, mais versados na linguagem burocrática e administrativa característica dos trâmites das associações. Neste aspecto, as reuniões de associações e outras instâncias coletivas podem ser momentos especialmente acirrados, à medida que são oportunidades de exposição pública de questionamentos, que em casos extremos podem ser percebidas como *ofensas* pelos envolvidos. Algumas narrativas enfatizam que, quando significadas nestes termos, as eventuais *discussões* que emergem nas reuniões também podem desestimular a maior *participação* de moradores das comunidades nas rotinas associativas: são os momentos em que o âmbito comunitário revela também sua *política*, podendo levar a afastamentos temporários de alguns participantes das atividades e mobilizações coletivas promovidas pelas associações.

Este jogo de dissonâncias que pode atravessar as *comunidades* e suas instâncias representativas nos remete, uma vez mais, às disputas e avaliações cruzadas que podem ser traçadas a partir dos predicados da *participação* e da *união*. Voltando ao caso da Cooperostra: contra a percepção de que os espaços de representação cooperativa e comunitária se tornaram

¹²³ Para efeito de comparação, em 2005, Garcia identificou a presença de vinte e um cooperados “ativos” no fornecimento de produtos à Cooperostra, dos quais doze eram do Mandira (Garcia, 2005:69).

excessivamente “familiarizados” dentro da *comunidade*, aqueles que permanecem cooperados enfatizam a incansável *luta* que travaram para recuperar a cooperativa, ao longo de anos de esforços e obstáculos, enquanto “*ninguém mais acreditava na Cooperostra*”. Argumentam, ainda, que é somente a *falta de interesse* de outros coletores e famílias em *participar* e em *trabalhar no coletivo* que suscita impressões equivocadas quanto à apropriação monopolista dessas instâncias.

Uma das partes mais difíceis é organizar o pessoal, porque cada cabeça tem um pensamento [...] e isso faz com que haja muita dificuldade no nosso trabalho. O cara acha que é livre, mas na Cooperativa tem que ter responsabilidade [...] Então, essas organização de fazer com que os outros grupos, ou até o próprio pessoal da comunidade, tenham essa responsabilidade, não é fácil [...].

Eu estou trabalhando para o futuro. Às vezes a turma me critica [...] Eu já falei pra muita gente que eu estou enfrentando essa luta da cooperativa não pra mim, é pra mim também, mas eu estou olhando os meus filhos lá na frente, porque, se der certo a cooperativa, estiver vendendo a ostra e nós estivermos recebendo, tudo legal, eu acho que o futuro dos nossos filhos está garantido ([depoimento de Irene e Chico] Maldonado, 2005:369).

A partir de tal perspectiva, que enfatiza as *responsabilidades* que devem ser compartilhadas no âmbito coletivo da cooperativa (que idealmente deve funcionar *como uma família*, como me relatou um participante), os cooperados também expressam suas avaliações acerca do *individualismo* de alguns coletores que, tendo participado anteriormente da Cooperostra, voltam a trabalhar por conta própria, atuando de modo semelhante aos *atravessadores*. De todo modo, ressaltam que “*a gente não pode obrigar ninguém a trabalhar no coletivo, cada um sabe da sua vida*”.

Tais avaliações e observações dissonantes sobre as formas e graus de engajamento dos *mandiranos* na associação e na cooperativa ilustram como, paralelamente ao predicado de agregação ampla das famílias em torno de modos coletivos de organização, trabalho e usufruto do território, há um gradiente de práticas e relações, com orientações distintas, mediante as quais os agentes intentam “repor suas condições de existência” (Paoliello, 2009:238). Assim, suas ações e posicionamentos podem ser codificados e avaliados localmente, a partir de uma escala que vai do pólo “individualista” - “praticantes de uma atividade mercantil, ilegal e antiecológica, não cooperativos, não participantes das relações comunitárias, interessados apenas em usufruir em benefício próprio do produto comum” – ao

“comunitarista” - “cooperativos, organizados, e 'inimigos' do expropriador do território comum” (ibid.:237).

No entanto, não se pode afirmar que o emprego de estratégias divergentes de trabalho e subsistência pelos agentes constitui, por si só, um fator que desencadeie tensões ou conflitos na sociabilidade local. Para que isso ocorra, é necessário que tais estratégias sejam inscritas e avaliadas como práticas reprováveis dentro do quadro de valores morais que rege as relações locais. Assim, o atribuído *individualismo* dos agentes e suas práticas é, mais do que uma condição substantiva, uma perspectiva a partir da qual são avaliados os comportamentos e reputações de outras pessoas e famílias, manejando os relevos da “topografia moral” da comunidade. Ações e práticas qualificadas como individualistas – como *trabalhar por conta*, e não junto com a cooperativa; ou se situar à margem da associação e da *participação* nos temas coletivos – não são atitudes reprováveis em si mesmas, a menos que tais estratégias sejam percebidas e avaliadas como formas de *desrespeito* moral contra o *coletivo* – tal como *tomar o mercado* da cooperativa; estabelecer *parcerias* de trabalho com agentes de reputação negativa junto à *comunidade*; ou ainda *falar mal* do trabalho das *lideranças* e das instâncias de participação coletiva, colocando em questão o valor e a pertinência das atividades, projetos e conquistas comunitárias.

Por outro lado, as sempre delicadas articulações entre os domínios da *política*, da *família* e as instâncias comunitárias, como a cooperativa e a associação, pode redundar em tensões, na medida em que sejam codificadas ou percebidas como produtoras de desigualdades e distinções familiares que frustram o ideário do igualitarismo e *união* que deve prevalecer entre os integrantes da *comunidade*. No limite, a expressão narrativa de tais dissensos e divergências, que circundam as motivações e justificações morais referentes à maior ou menor *participação* dos agentes nas instâncias comunitárias, também pode colocar em debate as *lutas* coletivas e seus objetivos. Quando percebem similaridades ou aproximações entre a associação e a *política*, os agentes podem colocar em questão o risco da prevalência de projetos pessoais e familiares sobre o ideário do bem comum, que deve nortear as comunidades em suas mobilizações por direitos.

Assim, é interessante notar como as considerações dos membros que optam por não *participar* ativa ou constantemente das atividades e instâncias comunitárias podem transitar pelas mesmas categorias e valores que emanam das narrativas que enfatizam os sentidos da *comunidade* (como, por exemplo, as críticas ao excessivo *individualismo* e à falta de maior

união no bairro). Tais valores, centrais às *lutas* comunitárias, também podem ser acionados e manejados por tais agentes em suas avaliações sobre o quadro de reputações da sociabilidade local. Este ponto parece bem ilustrado pelas considerações de um integrante da comunidade do Mandira que *trabalha por conta* com a coleta e venda de ostras e com atividades de turismo, ao justificar seu atual desinteresse em *participar* mais ativamente dos cargos da associação local e dos projetos e atividades comunitárias: “*tudo é uma política, né? Dentro da associação tem uma política também. [...] É muito individualismo, cada um pensando no seu, não tem mais aquela união como no tempo dos antigos. Isso acho que não tem mais volta*”.

Com efeito, a *união* da comunidade, mesmo sendo um predicado unanimemente defendido e valorizado, costuma ser abordado nas narrativas como um desafio constante e uma condição de difícil realização, na medida em que depende de um consenso sempre ténue em torno da adequação moral das práticas e relações mantidas pelos seus diferentes integrantes, tanto no plano da sociabilidade cotidiana como no âmbito das instâncias de representação comunitária. Em qualquer dessas situações, as dissonâncias percebidas no grau de *união* de uma comunidade poderão ser atribuídas, desde o ponto de vista de cada um dos atores, às condutas advindas de outros pontos das redes de relações que perfazem o grupo:

Se a união em busca do bem comum dos moradores de um lugar (...) não se realiza, (...) o culpado é necessariamente ‘o outro’: o outro partido político, a outra liderança comunitária, as outras famílias. O ideal da união acaba por dividir: instaura uma disputa para definir quem será reconhecido como promovendo e encarnando a união do lugar e o bem comum dos moradores (Comerford, 2003:141-2).

4.7 - (Des)respeito, (in)justiça e união: uma elaboração etnográfica

Promover um estado ideal de *união* na comunidade se torna uma tarefa especialmente difícil em face de modalidades de sociabilidade agonística que podem, eventualmente, atravessar as relações entre *parentes* e *vizinhos*. Para além dos sentidos predominantes de reciprocidade, solidariedade e igualitarismo que permeiam os significados locais das *comunidades*, também as *brigas* e *questões* que se interpõem às relações e fragilizam pertencimentos, as percepções sobre a predominância de famílias específicas no plano comunitário e sobre envolvimento indevidos com a *política*, são alguns exemplos já

observados de como o plano local das relações cotidianas pode atravessar as pautas comunitárias, cortando e redistribuindo os atributos e limites de pertencimento e conferindo modulações específicas às mobilizações das *comunidades* por direitos de reconhecimento.

Mas há ainda um outro fator corriqueiramente destacado e percebido como deletério à *união* das famílias de uma comunidade: trata-se do recurso às *autoridades* para interpelar *problemas* e *questões* locais, produzindo intervenções vistas, no mais das vezes, como indevidas e inadequadas para a resolução de tais *questões*. Uma das formas mais reprovadas de recurso às *autoridades*, no cenário de restrições impostas pelo *meio-ambiente* às comunidades rurais de Cananéia, são as denúncias e delações relativas às infrações ambientais cometidas pelos moradores dos sítios, episodicamente utilizadas para alimentar e reproduzir *rixas*, dissimuladas ou manifestas, no plano da sociabilidade local.

Com efeito, a *lei do meio-ambiente* se revela perniciosa não somente pela percepção local quanto à injusta distinção que opera entre os *grandes* (que quase sempre possuem estratégias para escapar às fiscalizações) e os *pequenos* (alvos preferenciais das multas e infrações que afligem o seu direito de *trabalhar na terra*), mas também no modo como os regramentos ambientais e o recurso aos *florestais* passam a poder ser acionados como um expediente controverso para fomentar ou reavivar relações agonísticas, por meio das denúncias, no espaço dos bairros e suas adjacências.

*

Em uma de minhas estadias no Santa Maria, em dezembro de 2014, um pequeno grupo de amigos, *parentes* e vizinhos se reunia na sala de meus anfitriões no final da manhã, conversando de modo animado e descompromissado com o *pesquisador*, quando uma certa agitação começou a ser notada no espaço da *vila*. Do lado de fora, crianças corriam apressadamente, atravessando a estrada e o campo de futebol, passando de casa em casa para levar o *recado*, transmitido por *parentes* que se encontravam no Itapitanguí: um destacamento de viaturas da Polícia Ambiental havia saído da cidade de Cananéia e tomado o rumo da estrada em direção ao Santa Maria.

Algumas ligações telefônicas efetuadas pela dona da casa (uma das poucas no bairro com antena apta a captar sinal de telefonia) rapidamente confirmaram a informação que era

trazida pelas crianças. Uma nova *batida da florestal*, prática corriqueira na região do Santa Maria e do Taquari, estava a caminho do bairro. As viaturas já haviam passado há cerca de uma hora pelo Itapitanguí e logo deveriam chegar à *vila* do Santa Maria. Os recados seguiam sendo levados às casas da vila pela crianças, e também transmitidos por meio do telefone.

A principal preocupação, naquele momento, era fazer a notícia chegar a outros moradores, que poderiam eventualmente ter em casa quantidades significativas de palmito juçara. A extração do juçara ainda é atividade praticada por alguns moradores da região, com a proibição da queima e abertura de roçados. Apesar de também ser uma infração ambiental punida pela fiscalização, a atividade, com todos os riscos que envolve, é a única alternativa viável para um retorno financeiro mais imediato aos seus praticantes.

Dentro da casa, e na vizinhança, a movimentação também era atípica: moradores buscavam esconderijos para quaisquer instrumentos que pudessem ser tomados por apetrechos de caça; nas casas onde havia um curió de estimação (pássaro muito apreciado por sua cantoria), as gaiolas eram transportadas para os fundos dos terrenos, e escamoteadas entre as árvores e arbustos. Diante de minha curiosidade com aquelas precauções, aparentemente excessivas, havia a clara apreensão de que os agentes poderiam entrar e vistoriar arbitrariamente as residências. Meu anfitrião explicava que nada passava batido aos *florestais*: “*pode ser só um palmitinho que você cortou no quintal, [...] eles pegam e passam a caneta. Quem vai pagar uma multa, tirar dinheiro de onde? O que eles querem é que a gente vá pra cidade, que deixe a terra pra eles*”.

As ações de fiscalização perpetradas pelos *florestais* têm sido cada vez mais corriqueiras na região, especialmente após a criação do Parque Estadual Lagamar de Cananéia, em 2008. Para os moradores do Santa Maria, a presença da polícia ambiental no bairro se tornou uma indesejada rotina. O assunto tomou conta da conversa e das movimentações naquele final de manhã. Alguns moradores retornavam às suas casas para se prevenir contra possíveis investidas dos *florestais*. Vizinhos chegavam à porta para saber se alguém havia conseguido mais detalhes sobre a iminente *batida* – quem fora avisado, quais as prevenções tomadas, quem seriam os possíveis *alvos*. Enquanto mais notícias sobre a chegada e o destino preciso das viaturas da polícia ambiental eram aguardadas com certa apreensão, o grupo reunido na casa rememorava e narrava algumas de suas experiências anteriores com os *florestais*. Uma moradora se recordava de uma oportunidade em que seu genro fora apanhado

transportando uma carga de palmito desde a vila do Batuva, em Guaraqueçaba, e acabou “*espancado pela florestal lá do Paraná*”. Os relatos mencionavam ainda outras formas de abuso de autoridade cometidos pelos *florestais*: invasões de domicílios sem ordem judicial, apreensões de instrumentos de trabalho indispensáveis à lida no sítio, intimidações e ofensas morais.

A conversa recaía também sobre as percepções dos moradores acerca das incongruências das leis do *meio-ambiente* e suas incompatibilidades com as práticas e saberes arquitetados pelas famílias locais nos sítios. Do ponto de vista local, as restrições ambientais estão na base da produção de uma longa cadeia de *injustiças* percebidas pelos moradores, que se estendem para muito além das dificuldades impostas à vida dos moradores do bairro: a proibição dos roçados acirra os desequilíbrios ambientais, pois acarreta na indisponibilidade de alimentos para os moradores e também para os animais silvestres, diminuindo os estoques de caça; impossibilitados de plantar e tirar seu sustento da terra, os moradores tendem a investir na exploração excessiva do palmito juçara ou ir para a cidade, onde, *sem estudo* e possibilidades concretas de assalariamento, poderão engrossar as desigualdades sociais e práticas violências características do meio urbano; entretanto, a exuberante paisagem de mata que circunda a *vila* do Santa Maria representa, aos olhos dos moradores locais, um índice cabal do adequado manejo nativo da natureza, interrompido pela *perseguição* das leis ambientais – estas sim, sob a ótica do sítio, responsáveis por *desarrumar o meio-ambiente*. A extensa narrativa de meu anfitrião ilustra o encadeamento de todos estes pontos, desde a perspectiva dos agentes locais:

“Essa tanta terra que tem por aí, essa terra não se acaba. Hoje roça aqui, outro ano roça lá pra frente, outro ano naquele outro pedaço, um alqueire, dois alqueires [...] Em 1940...é quanto...setenta anos. De setenta anos pra cá, tem pau dessa grossura. Foi cultivado! Já tem mato, coivara, com madeira de quase um metro de toco. Mas eles também não ocupavam todo o terreno. Ocupava a parte que dá pra ocupar, o que não dava, uma montanha, uma nascente, eles não derrubavam. Eles queimavam, plantavam aonde dava. É isso que estou falando, de 1940 pra cá, a mata já cresceu, tá normal. Igual uma mata virgem.[...]”

Então nós que somos do mato, nós temos nosso direito, que é o certo, que é ter a terra e poder trabalhar, não é verdade? [...] Eu acho que o governo tinha de olhar, pra deixar o povo trabalhar, pra ter uma agricultura pra vender, pra ajudar o mercado, tudo que é de alimento, né? Vai pro mercado, e tem na prateleira, como disse num debate que a gente teve em Registro, que os caras falaram assim, se o pobre não plantar pra ter na prateleira, o rico não vai plantar, ele só quer saber do mercado onde tem, ele não vai sujar a mão no barro. E é verdade mesmo. Ele só vai na prateleira, ele não vai pescar, não

sabe do sofrimento de um pescador, ele não vai fazer uma roça que ele não sabe do sofrimento de um roceiro, de um cara que pega num cabo de enxada, num machado pra cortar um pé de árvore pra fazer seu pedacinho de roça. Então ele tá por fora das coisas. Ai ele marca num papel, como dizia meu finado pai: o papel é manso, ele não morde, o que o cara escrever ele aceita tudo. Põe uma lei e os miúdos se ferram. E é verdade mesmo. [...]

E antes tinha bastante caça. Quem plantava milho...cateto, porco-do-mato, veado, maritaca, paca, ouriço, quati, raposa, tudo come milho. No rancho onde nós tinha milho, às vezes no outro ano, a gente ia roçar, chegava lá tinha aqueles catutos de folha, morria a raposa, a gente partia a barriga da raposa pra ver o que ela tinha, o milho, bucho dela estava igual fubá, do milho que ela comia. Mandioca, a paca come, cateto come [...] Se não tiver uma roça, um pé de fruta, o bicho vai morrer de fome. Ai pega esse mundo velho do sertão aí, vai andando um dia, dois, três, vai emagrecendo, não topa um pé de fruta, nada pra comer, não vai comer pedra. Vai morrer de fome! Igual nós, se não tiver o arroz com feijão pra comer no dia a dia, o café, nós sujeitamos a roubar. É o aperto que o pessoal tá passando, a necessidade, como diz a história. [...]

Era bom de viver. Todo mundo fazia sua roça, plantava, queimava. Agora eles pegam e vem sempre judiando do outro aí, de quem corta um palmito pra viver, faz uma rocinha pra viver, já prega uma multa no coitado que não tem como pagar.. Ai o povo se cansa e vai pra cidade, aí chega na cidade o que acontece? Vai roubar mercado...é o que eles querem, decerto, porque outra coisa não dá pra dizer. O governo também, invés de olhar essa parte também não olha [...] A ideia deles é tirar todo mundo daí pra eles ficarem com essa terra. Vai ficar pro governo. Não vão fazer nada aí. Vai ficar só pra boniteza.”.

Em meio às considerações e elaborações dos presentes, novas informações sobre a *batida* começavam a chegar: os *florestais* haviam parado no bairro do Taquari. Mais precisamente, no sítio de um *caseiro* que trabalha nas terras do *japonês*, localizada no entroncamento da estrada que comunica com a *vila* do Santa Maria. Cinco viaturas participavam da operação de fiscalização. Havia rumores de que, no trajeto, os *florestais* também haviam encontrado uma carga de palmito pertencente a um outro morador local, escondida no meio da mata. Alvo da *batida*, o *caseiro* não estava em casa e quando soube da notícia, se refugiou no bar da *vila*, aguardando a partida do destacamento para evitar ter de receber pessoalmente a autuação ou mesmo correr o risco de ser detido e levado pelos *florestais*. Ao mesmo tempo, mostrava-se apreensivo em saber que sua mulher, que passava por um tratamento médico, teria que lidar sozinha com a abordagem dos agentes. Após mais de duas horas investindo sobre o sítio, em busca de irregularidades, o destacamento de viaturas percorreu lentamente o trecho transitável da estrada de terra, atravessando toda a extensão da *vila* até a escola do Santa Maria. Apesar da intimidação trazida pela presença ostensiva das viaturas, nenhuma outra residência foi vistoriada pelos *florestais* naquela tarde. Perto do fim do dia, as viaturas partiram de volta à cidade de Cananéia.

A *batida* daquele dia foi uma ocasião típica: não consistiu em uma atividade indistinta de fiscalização (modalidade bem mais rara de atuação dos *florestais*), mas na apuração motivada por uma denúncia, que tinha *endereço certo*. No sítio, teriam sido apreendidas uma pequena carga de palmito, apetrechos de caça e alguns pássaros engaiolados. As apreensões renderiam um auto de infração ao *caseiro* e a cobrança de uma multa absolutamente incompatível com a realidade econômica das famílias do Santa Maria¹²⁴. Os *desaforos* cometido pelos *florestais* na abordagem, invadindo a residência do *caseiro* sem mandado e submetendo sua esposa a ameaças e intimidações, somavam-se ao histórico de *desrespeitos* cometidos nas ações de fiscalização, que acirram a indignação dos moradores com a criminalização de suas atividades cotidianas. No dia seguinte ao episódio, o sogro do *caseiro* relatava com revolta os acontecimentos ocorridos durante a abordagem:

“Os caras não encostaram no portão e pediram pra entrar. Já foram cercando a casa toda de viatura. A menina [sua filha, esposa do caseiro] está tomando remédio, ficou num estado, e eles entraram, falando que iam algemar, levar ela, e revirando toda a casa sem pedir licença. Quem tem juízo, não quer se humilhar na frente dos outros, bate o pé, não deixa entrar sem ordem, mas ela, no estado dela de saúde, como é que vai segurar a pressão? [...] Pra pegar bandido matando por aí eles não pegam, mas quem está trabalhando eles vão atrás”.

Na tarde do ocorrido, logo após o retorno dos *florestais* para a cidade, havia ainda um outro tema correlato que preponderava nas conversas públicas do bairro: as características da *batida* não deixavam dúvidas de que alguém havia *assoprado* o *caseiro* para as *autoridades*, fazendo com que os moradores locais buscassem trocar informações e desvendar quem seriam os responsáveis pela denúncia.

Quando denúncias desse tipo ocorrem, assume-se que elas possam ter partido de vizinhos, conhecidos ou mesmo *parentes* que, por razões decorrentes das dinâmicas da sociabilidade local, teriam motivos para alimentar ou reproduzir uma *rixa* contra o denunciado ou sua família. Eventualmente, *assoprar* alguém às autoridades também pode ser percebida como uma ação de represália, quando se suspeita que o denunciado tenha usado o

¹²⁴ A autuação resultou na cobrança de uma multa de aproximadamente setenta mil reais contra o *caseiro*. Neste casos, a alegação da condição de pobreza dos autuados junto aos órgãos ambientais é um expediente bastante empregado para evitar a cobrança dos valores, ainda que não minimize nem a percepção disseminada da *injustiça* perpetrada pela fiscalização, nem o sentimento de *humilhação* despertado nos autuados pela necessidade de comparecimento às *autoridades* para prestar *satisfação* sobre as infrações cometidas.

mesmo expediente contra outros moradores do bairro, em ocasiões anteriores. Assim, por meio das denúncias ambientais, os moradores locais podem construir narrativas diversas e divergentes sobre a reputação dos supostos envolvidos nas tramas, conjecturando sobre as contendas correntes e suas eventuais motivações. Não à toa, os episódios de fiscalização disparam uma ampla rede discursiva de trocas de informações entre vizinhos e *parentes*, dispostos a desvendar as intrigas que motivaram as denúncias. A cada um desses episódios, portanto, as narrativas elaboradas acerca das delações têm o potencial de reposicionar as relações entre famílias e pessoas da localidades, produzindo ou reforçando *rixas* que assentam as condições para a perpetuação de represálias, sob a forma de novos recursos às *autoridades*.

No entanto, seja qual for o histórico de relações que possa ser aludido para justificar tais práticas, o repúdio ao recurso às *autoridades* em um caso como este é unânime nas narrativas e manifestações que se seguem ao episódio. Fazer uso desse recurso no desenrolar de uma desavença, por meio de denúncias e do envolvimento dos *florestais*, não apenas denota uma insuficiência de recursos morais próprios para resolver *brigas* e *questões* nos termos locais (cf. Comerford, 2009:313) mas, sobretudo, acaba por afligir a *liberdade de trabalhar* das famílias locais, um valor central da *vida de sítio*. Assim, nas conversas que se seguiram ao episódio, *parentes*, vizinhos e amigos do *caseiro* manifestavam sua contrariedade com mais este episódio de fiscalização, entremeando nas suas falas considerações sobre as *injustiças* percebidas nos regramentos ambientais e a impropriedade das práticas de denúncia aos *florestais*: “aqui ninguém pode querer ser maior do que ninguém”; “quem está no sítio não pode ficar parado, tem que fazer alguma coisa pra sobreviver”; “não está certo isso de querer fazer juízo dos outros”.

Tais redes discursivas sobre as intrigas e avaliações que perpassam este tipo de episódio são relevantes não apenas por aquilo que revelam sobre os procedimentos moralmente condenáveis dos *florestais*, a inadequação das leis ambientais, os sentidos e percepções locais sobre a *justiça*. Tais episódios também permitem vislumbrar como se produzem diagnósticos locais sobre o grau de *união* de um bairro ou *comunidade*, articulados a partir de conflitos e relações agonísticas, cujas implicações podem operar como empecilhos às formas públicas de *luta* por direitos e reconhecimento.

Um exemplo desses diagnósticos me foi expressado por uma agente pública que atua nos bairros do Taquari e do Santa Maria, quando conversávamos sobre as dificuldades enfrentadas pelas famílias locais para demandar da prefeitura melhorias no atendimento

médico e outros serviços no bairro. Segundo ela, o bairro precisava de *mais união* de seus moradores em torno das pautas coletivas: “*o pessoal se reúne pra falar de associação, pra se juntar, pra discutir melhoria pro bairro, mas a conversa logo vai pra outro lado, fica aquela coisa de quem denunciou quem.*”

Assim, as *intrigas* decorrentes das denúncias aos órgãos ambientais apontam para mais uma dimensão perversa decorrente da *lei do meio-ambiente*, ao operarem como uma agência desagregadora das relações locais, imputando a elaboração de narrativas e avaliações sobre os prejuízos que acarretam aos esforços de mobilização da *comunidade* em suas reivindicações por direitos.

Juntamente com outras *questões* que emergem do plano da sociabilidade cotidiana, examinadas ao longo do capítulo, as tensões pessoais ou familiares que desembocam na troca de delações e denúncias ambientais perfazem mais um tipo de processo que pode atravessar as mobilizações coletivas por reconhecimento e modular seus significados e possibilidades práticas de realização. As elaborações dos agentes locais sobre tais processos, em que se articulam as críticas às leis ambientais, aos *abusos* e *desaforos* cometidos pelos *florestais* e também à prática moralmente reprovada de denunciar vizinhos, conhecidos ou mesmo *parentes*, ilustram como diferentes dimensões do *(des)respeito* confluem nas avaliações morais sobre a formulação das *lutas* por reconhecimento. Se por um lado as condições de possibilidade das mobilizações coletivas dependem da vivência compartilhada de experiências comuns de desrespeito, tal qual sugere Honneth, o sucesso das *lutas* por direitos e reconhecimento também depende das percepções e desdobramentos dinâmicos em torno da “economia do respeito” local: o estado das relações cotidianas deve permitir que as pessoas e famílias integrantes de uma dada *comunidade* sejam capazes de perceber e articular um grau de *união* suficiente para sobrepujar tensões e conflitos latentes, tornando possível agregar e agenciar politicamente o *coletivo*.

Em suma, as dinâmicas que constituem a “topografia moral” das localidades atravessam diretamente a organização e a configuração assumida pelas *comunidades* na esfera pública e institucional (ibid.:319). Assim, no caso do Santa Maria, não há como se descartar de pronto a existência de uma relação entre as ocasionais trocas de denúncias ambientais e a dificuldade das *lideranças* locais em consolidarem seus planos de criação de uma associação no bairro. Eis a força e a centralidade da economia do respeito local, cuja dinâmica reiteradamente impõe desafios aos sentidos agenciados pela orientação de *lideranças* e dos

agentes de mediação, modulando, muitas vezes de modo imprevisível, as configurações e os caminhos percorridos pelas *lutas* comunitárias por reconhecimento.

4.8 - A *luta* por direitos e suas dimensões morais

Ao longo dos temas e discussões apresentados neste capítulo, buscamos tratar alguns episódios e narrativas etnográficas, provenientes das diferentes *comunidades* abarcadas pela pesquisa, de modo a recapitular alguns dos múltiplos significados que perpassam as *lutas* e os *direitos* encampadas pelas *comunidades* de Cananéia, a partir de pontos de vista locais. Procuramos pontuar, a partir de alguns exemplos, como as mobilizações comunitárias por direitos de reconhecimento não podem ser desassociadas das tênues dinâmicas relacionais que emanam da sociabilidade local.

Desta forma, ao longo do percurso analítico do trabalho, propusemos uma aproximação progressiva, desde as dimensões mais “centrais” – que chamamos de “normativo-conceitual” – da elaboração dos direitos de reconhecimento, em direção às dimensões mais propriamente locais de sua significação pelos agentes, através da contextualização histórica das *comunidades* e de suas transformações recentes; das *parcerias* e mediações através das quais procuram agenciar suas demandas e representações na esfera pública; e, finalmente, da observação dos efeitos recíprocos dados entre a sociabilidade local e a *luta* por reconhecimento.

Questões e conflitos familiares; desavenças ou divergências entre vizinhos e *parentes*, por vezes envolvendo o controverso recurso às *autoridades*; as intromissões da *política* e os processos de “familiarização” e “desfamiliarização” imbricados na produção do coletivo: todos estes aspectos, aparentemente tangenciais à temática dos direitos e seus significados, podem atravessar ocasionalmente as orientações e categorias privilegiadas pela dimensão pública do *movimento*. As implicações locais de tais processos reverberam nas *lutas* coletivas a partir do modo como são avaliadas em termos morais e elaboradas de formas diversas pelos agentes. Os potenciais efeitos das relações locais sobre as formas públicas de reconhecimento são diversos. Pertencimentos se convertem em afastamentos; as redes de parentesco são temporária ou permanentemente recortadas; vínculos e categorias atribuídos a pessoas e famílias são revisados, a *união da comunidade* se reforça ou é temporariamente posta em

questão; novas demandas, associações e mesmo *comunidades* podem emergir e, muitas vezes, os significados dos *direitos* aparecem como menos homogêneos e mais disputados do que as narrativas predominantes permitem perceber.

As passagens e narrativas etnográficas que ilustram o capítulo suscitam múltiplas possibilidades de análise, que extravasam e sobrepõem os temas e proposições circunscritos pela exposição. O repertório multifacetado de interseções entre a sociabilidade cotidiana e as formas assumida pelas *lutas* comunitárias no cenário das políticas e direitos de reconhecimento parece pouco propício para a formulação de um síntese teórica totalizante. Ainda assim, as narrativas e teorias etnográficas expostas ao longo do capítulo permitem propor um diálogo entre duas perspectivas teóricas importantes, que se debruçam sobre as formas coletivas de organização e reivindicação dos grupos sociais em suas demandas por direitos.

Intermediados pelo campo das mediações que configuram as suas formas públicas de reivindicação, mas também pelas dinâmicas emanadas da sociabilidade local, os significados assumidos pelos direitos coletivos das *comunidades*, para os agentes, fazem entrelaçar as experiências de *desrespeito* que engendram “os motivos morais de uma luta coletiva por reconhecimento”, na definição de Honneth (2003:259), com os processos oriundos do estado dinâmico da “economia do *respeito*” (Comerford 2003:81) que atravessa o plano das relações e redes sociais locais.

As dimensões trabalhadas pelos dois autores, ainda que analiticamente distintas, aparecem como potencialmente comunicáveis em uma perspectiva etnográfica. Enquanto as experiências compartilhadas de desrespeito vivenciadas pelos grupos sociais engatilham as suas possibilidades de agenciar demandas públicas por direitos de reconhecimento, os significados divergentes que tais direitos podem assumir se atrelam ao estado corrente e dinâmico das relações locais da *comunidade*. Entre tantos aspectos relevantes na interseção entre tais planos analíticos, a eficácia das *lideranças* e dos *parceiros*, que efetuam a mediação pública das demandas comunitárias, em contrabalancear as motivações e orientações divergentes que emanam do plano local, parece um aspecto fundamental para a mobilização da comunidade e para o grau de univocidade dos significados dos *direitos* e da *justiça* que se busca mobilizar.

De um lado, a análise de Honneth é pautada pelo entendimento da luta por reconhecimento como uma elaboração coletiva dada a partir de experiências compartilhadas

de infração moral. A “gramática moral das lutas sociais”, proposta por Honneth, tem como ponto de partida as “condições de integridade psíquica” dos agentes e grupos sociais mobilizados em torno do reconhecimento. As experiências de desrespeito e os sentimentos morais de injustiça compartilhados pelo grupo, mediante uma “semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual mas também um círculo de muitos outros sujeitos”, criam as condições de possibilidade para a sua mobilização pública na forma de um movimento social (Honneth 2003:255-262).

Sob outra perspectiva, o plano local, privilegiado por Comerford – dos territórios do parentesco, dos processos de “familiarização” e “desfamiliarização”, da contínua reconfiguração das posições e reputações de pessoas e famílias –, aponta para o estágio corrente da economia local do respeito e para o entendimento das divergências e tensões que são característicos da sociabilidade cotidiana de *parentes* e vizinhos, que transitam dentre os limites móveis das *comunidades*. Na mesma medida que são fundadas sob uma série de relações de solidariedade e reciprocidade, tais relações familiares e de vizinhança também são permeadas por formas agonísticas de sociabilidade, capazes de instaurar “conflitos ou tensões intra ou interfamiliares concebidos em termos que poderíamos chamar de morais, ou seja, definidos em termos de *falta de respeito*” (Comerford 2003:45).

Assim, na conformação dinâmica das comunidades e de suas formas de reivindicação de direitos, encontram-se em jogo duas dimensões convergentes do *(des)respeito*, demarcando continuamente o rol de possibilidades de significação dos direitos e das *lutas* comunitárias, para os atores envolvidos no plano local. Se uma interpretação compartilhada de experiências de *desrespeito* opera como condição para mobilizar uma coletividade em torno de práticas de *luta* por reconhecimento, as relações cotidianas de parentesco e vizinhança também desencadeiam ações percebidas ou avaliadas em termos de maior ou menor *respeito*, que, eventualmente, reconfiguram de forma heterogênea não só tais relações, mas também os significados atribuídos pelos atores aos processos de mobilização, às suas instâncias de representação e aos próprios *direitos* em jogo.

Mas resta uma questão a ser problematizada em face destas considerações. Se estas duas perspectivas teóricas postulam a centralidade das dimensões morais para a compreensão das disputas de significados em torno dos direitos oriundos dos processos de reconhecimento das *comunidades*, qual o estatuto teórico que resta às estratégias, interesses e motivações

específicas dos agentes – aspectos privilegiados a partir de outros aportes teóricos importantes para este trabalho (cf. Paoliello, 1998, 2009) – no escopo da análise? Os predicados morais das mobilizações coletivas esvaziariam totalmente a relevância analítica das ações interessadas dos diferentes agentes nas suas elaborações e engajamentos específicos sobre a *luta* e os direitos?

Honneth traça algumas considerações sobre esta questão, ao delimitar uma distinção entre conflitos instaurados por interesses coletivos (“o modelo utilitarista”) e conflitos que são desencadeados pelos “sentimentos coletivos de injustiça”. Segundo Honneth, mais do que precisar a exatidão teórica de um ou outro modelo, “permanece sempre uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da persecução de interesses ou a lógica da formação da reação moral” (Honneth 2003:261). Mais do que isso, Honneth sugere que a instauração da luta por reconhecimento, a partir de experiências morais, não implica que ela esteja impermeável à elaboração de motivações e interesses, privados ou impessoais, no curso da ação: “mesmo aquilo que, na qualidade de interesse coletivo, vem a guiar a ação num conflito não precisa representar nada de último e originário, senão que já pode ter se constituído previamente num horizonte de experiências morais” (ibid.). Em outras palavras, postular a primazia da elaboração moral das lutas por reconhecimento não descarta a possibilidade de agenciamento de “essencialismos estratégicos” (Boyer, 2011:10) pelas *comunidades* nas arenas de reconhecimento. Da mesma forma, as estratégias pessoais e familiares dissonantes em relação às orientações aglutinadoras do *movimento* (que podem estar na base de distintas significações atribuídas aos direitos coletivos) são alicerçadas e codificadas sempre com referência a um quadro de valores compartilhados que, mesmo sendo disputados pelos diferentes agentes (por exemplo, através da troca de acusações de *individualismo* de parte a parte), fazem predominar as categorias e dimensões morais que norteiam suas ações, em detrimento de um suposto “livre interesse” desvinculado de constrangimentos morais.

Podemos, contudo, ir mais além e sugerir que o campo das estratégias e interesses dos atores não constitui, propriamente, um “modelo utilitarista” de ação, contraposto às dimensões morais do *desrespeito* que configuram as lutas por direitos e seus significados. Ao contrário, como já apontado por Mauss em relação aos sistemas de prestações agonísticas encontrados em certas modalidades de troca, as alternativas excludentes da “prestação puramente livre e puramente gratuita” e da “troca puramente interessada pelo útil” não

traduzem as nuances que permeiam a realização prática das interações entre os agentes (Mauss 2003:303). Os interesses e motivações acionados nas formas agonísticas de sociabilidade, mesmo quando mobilizados de forma estratégica pelos agentes, não se desvinculam completamente do plano moral de referências compartilhadas que permite as avaliação recíprocas das ações e reputações em jogo.

Em uma chave um tanto distinta, Marshall Sahlins é outro autor que angaria elementos teóricos que permitem perceber as estratégias e interesses dos atores sociais não como meros resultados de cálculos utilitaristas, mas, antes, como produtos diretamente atrelados às suas possibilidades de referência e significação dos eventos, tal qual dadas por sua “cultura” – “a organização da situação atual em termos do passado” (Sahlins 1990:192). Assim, da mesma forma que as proposições de Sahlins põem em xeque as dicotomias calcificadas entre estabilidade e mudança, também permitem vislumbrar o interesse e o sentido como aspectos conjugados da ação simbólica dos atores (ibid.:187).

Desta forma, parece razoável postular, a partir do quadro multifacetado de colagens bibliográficas e etnográficas aqui apresentados, que as estratégias e interesses pessoais, familiares ou mesmo coletivos, que permeiam as *comunidades* e suas dissonâncias, não perfazem um conjunto de motivações desassociadas do quadro de referências e categorias morais pertinentes à sociabilidade local, que perpassam e modulam os significados atribuídos às *lutas* por direitos e reconhecimento. As ações e reputações dos agentes são expressas e codificadas nas narrativas sobretudo nos termos dessas categorias morais, de modo que não podem ser compreendidas enquanto lances de um jogo puramente estratégico de mobilização de interesses que possa ser isolado ou desvinculado de tais referências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos quatro capítulos, o trabalho procurou colocar em discussão alguns dos significados assumidos pelos direitos de reconhecimento para integrantes das comunidades de Mandira, Ex-Colônia, Taquari e Santa Maria, na porção continental do município de Cananéia. Partindo da dimensão normativo-conceitual assumida pelo *direito quilombola* e suas prerrogativas; pelos processos históricos de territorialização e formação das populações rurais da Baixada do Ribeira; pelos eventos que transformaram seus territórios e suscitaram a emergência de suas *lutas* por direitos, elaboradas conjuntamente com *parceiros* e mediadores de seus representação pública e política; e chegando, finalmente, aos meandros da sociabilidade local e suas interferências recíprocas com as *lutas* comunitárias, buscou-se percorrer os diferentes planos que permeiam as elaborações e sentidos locais atribuídos aos direitos de reconhecimento.

Os aspectos etnográficos da pesquisa apontam para as modulações específicas que os direitos de reconhecimento assumem em cada comunidade. Conforme o caso, a passagem dos direitos de herança dos sítios familiares aos direitos coletivos sobre um território, propostos pelo *direito quilombola*, é equacionada de modos distintos, nem sempre consensuais. A extensão dos recortes efetuados nas redes de parentesco para delimitar os pertencimentos aos novos direitos é bastante variável, podendo se restringir basicamente aos grupos familiares já assentados sobre o território, como no Mandira, ou abarcar uma rede ampla de *parentes* em contextos urbanos, como na Ex-Colônia. No limite, quando os direitos de herança diferenciados sobre os sítios parecem prevalecer sobre a concepção de um território coletivo, outras identidades e demandas por direitos podem ser acionadas, como ocorre no Santa Maria e na reconfiguração identitária do grupo em direção ao reconhecimento como *comunidade tradicional*.

Os significados que permeiam os direitos de reconhecimento também podem ser disputados dentre as próprias comunidades. As tramas que emanam das relações dinâmicas entre pessoas e famílias, no plano local, interagem a todo tempo com as formas públicas assumidas pelas comunidades em suas *lutas* e mobilizações. Ações e relações assumidas por pessoas e famílias podem colocar em questão, a todo o tempo, os limites de pertencimento que os agentes atribuem a uma determinada comunidade. A *luta* pelo reconhecimento pode reagrupar famílias e reforçar alianças, como também pode instigar ou aprofundar processos de

“desfamiliarização” em curso e, eventualmente, provocar recortes fissões que instauram novos sujeitos coletivos e articulam novas reivindicações, como ocorre nas mobilizações dos *mandiranos* de Porto Cubatão. Disputas quanto aos significados prevalentes sobre os territórios (percebidos como espaço de autonomia e reprodução de uma condição camponesa, ou como recurso maleável de herança que permite operar arranjos em uma eventual passagem para a condição urbana) podem opor os *cabeças* das mobilizações por reconhecimento e outros *parentes*, como se verifica no Taquari. Após décadas de expropriação, até mesmo os sentidos de autonomia projetados sobre a retomada do território podem suscitar elaborações específicas, como se depreende de ponderações, feitas por alguns homens da comunidade de Ex-Colônia que são *empregados* nas fazendas da região, quanto à necessidade de um *bom projeto* de apoio às famílias locais que lhes permita superar as dificuldades de se *tocar o sítio* na conjuntura presente.

Tal qual narrados e manejados pelos agentes, os significados que permeiam os direitos de reconhecimento costumam ser elaborados e expressos, sobretudo, a partir de categorias e códigos morais. Isso vale tanto quando se fazem referência às experiências compartilhadas de desrespeito (as *grilagens* e *rolos* que expropriam sítios, ou violências dos *grandes* proprietários e do Estado, especialmente por meio de suas agências ambientais) que mobilizam as *lutas* coletivas, como quando se justificam posicionamentos ou se expressam avaliações sobre as ações e reputações dos agentes e sobre o grau de *união* e *participação* da comunidade em suas reivindicações por direitos. Assim, nas elaborações dos agentes sobre os direitos de reconhecimento, os motivos morais que engajam as comunidades em suas demandas por direitos não são desvinculados de suas percepções sobre o quadro corrente da “economia de respeito” local (cf. Comerford, 2003:81). Antes, esses elementos “são capazes de redefinir e inflexionar as própria interpretação da regra e a aplicação da lei” (Marques et al., 2007:36).

Tais aspectos, trazidos pela etnografia, sugerem que, nas mobilizações comunitárias por direitos de reconhecimento, há uma série de significados em jogo que não são inteiramente subsumidos pelos sentidos e consensos agenciados e mediados na esfera pública, em que pese o papel decisivo desempenhado por *parceiros* no apoio às *lutas* coletivas perante o Estado. Desde a perspectiva local, essas disputas de significados, muitas vezes correlacionadas às aproximações e afastamentos dinâmicos nas relações entre pessoas e famílias, revelam uma heterogeneidade que permeia e atravessa a *comunidade* como agente

político (ibid: 30). Da mesma forma, o modo como tais disputas são codificadas pelos agentes, em uma linguagem predominantemente moral, impõe algumas questões e problemas às análises que investem as identidades étnicas de um sentido predominantemente instrumental ou estratégico para seus agentes. Por mais que interesses e estratégias possam ser mobilizados por meio dos diferentes significados que perpassam os direitos de reconhecimento, não há como isolá-los completamente dos motivos morais avançados pelos agentes para justificar suas posições e elaborações em torno das *lutas* comunitárias e de seus efeitos sobre as relações territoriais locais.

*

Em uma de nossas conversas, e em meio a uma de suas eloquentes elaborações sobre as incongruências dos regramentos ambientais que desarticularam as *capuavas* e as práticas agrícolas locais, meu anfitrião no bairro do Santa Maria sintetizou seu raciocínio com a seguinte frase: “*então nós temos nosso direito, que é o certo, que é ter a terra e poder trabalhar*”. Em um cenário ideal, são esses os predicados esperados das *lutas* por direitos de encampadas pelas comunidades: a disponibilidade ou a recuperação de territórios e a plena *liberdade para trabalhar*, prejudicada pelos processos de expropriação sofridos pelas famílias no *tempo dos grileiros* ou afetada diretamente pelas restrições trazidas com a *lei do meio-ambiente*.

As transformações e *conquistas* da comunidade do Mandira perfazem, sem dúvida, um exemplo prático da efetivação dos predicados apontados pela síntese nativa: o sucesso da comunidade em angariar apoios, *parcerias* e projetos em embates pela reorganização de formas de trabalho e na *luta* pelo reconhecimento quilombola resulta em uma bem-sucedida atualização de algumas prerrogativas da *boa vida* do *antes tempo*, agora realizada na *maré*, a porção de manguezais e estuário do território, onde podem trabalhar livremente os ostreicultores locais. Complementarmente, a recuperação das terras do sítio Mandira, ressignificado como território quilombola, é projetada como o desfecho aguardado de uma *luta justa*, através da qual os *mandiranos* poderão voltar a ser “*donos do que é nosso*”, estender sua autonomia e liberdade para novas atividades e projetos.

Por outro lado, como a etnografia permitiu vislumbrar, a mesma formulação local poderia ser modulada de forma bastante variada, de acordo com os significados e interpretações específicas que os agentes projetam sobre esses direitos. Quando percebida preponderantemente a partir do sentido da herança, a terra se abre a uma série de arranjos e, no limite, à prerrogativa ambígua da venda, que pode permear estratégias familiares ou pessoais de resolução de urgências financeiras ou mesmo de transição para o espaço urbano. Quando conformada à modelagem do *território* coletivo, bandeira central da *luta* e do *direito quilombola*, emerge como desenlace de uma demanda por *justiça* contra seus expropriadores e também como meio de restituição e realização de um “projeto camponês” (cf. Plínio dos Santos, 2014) que almeja vincular terra e trabalho. O direito de *trabalhar* também pode ser articulado nessa dupla chave, conformando as alternativas de assalariamento nas cidades (caso em que o sítio pode se converter em local de *retiro*, garantido contra as incertezas do meio urbano) ou nas fazendas da região, passando pelas atividades extrativistas, até a perspectiva de, pelas vias do reconhecimento, restituir e retomar a *liberdade de plantar*, ou seja, o *direito* de cultivar os roçados nas antigas *capuavas*.

Evidentemente, todos estes exemplos etnográficos de relações e significados projetados sobre os direitos territoriais estão sujeitos a transformações dinâmicas. Mesmo quando os desacordos quanto a tais significados dificultam momentaneamente a mobilização coletiva, os incessantes processos de (re)configuração das *comunidades*, alicerçados nos engajamentos relacionais com os agentes de mediação e na possibilidade de aproximações, familiarizações e entendimentos, que seguem uma temporalidade própria, deixam sempre aberta a via de agregação das *comunidades* em torno da reivindicação de suas identidades e direitos coletivos, seja enquanto *quilombolas* ou *tradicionais*.

Por entre os elementos comuns e as nuances específicas ao curso histórico das relações territoriais de cada *comunidade*, as reivindicações por direitos (sejam esses concebidos como de *herança* ou coletivos) e pela retomada dos territórios expropriados é embasada por uma forte conotação reparatória das *injustiças* e do *desrespeito* sofridos desde o *tempo dos grileiros*. Assim, no espaço dos *sítios* ou em articulação com os *parentes de fora*, as reflexões que os agentes locais elaboram em torno de seus direitos territoriais é também acompanhada pela consideração de outros caminhos alternativos de justiça. É assim que, paralelamente ao *direito quilombola*, também se intensificam as mobilizações em torno de ações judiciais (coletivas ou não), como demonstram a iniciativa dos *mandiranos* em buscar a

anulação judicial da venda do sítio; a avaliação de estratégias como a proposição de ações de usucapião, como no Taquari; ou a *luta* das famílias do Santa Maria para garantir direitos de *trabalhar na terra* e refrear as amarras excessivas impostas pela *chegada do meio ambiente*. Entre o caminho da justiça convencional, que remete ao reiterado favorecimento dos *grandes* sobre os *pequenos*, e as disposições dos direitos de reconhecimento, agentes, famílias, *comunidades* e associações conduzem suas *lutas* pela efetivação de direitos territoriais a partir de significados e configurações tão múltiplas quanto dinâmicas.

Nesse gradiente de possibilidades de significação que perpassa o campo etnográfico, cabe uma última e inconclusiva reflexão quanto às possíveis formas de agenciamento de outros significados lançados pela “comunidade de intérpretes” (Haberle, 1997) no cenário dos direitos de reconhecimento e da atuação do Estado. Por exemplo, como articular politicamente e tornar permeável às categorias do reconhecimento demandas tais quais a das famílias do Santa Maria, por seus *direitos* como *tradicionais*, que abram possibilidades produtivas e arrefeçam a perseguição dos *florestais*, sem no entanto afligir os direitos de herança atrelados aos sítios, tal qual almejado pelas famílias locais? Ou dos *mandiranos* de Porto Cubatão que desdobram suas reivindicações entre a regularização de seus lotes urbanos e a disponibilização de terras *para trabalhar*? De que modo grupos que foram quase inteiramente expropriados, como as famílias oriundas do Taquari, podem se fazer reconhecer como remanescentes de quilombo e pleitear direitos sobre seu território, ainda que se desatrelem, em suas formulações, de alguns dos sentidos prevalentes previstos no *direito quilombola*?

Desde que comecei a elaborar os problemas de pesquisa deste trabalho, ainda no âmbito de minha atuação como agente do Estado, percebia nas situações em que se pluralizavam os significados locais dos direitos, a necessidade premente de uma interpretação cada vez mais expansiva do reconhecimento, um alargamento da imaginação jurídica no sentido da formulação de soluções criativas e específicas para impasses e disputas locais que, até o presente, parecem se fazer resistentes às formulações estatais sobre o reconhecimento e aos investimentos na *conscientização* dos agentes. A articulação entre políticas fundiárias e territoriais com políticas ambientais e produtivas que operem a inclusão, e não a perseguição, de tais populações, conferindo possibilidades concretas de usufruto e trabalho nos territórios, é ponto de partida fundamental para que os direitos de reconhecimento possam atender de maneira efetiva e convergente as reivindicações coletivas por terra e a possibilidade de ser

livre, articuladas pelos interlocutores da etnografia. Sem dúvida, o exemplo local mais bem acabado dessa articulação se dá justamente no Mandira, onde a conjugação da reserva extrativista nos manguezais com o reconhecimento do território quilombola (que se encontra em estágio razoavelmente avançado), propicia uma referência de implantação bem-sucedida de políticas territoriais, de desenvolvimento comunitário e de preservação ambiental, atreladas aos usos e manejos específicos do território praticados pela população local.

Em uma outra ponta, o tema das diferentes expectativas disputadas por famílias e *parentes* nas mobilizações em torno dos direitos de reconhecimento também tem recebido maior atenção da parte de *parceiros*, mediadores e assessores jurídicos das comunidades. Nos últimos anos, a EACONE vem investindo em discussões sobre a reformulação dos estatutos e regimentos de associações das comunidades quilombolas de todo o Vale do Ribeira, tendo em vista a conformação de regras consuetudinárias que deem conta de atenuar e prevenir tensões entre as famílias locais e os parentes *de fora*, estipulando acordos e entendimentos específicos, caso a caso, quanto às possibilidades de participação nos *direitos* territoriais reivindicados pelos grupos.

Da perspectiva estatal, contudo, algumas das situações como as verificadas no decurso da etnografia, em que os significados locais dos direitos desconcertam os seus enunciados legais, ainda parecem pouco permeáveis a possibilidades criativas e expansivas de resolução. Não restam dúvidas de que a omissão do Estado no atendimento aos direitos de reconhecimento, sob qualquer forma, é decisiva neste quadro. Da parte dos órgãos envolvidos na consecução de direitos de reconhecimento, como o INCRA e a FCP, verifica-se tanto uma morosidade quase paralisante no andamento dos processos de reconhecimento, como também uma baixa capacidade de solucionar ou administrar conflitos vivenciados pelas comunidades. Da mesma forma, as ações e políticas ambientais construídas em congruência com as práticas e manejos de populações locais seguem constituindo iniciativas pontuais e isoladas, ainda tímidas frente à predominância da vigilância persecutória sobre os *pequenos* e seus modos de vida, afligindo a *liberdade* daqueles que estão nos sítios e colaborando para desestimular a mobilização por retorno de famílias tradicionais ou quilombolas que, expropriadas de seus territórios, se viram obrigadas a migrar para a cidade.

Como se não bastasse, as demandas por reconhecimento das comunidades e dos movimentos têm pela frente novos desafios oriundos de uma conjuntura política que se desenha crescentemente desfavorável. O ciclo de governo do Partido dos Trabalhadores,

durante o qual ganharam seus contornos atuais as regulamentações dos direitos constitucionais das comunidades remanescentes de quilombos (por meio do Decreto 4.887/03) e as primeiras disposições relativas ao reconhecimento de outras comunidades tradicionais (através do Decreto n. 6.040/07), já fora caracterizado por fortes embates e oposições políticas à implantação dos direitos territoriais desses grupos, na extensão e celeridade desejáveis e necessárias. Após a manobra política que resultou na interrupção abrupta desse ciclo de governo, com impactos ainda não plenamente avaliados sobre o ordenamento democrático brasileiro, parece haver pouca ou nenhuma expectativa quanto a um incremento na atuação estatal em prol da consecução dos direitos constitucionais de comunidades quilombolas e tradicionais. Muito ao contrário: a representação legislativa, os poderes e cargos políticos conferidos aos detratores das políticas de reconhecimento crescem vertiginosamente na atual administração federal. Anunciam-se drásticos cortes orçamentários nas já debilitadas ações de identificação e titulação de territórios indígenas e quilombolas; os desenlaces e rumos dos dispositivos legais de reconhecimento (entre os quais, o Decreto 4.887/03, ameaçado por uma ação de inconstitucionalidade em trâmite há mais de uma década no Supremo Tribunal Federal) ainda são desconhecidos. Não por acaso, o aprofundamento da reação raivosa do campo conservador contra tais políticas tem inspirado, já há alguns anos, um dos lemas centrais de *luta* da principal entidade representativa das comunidades remanescentes de quilombo em âmbito nacional, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ): “*Nenhum direito a menos*”.

Neste cenário de refreamento democrático e esvaziamento das políticas voltadas a povos indígenas, quilombolas e tradicionais, promover uma expansão interpretativa dos direitos de reconhecimento, mobilizada a partir de significados locais e de suas complexas nuances, tende a se tornar um desafio ainda mais árduo para as comunidades, seus *parceiros* e agentes de Estado. Em que pesem tais desdobramentos, contudo, ainda nos parece que o esforço de decodificação das elaborações locais do direito segue sendo um empreendimento analítico valioso para, ao menos, desconcertar, em alguma medida, as abordagens que encaram suas dissonâncias e divergências em relação às categorias legais como anomias que atravessam as *comunidades*.. Além disso, restituir as múltiplas e heterogêneas significações que permeiam os direitos e as *lutas* comunitárias (contra as orientações homogeneizantes que predominam quando as comunidades são abordadas pelas vias de um “essencialismo estratégico”), também é uma forma de marcar uma posição quanto ao caráter

indispensavelmente extensional e aberto da hermenêutica dos direitos de reconhecimento, em direção à necessária abrangência dos sentidos que emanam das elaborações e interpretações de seus sujeitos de direito.

REFERÊNCIAS

Referências bibliográficas:

ABA. 1994. “Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais” In: *Boletim Informativo NUER*, n.1.

AB’SÁBER, Aziz; BESNARD, Wladimir. 1953. “Sambaquis da região lagunar de Cananéia”. *Boletim do Instituto Oceanográfico*, v.4, n.1-2, p.215-238.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. 1989. “Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito”. In: J. HABETTE e E. CASTRO (orgs.). *Na trilha dos grandes projetos*. Belém:NAEA/UFPA.

_____. 1996. “Quilombos: sematologia face a novas identidades”. In: SMDDH/CCN. *Frechal – terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís.

_____. 1997. Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida. In: ITESP. *Quilombos em São Paulo. Tradições, direitos e lutas*. [org. De Tânia Andrade]. São Paulo: IMESP.

_____. 2002. “Os quilombos e as novas etnias”. In: E. C. O’DWYER (org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV.

_____. 2008. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babuaçais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas* (2ª Ed.). Manaus: PGSCA/UFAM.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. et al. 1999. “Direitos territoriais das comunidades negras rurais: aspectos jurídicos e antropológicos” [seminário]. In: S. LEITÃO (org.) *Direitos territoriais das comunidades negras rurais*. Documentos do ISA, nº 5.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B.; DIAS, Guilherme Mansur. 2010. “Entrevista: Alfredo Wagner Berno de Almeida”. *Ruris*, vol. 3, nº 2, p.17-54.

ALMEIDA, Antonio Paulino. 1948. “Memórias memoráveis”. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, v. CXX, p.3-28.

_____. 1961. “Memória histórica sobre Cananéia (II)”. *Revista de História*, v.22, nº 46, p.475-520.

_____. 1962. “Memória histórica sobre Cananéia (IV)”. *Revista de História*, v.24 nº 49, p.206-243.

ALMEIDA, Mauro W. B. 2003. “Relativismo antropológico e objetividade etnográfica”. *Revista Campos*, n.03, p.09-29.

ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nílto (eds.). 2013. *Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ANDRADE, Lucia e TRECANNI, Girolamo. 1999. “Terras de quilombo”. In: R. LARANJEIRA (org.) *Direito agrário brasileiro*. São Paulo, LTr.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/FCP.

ARRUTI, José Maurício. 2006. *Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc.

_____. 2007. “Uso comum, regularização fundiária e mercado de terras”. In: *Prêmio territórios quilombolas (2ª Edição)*. Brasília: MDA.

BALANDIER, Georges. 1951. “La situation coloniale: approche théorique”. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI, [pp.44-79].

BARTH, Fredrik. 1969. “Introducción” In: BARTH, F. (org.) *Los grupos étnicos y sus fronteras - la organización de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2011. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: P. POUTIGNAT e J. STREIFF-FENART. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp.

BECKER, Howard. 1977. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar.

BECKHAUSEN, Marcelo. 2007. “A inconstitucionalidade do Decreto 3912, de 10 de setembro de 2001”. In: D. DUPRAT (org.) *Pareceres jurídicos: direitos dos povos e das comunidades tradicionais*. Manaus: UEA.

BOHANNAN, Paul. 1957. *Justice and judgement among the Tiv*. Londres: Oxford University Press.

BOISSEVAIN, Jeremy. 2010. “Apresentando ‘amigos de amigos’: redes sociais, manipulações e coalizações”. In: B. FELDMAN-BIANCO (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Editora UNESP.

BOURDIEU, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____. 1996. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus.

_____. 2009. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes.

BOYER, Véronique. 2011. “Os quilombolas no Brasil: pesquisa antropológica ou perícia político-legal?”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Cuestionel del tiempo presente. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/61721>. Acessado em 11 set. 2016.

BRAGA, Roberto. 1999. “Raízes da questão regional no estado de São Paulo: considerações sobre o Vale do Ribeira”. *Geografia*, v.24(3), p.43-68.

CAMPOLIM, Marcos B. e MACHADO, I. C. 1997. “Proposta de ordenamento da exploração comercial da ostra do mangue *Crassostrea brasiliana* na região estuarino-lagunar de Cananéia/SP. In: *Seminário Ciência e Desenvolvimento Sustentável* [anais]. São Paulo.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. 2010. “A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos”. *Revista de Antropologia*, v.53, n.2, p. 451-473.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

_____. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.

CARNEIRO, Edson. 1988. *O quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Ed. Nacional.

CARNEIRO, Maria José. 1997. “Ruralidade: novas identidades em construção”. In: XXXV Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia e Economia Rural (Anais). Natal/RN.

_____. 2008. “‘Rural’ como categoria de pensamento”. *Ruris*, v.2, n.1, p.9-38.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1999. “Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica”. *Estudos Avançados*, vol. 13, nº 36.

_____. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro. 2009. “Populações tradicionais e conservação ambiental”. In: M. CARNEIRO DA CUNHA. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

CARRIL, Lourdes F.B. 1995. *Terra de negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH/USP.

CARVALHO, Ana Paula Comin. 2016. “Tecnologias de governo, regularização de territórios quilombolas, conflitos e respostas estatais”. *Horizontes Antropológicos*, ano 22, n.46, p. 131-157.

CARVALHO, Maria Celina Pereira. 2006. *Bairros negros do Vale do Ribeira: do escravo ao quilombo*. Tese de doutorado. IFCH/Unicamp. Campinas.

CEFAÏ, D.; VEIGA, F.B.; MOTA, F.R. 2011. “Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa”. In: D. CEFAÏ et al. [orgs.]. *Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa*. Niterói: Editora da UFF.

CHAGAS, Miriam de Fátima. 2001. “A política do reconhecimento dos ‘remanescentes das comunidades dos quilombos’”. *Horizontes Antropológicos*, vol. 7, n. 15, p. 209-235.

CLASTRES, Pierre. 1974. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

COMERFORD, John Cunha. 1999. *Fazendo a luta. Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. 2003. *Como uma família. Sociabilidade, territórios do parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. 2009. “‘Como uma família’: sindicatos de trabalhadores rurais na Zona da Mata de Minas Gerais, 1984-2000”. In: B.M. FERNANDES; L.S. MEDEIROS; M.I. PAULILO (orgs.) *Litas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas* (vol.I). São Paulo: Editora Unesp; Brasília:NEAD.

DAVIS, Shelton H. 1973. “Introdução”. In: _____ (org). *Antropologia do direito. Estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

DIEGUES, Antonio Carlos. 1987. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec.

_____. 2007. “O Vale do Ribeira e Litoral de São Paulo: meio-ambiente, história e população”. [texto preparado para o CENPEC]. Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/cenpec.pdf>. Acesso em 16 mai. 2013.

DUARTE, Mara Gazzoli. 2012. *Conflitos fundiários e meio-ambiente: estudo de caso do Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga, Vale do Ribeira-SP*. Dissertação de mestrado. PPGH/FFLCH/USP. São Paulo.

DUPRAT, Deborah. 2002. “Breves considerações sobre o Decreto nº 3.912/2001”. In: E. C. O'DWYER (org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV.

ESTERCI, Neide. 2009. “Campesinato e Igreja na fronteira – o sentido da lei e a força da aliança” In: B.M. FERNANDES; L.S. MEDEIROS; M.I. PAULILO (orgs.) *Litas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas* (vol.I). São Paulo: Editora Unesp; Brasília:NEAD.

FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). 2010. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Editora UNESP.

FIGUEIREDO, André. 2011. *O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico*. Curitiba: Apris.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2004. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?” In: Fany RICARDO (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza*. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental.

GARCIA, Tatiana Rogovschi. 2005. *Impactos da implantação de uma cooperativa de produção de ostras junto a comunidades extrativistas caiçaras do litoral sul/SP: um estudo de caso*. Dissertação de mestrado. FZEA/Usp. Pirassununga.

GEERTZ, Clifford. 1997. “O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa”. In: _____. *O saber local*. Petrópolis: Vozes.

GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. 2010. *Conflito, identidade e territorialização: Estado e Comunidades Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira de Iguape-SP*. Tese de doutorado. PPGH/FFLCH/USP. São Paulo.

GLUCKMAN, Max. 1955. *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia (Zambia)*. Manchester: Manchester University Press.

GOLDMAN, Marcio. 2006. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

_____. 2015. “‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem”. *Mana*, 21(3), p.641-659.

GOMES, Flávio dos Santos. 1996. “Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX”. In: J. J. REIS; F.S. GOMES (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2015. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma.

GOMES, Flávio dos Santos; CUNHA, Olivia Maria Gomes, 2007. “Introdução: que cidadão? Retóricas da igualdade, cotidiano da diferença”. In: _____. (orgs.). *Quase-cidadão. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

GOMES, Flávio dos Santos; MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. 2011. “Interiorização e os quilombos em São Paulo nos séculos XVIII e XIX”. *Iberoamericana*, v. XI, n. 42, p.93-109.

GUSMÃO, Neusa. 1995. “Os direitos dos remanescentes de quilombo”. *Cultura Vozes*, vol. 98 nº 6.

HABERLE, Peter. 1997. *Hermenêutica constitucional. A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor.

HONNETH, Axel. 2003. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Ed. 34.

IDESC. 2006. *Plano de desenvolvimento territorial sustentável do Vale do Ribeira*. IDESC/FNMA/MMA. Disponível em: http://www.idesc.org.br/planos_vale.asp. Acesso em 19 jun.13.

INCRA. 2010. Relatório técnico de identificação e delimitação do território da comunidade remanescente de quilombo de Mandira (Cananéia/SP) [redação de André Conde, Mara Gazzoli Duarte e Homero Moro Martins]. São Paulo.

ITESP. 2002. Relatório técnico científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Mandira – município de Cananéia/SP [redação de Maria Cecília Manzoli Turatti]. São Paulo.

_____. 2015. Relatório técnico científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo Retiro Ex-Colônia Velha – Cananéia/SP [redação de Patrícia Scalli]. São Paulo.

KANT DE LIMA, Roberto; EILBAUM, Lucia; PIRES, Lenin (orgs.). 2011. *Burocracias, direitos e conflitos. Pesquisas comparadas em antropologia do direito*. Rio de Janeiro: Garamond.

KUPER, Adam. 2008. *A reinvenção da sociedade primitiva: transformações de um mito*. Recife: Editora da UFPE.

LEACH, Edmund R. 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.

LEITE, Ilka Boaventura. 2000. “Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”. *Etnográfica*, vol IV (2) [pp 333-354].

LITTLE, Paul E. 2002. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. *Série Antropologia* nº 322. Brasília: UnB.

LOBÃO, Ronaldo. 2010. *Cosmologias políticas do neocolonialismo. Como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento*. Niterói: Ed. da UFF.

_____. 2011. “Quando as associações são voluntárias no Brasil? Uma discussão sobre novas formas de colonização em reservas extrativistas”. In: D. CEFAI et al. [orgs.]. *Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa*. Niterói: Editora da UFF.

MAGDALENA, Bianca Cruz. 2008. *Reza a lenda: a cultura caiçara de Cananéia vivenciada no bairro rural de Santa Maria*. Londrina: Idealiza Gráfica e Editora.

MALDONADO, Wanda. 2002. “Mandira: nome de terra, nome de gente”. In: A. C. DIEGUES (org.) *Enciclopédia caiçara. Volume IV: História e memória caiçara*. São Paulo: Hucitec/NUPAUB.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1935. *Coral Gardens and their magic*. London: George Allen & Unwin.

_____. 2003. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

MARQUES, Ana Claudia. 2002. “Política e questão de família”. *Revista de Antropologia* vol. 45, nº 2 [pp 417-442].

_____. 2007. “Apresentação”. In: _____ (org). *Conflito, política e relações pessoais*. Fortaleza: UFC/Funcap/CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores.

MARQUES, Ana Claudia; COMERFORD, John; CHAVES, Christine de Alencar. 2007. "Traições, intrigas, fofocas, vinganças: notas para uma abordagem etnográfica do conflito". In: A.C. MARQUES (org.). *Conflito, política e relações pessoais*. Fortaleza:UFC/Funcap/CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores.

MARQUES, Carlos Eduardo. 2009. "De quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico". *Revista de Antropologia* vol.52 nº 1. [pp.339-374].

MARTINS, Geraldo de Rezende. 1937. *Cananéia*. Rio de Janeiro:[s.e.].

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

MELLO, Marcelo Moura. 2012. *Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Terceiro Nome.

MILLER, Geraldo. 1980. *Estado, estrutura agrária e população* (Cadernos CEBRAP nº 32). Petrópolis: Editora Vozes.

MIRANDA, Newton Rodrigues. 2011. "Breve histórico da questão das terras devolutas no Brasil e dos instrumentos legais de posse sobre esses bens". *Revista do CAAP*, n.2, vol.XVII, p.153-176.

MMA. 2010. *Plano de manejo participativo. Reserva extrativista do Mandira, Cananéia/São Paulo*. Cananéia.

MONTERO, Paula. 2006a. "Introdução: missionários, índios e mediação cultural". In: _____ (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.

_____. 2006b. "Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural". In: _____ (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.

MONTERO, Paula; ARRUTI, José Mauricio; POMPA, Cristina. 2012. "Para uma antropologia do político. In: Gurza LAVALLE (org). *O horizonte da política. Questões emergentes e agendas de pesquisa*. São Paulo: Editora UNESP; CEBRAP; CEM.

MOTA, Fabio Reis. 2011. "Quanto custa ser quilombola no Brasil?? Mobilizações coletivas e associativismo no Brasil contemporâneo". In: D. CEFAÍ et al. [orgs.]. *Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa*. Niterói: Editora da UFF.

MOURA, Clovis. 1989. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática.

MOURA, Margarida Maria. 1978. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: Hucitec.

MUSEU DA PESSOA. 2013a. "Histórias do quilombo Mandira". Disponível em: <http://www.museudapessoa.net/pt/conteudo/historia/historias-do-quilombo-do-mandira--51147>. Acesso em 30 mar. 2015.

_____. 2013b. “O árduo e contínuo processo de se (re)conhecer. Disponível em: <http://www.museudapessoa.net/pt/conteudo/historia/o-arduo-e-continuo-processo-de-se-re-conhecer-51146>. Acesso em 30 mar.2015.

MUSSOLINI, Gioconda. 1980. “Aspectos da cultura e da vida social no litoral brasileiro”. In: _____. *Ensaio de antropologia indígena e caçara*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

NASCIMENTO, Abdias. 1980. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). 2002. *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

_____. 2007. “Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento” Tomo nº 11 [pp 43-58].

_____. 2012. “‘Nation-building’ e relações com o Estado: o campo de uma antropologia em ação”. In: A. ZHOURI (org.). *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana* 4(1) [pp.47-77].

PAOLIELLO, Renata Medeiros. 1992. *Conflitos fundiários na baixada do Ribeira: a posse como direito e estratégia de apropriação*. Dissertação de mestrado. IFCH/Unicamp. Campinas.

_____. 1998. *As tramas da herança: da ‘reprodução camponesa’ às atualizações dos sentidos da transmissão da terra*. Tese de doutorado. PPGAS/FFLCH/USP. São Paulo.

_____. 2009. “Condição camponesa’ e novas identidades entre remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira de Iguape”. In: E.P. GODOI; M.A. MENEZES; R.A. MARIN [orgs]. *Diversidade do campesinato: expressões e categorias (Vol I – Construções identitárias e socialibilidades)*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: NEAD.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. 1969. *Vale do Ribeira: pesquisas sociológicas*. São Paulo: USP/FFLCH.

PETRONE, Pasquale. 1961. “Notas sobre os sistemas de cultura na baixada do Ribeira”. *Boletim Paulista de Geografia*, vol. 39, p.47-63.

_____. 1966. *A Baixada do Ribeira: estudo de geografia humana*. São Paulo: Boletim n. 283 da FFLCH (Geografia, n.14).

PINTO, Maria Aparecida Mendes. 2014. *MOAB: a saga de um povo*. Iguape: Gráfica Siset.

PLINIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barboza. 2014. *Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-matogrossenses*. Brasília: Editora UnB.

POLLAK, Michael. 1992. "Memória e identidade social". *Estudos Históricos*, v.5, n.10, p.200-212

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. 2011. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp.

QUEIROZ, Renato da Silva. 2006. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: Edusp.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. "Ethnology Brazilian style". *Série Antropologia* n.89. Brasília: UnB.

_____. 1998. *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

RANCIÈRE, Jacques. 1996. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34.

RANGEL, Katia Souza. 2011. *De bairro rural a território quilombola: um estudo da comunidade de Mandira*. Dissertação de mestrado. PPGH/FFLCH/USP. São Paulo.

REIS, João José e GOMES, Flavio (orgs.). 1996. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

ROCHA, Maria Elizabeth Guimarães Teixeira. 2005. "O Decreto 4.887/2003 e a regulamentação das terras dos remanescentes dos quilombos". *Boletim Informativo do NUER*, vol. 2, nº 2.

ROMÃO, Devancyr Aparecido. 2001. *O Vale do Ribeira tem jeito? O ecoturismo como uma alternativa de inclusão das comunidades locais*. Tese de doutorado. PPGH/FFLCH/USP. São Paulo.

_____. (org.). 2006. *Vale do Ribeira: um ensaio para o desenvolvimento das comunidades rurais*. Brasília:MDA/NEAD.

ROSA, Marcelo. 2009. "A 'forma movimento' como modelo contemporâneo de ação coletiva rural no Brasil". In: B.M. FERNANDES; L.S. MEDEIROS; M.I. PAULILO (orgs.) *Litas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas* (vol.II). São Paulo: Editora Unesp; Brasília:NEAD.

ROTHEMBURG, Walter Claudius. 2001. "O processo administrativo relativo às terras de quilombos: análise do Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001". In: L. A. OLIVEIRA (org.). *Quilombos: a hora e a vez dos sobreviventes*. São Paulo: CPI-SP.

SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 2013. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify.

SALES, Renato José R. e MOREIRA, André de Castro C. 1996. *Reservas extrativistas no complexo estuarino-lagunar de Iguape e Cananéia – domínio Mata Atlântica*. Série

documentos e relatórios de pesquisa nº 22. NUPAUB/Usp. Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/rema.pdf> . Acesso em 15 abr. 2014.

SANTOS, Kátia M. Pacheco; TATTO, Nilto (eds.). 2008. *Agenda socioambiental das comunidades remanescentes de quilombo do Vale do Ribeira*.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecilia M.; CARVALHO, Maria Celina P. 2002. “A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas”. *Ambiente e sociedade* nº 10.

SCHRITZMEYER, Ana Lucia Pastore. 2010. “Por quê um dossiê voltado para a antropologia do direito?”. *Revista de Antropologia*, v. 53, nº 2 [pp 441-450].

_____. 2012. “Antropologia, direito e mediação no Brasil: um campo dialógico em construção”. *Meritum* v.7, n.2, p. 31-59.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2011. “Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco”. *História, Ciências, Saúde*, v.18, n.1, p.225-242.

SEYFERTH, Giralda. 1985. “Herança e estrutura familiar camponesa”. *Boletim do Museu Nacional (nova série)*, nº 52.

_____. 2002. “Colonização, imigração e a questão racial no Brasil”. *Revista USP*, n.53, p.117-149.

STUCCHI, Deborah; OLIVEIRA JUNIOR, Adolfo; CHAGAS, Miriam; BRASILEIRO, Sheila. 1998. *Laudo antropológico: Comunidades negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões*. In: ANDRADE, Tânia (org.). *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território*. São Paulo: ITESP.

SUNDFELD, Carlos Ari (org.). 2002. *Comunidades quilombolas: direito à terra*. Brasília: FCP; Abaré.

TAYLOR, Charles. 1998. “A política de reconhecimento”. In: K. A. APPIAH (ed.) *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget.

TAYRA, Flavio. 1998. *Vale do Ribeira-SP: subdesenvolvimento e estagnação, estilos de desenvolvimento e perspectivas*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.

VALENTIM, Agnaldo. 2006. *Uma civilização do arroz: agricultura, comércio e subsistência no Vale do Ribeira (1800-1880)*. Tese de doutorado. PPGHE/FFLCH/USP. São Paulo.

VINCENT, Joan, 2010. “A sociedade agrária como fluxo organizado: processos de desenvolvimento passados e presentes”. In: B. FELDMAN-BIANCO (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Ed. Unesp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. “Etnologia brasileira”. In: Sergio MICELLI (org). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Antropologia (vol.1)*. São Paulo: Sumaré; ANPOCS; Brasília: CAPES.

WOORTMANN, Ellen. 1995. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo: Hucitec.

Matérias na imprensa:

LIMA, Manoel ; NETO, Mendes. 1973. “50 quilômetros separam Ariri da civilização”. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 26 ago. 1973, p.44.

O ESTADO DE SÃO PAULO. 1985. “Milreu: 2 mil alqueires não bastam”. São Paulo, 7 mar. 1985, p.24.

ROMANO, Celia Maria. 1984. “Estrada traz grileiros e expulsa caiçaras”. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 11 jan. 1984, p. 11.

Legislação:

BRASIL. 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 14 abr. 2013.

BRASIL 2001. Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm. Acesso em 03 ago. 2013.

BRASIL. 2003. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em 28 jul. 2012.

BRASIL, 2007. Decreto nº 6040, de 07 de fevereiro de 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em 21 jun. 2013.

**APÊNDICE A – Genealogias parciais dos moradores do sítio Mandira e sítios vizinhos
(sítio Porto do Meio e sítio Boacica)**

MANDIRA: genealogia parcial dos moradores do lote de Frederico Mandira (destacados em azul)

MANDIRA: genealogia parcial dos moradores do sítio Porto do Meio; titulado a R. Oliveira e S. Mandira (destacados em azul)

APÊNDICE B – Genealogias parciais dos moradores do sítio Carrapatinho (Ex-Colônia)