UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS -
FFLCH
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA

DENISE MARTINS DE SOUSA

**DA LUTA PELA TERRA À TERRITORIALIZAÇÃO
QUILOMBOLA: O CASO DA COMUNIDADE PORTO VELHO,
IPORANGA/SP**

SÃO PAULO
2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS -
FFLCH
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA

DENISE MARTINS DE SOUSA

**DA LUTA PELA TERRA À TERRITORIALIZAÇÃO
QUILOMBOLA: O CASO DA COMUNIDADE PORTO VELHO,
IPORANGA/SP**

Dissertação de Mestrado apresentada à
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo,
FFLCH/USP, para a obtenção do título de
Mestre.

Área de Concentração: Geografia Humana

Orientador(a): Profa. Dra. Larissa Mies Bombardi.

SÃO PAULO
2015

Ficha de Aprovação

Autor (a): Denise Martins de Sousa

E-mail: denise.sousa@usp.br; denisegeo@gmail.com

Título: *Da luta pela terra à territorialização quilombola: O caso da comunidade Porto Velho, Iporanga/SP*

Orientador (a): Prof^ª. Dr^ª. Larissa Mies Bombardi

Área de Concentração: Geografia Humana

SOUSA, Denise Martins de. **Da luta pela terra à territorialização quilombola: O caso da comunidade Porto Velho, Iporanga/SP.** Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Aprovado em: _____

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

S7251 SOUSA, DENISE MARTINS DE
Da luta pela terra à territorialização quilombola:
O caso da comunidade Porto Velho, Iporanga/SP /
DENISE MARTINS DE SOUSA ; orientador Larissa Mies
Bombardi. - São Paulo, 2015.
258 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Geografia. Área de
concentração: Geografia Humana.

1. Campesinato. 2. Luta pela Terra. 3.
Territorialização. 4. Quilombo. I. Bombardi, Larissa
Mies, orient. II. Título.

Desenho 1: Comunidade Quilombola Porto Velho. Autoria: Márcio de Jesus Lima. São Paulo, 2015.

Aos quilombolas da comunidade Porto Velho que lutam pela terra, pela autonomia e pela liberdade.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Larissa Mies Bombardi, por todo apoio dado à pesquisa. Quis o destino que um dia eu fosse orientada pela pesquisadora que sempre tive grande admiração, sobretudo, pelo belíssimo trabalho desempenhado em toda sua trajetória profissional. A partir de sua orientação, traçamos o caminho desta dissertação. Sempre paciente, cuidadosa, atenciosa, acolhedora e disposta a ajudar, mesmo quando decidi redefinir a pesquisa inicial. Sua encantadora sensibilidade para as questões do campesinato brasileiro é, sem dúvida, o meu maior incentivo.

Às professoras Marta Inez Medeiros Marques e Valéria de Marcos que fizeram parte da minha banca de qualificação, pelas valiosas contribuições para a realização desta pesquisa. Devo acrescentar que as duas são importantes em todo o meu percurso acadêmico, desde a graduação e, agora, no mestrado, sempre tão acolhedoras e atenciosas. A vocês devo o interesse e a minha condução nos estudos da Geografia Agrária.

Aos professores das disciplinas que cursei no mestrado, em especial a Zilda Marcia Gricoli Iokoi e Margarida Maria Moura. Suas contribuições abriram um novo olhar para pesquisa, principalmente em relação às questões que inicialmente não foram percebidas. Agradeço pela aprendizagem.

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana e, especialmente, às profas. Rita de Cássia Ariza da Cruz e Marta Inez Medeiros Marques, então coordenadoras deste programa de pós-graduação no início da pesquisa, às quais reitero minha profunda gratidão por toda ajuda durante o período do mestrado.

À CAPES pela bolsa de mestrado concedida no ano de 2014. E à secretaria de Pós-Graduação em Geografia Humana do departamento de Geografia FFLCH/USP, em particular à Rosangela F. Garcez, pela atenção dada aos estudantes da pós-graduação.

Aos meus amigos do ITESP, Maria Ignez Maricondi e Antonio Guilherme Indig Sobrinho, por toda a ajuda que sempre proporcionaram para realização desta pesquisa.

Ao meu amado e grande companheiro Richard Remedios Reyes. E a minha família, minha mãe, Maria Martins P. de Sousa, à minha, irmã Letícia Martins de Sousa, ao meu cunhado Kauy Silva, e sobrinhos, Igor e Leandro.

Às minhas grandes amigas Fabiana da Silva Teixeira, Andreia de Moraes Soares e Elaine Mundim Bortoleto, pelo carinho, atenção e presença constantes.

Ao meu amigo Márcio de Jesus Lima por toda ajuda e atenção, principalmente pela companhia na realização de trabalhos de campo, na elaboração de mapa, fotografias e desenhos. A um amigo, a quem não poderia faltar nestes agradecimentos, Hector Rafael dos Santos, pelos incontáveis favores prestados para realização desta pesquisa, pela leitura cuidadosa e valiosa da dissertação e, sobretudo, por sugestões e pelo auxílio de revisão e correção textual.

Aos meus novos amigos, Jane Roberta de Assis Barbosa, Paul Clívilan dos Santos Firmino, Lúcia Ferreira Lirbório e Ivan Rocha, pessoas especiais que fizeram parte deste período da pós-graduação e que se mostraram solidários ao compartilhar comigo momentos de alegria, tristezas, incertezas e conquistas.

Ao pessoal do CRUSP, Cinira Baader, Ignácio Sanchez, Gustavo Moura, Fran Alavina, Juliana Luquez, Fábio Brito, Thiago Guerim, Jodonai Barbosa, Mariana Felinto e tantos outros que conheci há pouco tempo, mas fizeram deste período um tempo mais alegre.

Recordo aqui todos os meus amigos que conheci no curso de Geografia, em especial, agradeço a Danilo Celso Pereira, Renata Bacelar, Victor Eric, Janaína Rehder, Fábio Alves, Balbino Fernandes, Elisa Yara Adda, Andressa Ribeiro, Carolina Bello, Ana C. Oliveira, Ana C. Adriano, Camilo Ávila, Lina Patrícia, Fabiane Nagabe, pessoas que fizeram e fazem parte desta jornada acadêmica. E amigos de longa data que estão presente em minha vida, Sônia Teixeira, Renata Teixeira, Michele Leodoro e Roberta Izidoro.

Além da dedicatória, agradeço enormemente a todos os quilombolas da comunidade Porto Velho por aceitarem compartilhar comigo suas histórias e memórias que compõem o fundamento desta pesquisa. E de forma singular toda minha gratidão aos casais Olinda Rosa dos Santos e Aparício dos Santos, Benedita Rosa de Oliveira Gonçalves e Américo Gonçalves, Zumira Rosa de Oliveira e Paulino Rosa de Oliveira, pela acolhida em suas casas durante a realização de trabalhos de campo, com tanta hospitalidade e confiança.

Agradeço a todos!

RESUMO

As mudanças nas formas de apropriação do espaço na região do Vale do Ribeira têm proporcionado metamorfoses da territorialidade de populações camponesas. É nessa conjuntura que a luta pela terra de trabalho ganha nova expressão: resistência e permanência no território ancestral por meio da construção da identidade quilombola. Portanto, a territorialização da comunidade remanescente de quilombo Porto Velho é analisada frente aos desafios e estratégias de resistência para permanecer no território ancestral. O histórico de origem deste bairro rural identifica estes sujeitos sociais como descendentes dos escravos que habitavam estas terras desde 1860. Todavia, entre as décadas de 1950 e 1980, houve um período importante de submissão e relações de trabalho precárias a fazendeiros e terceiros. No final dos anos 1980, os camponeses enfrentaram ameaças que culminaram em expropriações e expulsões de boa parte dos quilombolas do território. No contexto marcado pela emergência do conflito, o grupo negro se organiza e inicia a luta pela terra com apoio da Pastoral da Terra, MOAB e EAACONE. A pesquisa sobre a população remanescente de quilombo Porto Velho, situada no município de Iporanga (SP), refletiu a perspectiva geográfica de como estes sujeitos sociais constroem suas relações no território quilombola, sua organização comunitária e sociabilidade, e as transformações no âmbito material e imaterial. Trata-se de um estudo cuja metodologia é constituída por trabalhos de campo, entrevistas, pesquisa bibliográfica e documental. O estudo realizado identificou a complexidade do processo de transformação deste território quilombola na busca por autonomia e liberdade. Os impactos de novas demandas, justapostas sobre o território e sobre a vida destes sujeitos sociais, trouxeram a necessidade de criar e recriar estratégias para a conservação de costumes e de luta pela terra e permanência no território que habitam há gerações. Entende-se que neste processo de conflitos por terra, a lógica imposta pelo capital não só provocou forte transformação no território ancestral, como ofereceu situação de risco social e cultural à própria sobrevivência da comunidade quilombola.

Palavras-chave: campesinato; luta pela terra; conflito; resistência; territorialização; quilombo.

ABSTRACT

The transformations in the forms of the space appropriation in the Vale do Ribeira region have led to metamorphoses of the peasant populations' territoriality. At this conjuncture, the land dispute has acquired a new expression: resistance and permanence in the ancestral territory by the construction of the quilombo identity. Therefore, the process of territorialisation of the quilombola remaining community Porto Velho is analysed dealing with the challenges and strategies of resistance to remain in the ancestral land. The historical origin of this rural district identifies these social subjects as descendants of slaves who inhabited these lands since 1860. However, between the 1950s and 1980s, there was an important period of submission and precarious relations of labor to farmers and others. In the late 1980s, the traditional inhabitants faced threats culminating in expropriation and expulsion of most part of the quilombo territory. In the context marked by the emergence of the conflict, the quilombola group organized and began the struggle by the land with the support of Pastoral da Terra, MOAB and EAACONE. Research on the remaining population of the quilombo Porto Velho, which is situated in Iporanga, São Paulo, reflected the geographical perspective of how these social subjects established their relationships in the quilombo territory, their community and sociability organizations, and their transformations concerning the material and immaterial sphere. The methodology used in the current study is constituted by fieldwork, interviews, and bibliographical and documental research. This research identified the complexity of the transformation process of the aforementioned quilombo in the quest for autonomy and freedom. The consequences of new demands, juxtaposed over the territory and the lives of these social subjects, brought the need to create and recreate strategies for the conservation of traditions; and struggling for land and permanence on the territory, which they have inhabited for generations. In this process of land conflicts, the logic, which was imposed by the capital, not only caused major transformations in the ancestral territory, but also has endangered the cultural and social survival of the quilombola community.

Keywords: peasantry; struggle for land; conflicts; resistance; territorialisation; quilombo.

RESUMEN

Los cambios en la forma de apropiación del espacio en la región del Vale do Ribeira han ocasionado metamorfosis de la territorialidad de poblaciones campesinas. Es en esa coyuntura que la lucha por la tierra de trabajo gana una nueva expresión: resistencia y permanencia en el territorio ancestral por medio de la construcción de la identidad quilombola. Es por esta razón que la territorialización de la comunidad remanente del quilombo Porto Velho es analizada frente a los desafíos y estrategias de la resistencia para permanecer en el territorio ancestral. El histórico de origen de este barrio rural identifica estos sujetos sociales como descendientes de los esclavos que habitaban estas tierras desde 1860. Todavía, entre las décadas comprendidas desde 1950 hasta 1980, hubo un período importante de sumisión y de relaciones de trabajo precarias a terratenientes y terceros. En los finales de los años 80, los campesinos enfrentaron amenazas que culminaron en expropiaciones y expulsiones de buena parte de los quilombolos del territorio. En el contexto marcado por la emergencia del conflicto, el grupo negro se organiza e inicia la lucha por la tierra con apoyo de la Pastoral de la Tierra, MOAB y EAACONE. La investigación sobre la población remanente del quilombo Porto Velho, situada en el municipio de Iporanga (SP), refleja la perspectiva geográfica de cómo estos sujetos sociales construyen sus relaciones en el territorio quilombolo, su organización comunitaria y sociabilidad, y las transformaciones en el ámbito material e inmaterial. Se trata de un estudio cuya metodología es construida por trabajos de campo, entrevistas, investigación bibliográfica y documental. El estudio realizado identificó la complejidad del proceso de transformación de este territorio quilombolo en la búsqueda de autonomía y libertad. Los impactos de nuevas demandas, yuxtapuestas sobre el territorio y sobre la vida de estos sujetos sociales, trajeron la necesidad de crear y recrear estrategias para la conservación de costumbres y de la lucha por la tierra y la permanencia en el territorio que habitan hace generaciones. Entiéndase que en este proceso de conflictos por la tierra, la lógica impuesta por el capital no solo provocó una fuerte transformación en el territorio ancestral, sino que ofreció una situación de riesgo social y cultural a la propia supervivencia de la comunidad quilombola.

Palabras claves: campesinado, lucha por la tierra, conflicto, resistencia, territorialización, quilombo.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

MAPA 1. Municípios do Vale do Ribeira Paulista	17
MAPA 2. Uso e Ocupação do Solo do Quilombo Porto Velho – SP, 2011.....	129
MAPA 3. Uso e Ocupação do Solo do Quilombo Porto Velho – SP, 2011 (Ampliado)	176
Desenho 1. Comunidade Quilombola Porto Velho.....	04
Croqui 1. Histórico da Comunidade Porto Velho: Ocupação Histórica – Período entre 1800 e 1908	48
Croqui 2. Uso e Ocupação da Comunidade Porto Velho	113
Croqui 3. Levantamento Planimétrico Cadastral – Comunidade Porto Velho.....	118
Imagem 1. Registro de terras datado de 1855	50
Imagem 2. Planta do rio Ribeira de Iguape e seus afluentes (1908)	51
Imagem 3. Etapas da Regularização Quilombola.....	120
Imagem 4. Logotipo da Cooperativa COOPERQUIVALE.....	192
Figura 1. Américo Gonçalves.....	78
Figura 2. Sézar Aparecido dos Santos	83
Figura 3. Esperidião, dos Santos	84
Figura 4. Moenda de cana-de-açúcar.....	90
Figura 5. Fornos de cerâmica para a produção de rapadura e melado do Fazendeiro do Paraná	90
Figura 6. Zumira Rosa de Oliveira	93
Figura 7. Escombros da primeira capelinha de São Sebastião no bairro Porto Velho .	107
Figura 8. Capela do santo padroeiro São Sebastião, no Bairro Porto Velho.....	110
Figura 9. Participação de integrantes da comunidade quilombola Porto Velho na VII Feira de troca de sementes e mudas tradicionais dos quilombos do Vale do Ribeira ...	136
Figura 10. Cozinha com fogão à lenha	140
Figura 11. Interior da cozinha com forno à lenha	140

Figura 12. Horta	141
Figura 13. Horta da casa de dona Benedita	141
Figura 14. Algumas ervas medicinais e temperos no quintal da casa de dona Benedita.....	141
Figura 15. Paiol do quintal de dona Benedita.....	142
Figura 16. Galpão aberto do quintal de dona Olinda e sr. Aparício	142
Figura 17. Quintal da casa de dona Zumira e sr. Paulino.....	143
Figura 18. Pequeno curral do quintal de dona Benedita e sr. Américo	145
Figura 19. O mutirão	146
Figura 20. Cavalos no quintal da casa de dona Leonora e sr. Esperidião	148
Figura 21. Galinhas soltas no quintal	148
Figura 22. Feitio da rapadura	149
Figura 23. Porcos caipiras	150
Figura 24. Ana Simão.....	151
Figura 25. Animais silvestres no quintal do sr. Campolim	154
Figura 26. Aparício dos Santos	155
Figura 27. Adolescentes de 12 e 14 anos no trabalho de raspagem da mandioca para a produção de farinha	156
Figura 28. Crianças esperando o fim do mutirão para poderem brincar	158
Figura 29. Crianças brincando no quintal após o mutirão.....	158
Figura 30. Escola Municipal de 1ª a 4º do ensino fundamental I.....	159
Figura 31. Posto de saúde do Quilombo Porto Velho	161
Figura 32. Monjolo próximo a uma queda d'água no quintal da casa da família de Eurípedes no sertão.....	165
Figura 33. Terras do Sertão	168
Figura 34. Homens e adolescentes reunidos aguardando o almoço do mutirão.....	169
Figura 35. Fim do mutirão.....	170
Figura 36. O almoço do mutirão.....	170
Figura 37. O trabalho das mulheres no almoço do mutirão	171
Figura 38. A sociabilidade quilombola	172
Figura 39. Oswaldo dos Santos	178

Figura 40. Terreno preparado para roça comunitária de mandioca.....	180
Figura 41. Roça comunitária de milho	181
Figura 42. Casa do Mel	204
Figura 43. Vidros de mel silvestre do Quilombo Porto Velho	209
Figura 44. Logomarca Apicultura Quilombo Porto Velho.....	209
Figura 45. Casa de Farinha Comunitária.....	216
Figura 46. Primeira etapa para produção de farinha de mandioca	218
Figura 47. Maquinário para a fabricação de farinha de mandioca	219
Figura 48. Segunda etapa da produção de farinha de mandioca	219
Figura 49. Terceira etapa da produção de farinha de mandioca.....	220
Figura 50. Zumira Rosa de Oliveira peneirando a farinha de mandioca.....	221
Figura 51. Oratórios da capelinha de São Sebastião	227
Figura 52. Altar da capelinha São Sebastião	228
Figura 53. Cruzeiro.....	228
Figura 54. Romaria de São Gonçalo.....	234
Figura 55. Altar da Romaria de São Gonçalo no Quilombo Porto Velho.....	234

LISTA DE SIGLAS

ADCT – Atos das Disposições Constitucionais Transitórias

CATI – Coordenadoria de Assistência Técnica Integral

CPT – Comissão Pastoral da Terra

COOPERÔRGANICA – Cooperativa de Produtores Orgânicos

COOPERQUIVALE – Cooperativa dos Agricultores Quilombolas do Vale do Ribeira

EAACONE – Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras

FCP – Fundação Cultural Palmares

GTAE - Grupo Técnico de Ações Estratégicas

ICA – Instituto de Cooperativismo e Associativismo

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ISA - Instituto Socioambiental

ITESP - Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”

IS-SESSP – Instituto de Saúde da Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo

MPF – Ministério Público Federal

MNU – Movimento Negro Unificado

MOAB – Movimento dos Ameaçados por Barragens

PAA – Programa de Aquisição de Alimentos

PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar

RTC – Relatório Técnico-Científico

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SIF – Selo de Inspeção Federal

SUMÁRIO

Introdução	16
Capítulo 1. Os quilombos no Vale do Ribeira de Iguape e conflitos por terra no Brasil.....	30
1.1. A questão conceitual quilombos e remanescentes de Quilombos: dificuldades e ambiguidades.....	31
1.2. Breve contextualização da ocupação histórica e sócio territorial do Vale do Ribeira Paulista	36
1.3. Os bairros rurais negros do Vale: De escravos a camponeses livres.....	40
1.4. O caso do município de Iporanga	43
1.5. Origem do bairro rural Porto Velho (até 1950)	45
1.6. Conflitos por terra.....	58
1.7. A incessante luta camponesa	62
1.8. Campesinato negro	64
1.9. A estratégia possessória no Vale do Ribeira	71
Capítulo 2. Memórias do passado: luta e resistência dos camponeses do bairro Porto Velho	75
2.1 A chegada de estranhos no bairro Porto Velho (1950-1980?)	76
2.2. “Eram tempos difíceis...”	85
2.3. A emergência do conflito (1980 – 2003): Religiosidade e o papel dos agentes mediadores no reconhecimento quilombola	96
2.4. Os desafios da identidade quilombola e os entraves da titulação	114
Capítulo 3. O tempo presente no bairro Porto Velho: A territorialização quilombola	126
3.1 Donos de sua própria história? Autonomia e Liberdade quilombola	130
3.2. A organização territorial no quilombo Porto Velho	137
3.2.1 O Porto e o Sertão	161
3.2.2 Sociabilidade e solidariedade quilombola: o mutirão	166
Capítulo 4. Território quilombola: prática comunitária/familiar camponesa e o imaginário religioso	174
4.1. Articulação entre roça comunitária e roça familiar individual	175
4.2 Cooperativa de comercialização quilombola	192

4.3. A produção de mel	203
4.4. A produção de farinha de mandioca	212
4.3. Religiosidade e práticas da cultura imaterial no quilombo	225
Considerações Finais	242
Referências	248

INTRODUÇÃO

Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia
João Guimarães Rosa, em *Grande Sertão: Veredas*

A pesquisa compreende um segmento de estudos do campesinato brasileiro que vive de modo tradicional e que atualmente conquistou seu reconhecimento como comunidades remanescentes de quilombos. São camponeses negros que se auto identificaram como quilombolas e partilham de modo singular sua visão de mundo por meio do seu trabalho familiar com a terra, suas tradições e crenças, portanto, sua territorialidade.

Os remanescentes quilombolas estudados vivem no Vale do rio Ribeira de Iguape Paulista (Mapa 1). Esta região, nas últimas décadas, ficou bastante conhecida por abrigar um grande número de populações tradicionais, entre estas as comunidades quilombolas.

O primeiro contato com populações quilombolas ocorreu em 2007 em um estágio, junto ao ITESP, e em grupos de pesquisa do curso de graduação, que possibilitaram constantes trabalhos de campo aos povos que habitam o Vale do Rio Ribeira de Iguape. Em 2012, com o início do mestrado em Geografia, a história dos quilombolas desta região foi melhor elucidada por Maria Ignez Maricondi, na época assessora especial de quilombos do ITESP.

Todavia, o contato com a comunidade quilombola de Porto Velho ocorreu numa visita agendada junto ao presidente da associação de moradores da comunidade Porto Velho, em junho de 2013, com a mediação de Ari Mendes, técnico do ITESP que atua na região. Um posterior retorno à comunidade, com duração de 15 dias, permitiu a coleta de relatos de vida e compartilhamento de saberes e práticas, o que auxiliou no recorte de análise desta pesquisa e reforçando o contato e o interesse pela trajetória de lutas destes sujeitos. Outros dois trabalhos de campo foram realizados na comunidade quilombola – um em abril de 2014, de três dias, e outro em janeiro de 2015, de sete dias – mantendo contato constante via e-mail ou telefone, seja para sanar dúvidas, seja para agendamento de outros encontros.

Mapa 1. Municípios do Vale do Ribeira.

O presente trabalho tem por objetivo analisar a territorialização da comunidade remanescente de quilombo Porto Velho frente ao desafio de obtenção de título coletivo de legitimação de posse, e suas estratégias de resistência para permanecer no território. O estudo em seus objetivos específicos desdobrou-se em uma análise da realidade vivida pelos camponeses do bairro rural Porto Velho diante dos conflitos da luta pela terra. A análise sobre a comunidade quilombola incidiu nas suas antigas e atuais práticas lúdico-religiosas, na reprodução material e relações com os demais moradores da região, uma vez que, apesar do seu reconhecimento como comunidade quilombola em 2003, não há ainda garantia de usufruto legal e efetivo do território.

No Brasil, diversos estudos vêm demonstrando que o espaço agrário compreende realidades diversas e contraditórias dentro da lógica da sociedade capitalista. Neste contexto de diversidade existente no campo, a luta pela terra de trabalho – nas últimas três décadas – ganha uma nova expressão: resistência na terra e a permanência no território ancestral por meio da construção da identidade quilombola.

A pesquisa sobre populações remanescentes de quilombos localizadas no Vale do Ribeira Paulista – entre essas, a comunidade remanescente de quilombo Porto Velho –, situada no município de Iporanga (SP), objeto deste estudo, contribui para a compreensão das tensões desencadeadas na luta pela terra, pelo direito ao território dos antepassados, espaço no qual incidem práticas costumeiras, ameaçadas pelos recorrentes conflitos fundiários na região.

O debate sobre as terras de quilombos no Vale do Ribeira permite avaliar a imbricação destas com a luta pela terra no campo brasileiro.

A luta pela terra de trabalho se desenvolve a partir dos constantes conflitos e pressões exercidos por diversos interesses presentes no território ocupado pelas populações camponesas. A expressão terra de trabalho aqui é utilizada a partir da concepção de Martins (1980) que entende a terra de trabalho em oposição à terra de negócio, ou seja, a partir do momento que “o capital se apropria da terra, essa se transforma em *terra de negócio*, em *terra de exploração* do trabalho alheio; quando o trabalhador se apossa da terra, ela se transforma em *terra de trabalho*” (MARTINS, 1980, p. 60 – grifos do autor).

É nesta oposição entre terra de trabalho e terra de negócio que “o próprio capital impôs, no Brasil moderno, a luta pela terra, como luta contra a propriedade capitalista da

terra” (MARTINS, 1980, p. 61). Na contemporaneidade, os conflitos fundiários continuam a desencadear a luta pela terra de trabalho contra a terra de negócio.

Dentro de uma abordagem antropológica, a terra para os camponeses é concebida não somente como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade, ou seja, não é entendida na sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas (WOORTMANN, 1990). Pensar o campesinato como uma ordem moral, com sua ética que incorpora os pilares *terra*, *trabalho* e *família* é compreender que “o significado da terra é o significado do trabalho”, como “o trabalho é o significado da família”, logo, a terra é condição do espaço da família (WOORTMANN, 1990, p. 42).

Na análise da luta pela terra em território quilombola faz-se necessário aqui explorar a noção de *modo de vida camponês*. O modo de vida camponês é constituído de um conjunto de relações familiares, de parentesco, de compadrio e de vizinhança, formas de organização da produção imediata, condições materiais de vida e de trabalho, relações políticas e religiosas. “Tais relações se apoiam num sistema de valores que lhes dá sentido” (MARQUES, 1994, p. 04). O modo de vida camponês se pauta em relações sociais não capitalistas de produção.

Diversos fatores revelaram a luta pela terra em que a comunidade Porto Velho se insere, dentre estes, as mudanças no seu modo de vida. A pesquisa pautou-se nos valores essenciais destes camponeses: a terra de trabalho, a família e suas práticas lúdico-religiosas. A religiosidade possui lugar específico e é algo importante em todas as dimensões da vida camponesa, como recorda Moura (1986, p. 22):

Se o peso específico da religião é maior na cultura simbólica camponesa, é porque fornece uma explicação cheia de sentidos e sinais para quem observa diariamente o mistério da terra, da água e do ar, bem como a incompetência dos poderes seculares para atender às necessidades inerentes a seu modo de vida. O fato de a religião do camponês não conter uma teologia compilada não lhe torna sinônimo de mágica e superstição. Isto seria confundir o peso específico que tem a crença no sagrado em todas as dimensões da vida camponesa.

O histórico de origem do bairro rural Porto Velho apresenta um período de pelo menos 150 anos de ocupação destes sujeitos sociais no território hoje reconhecido como quilombola. Estes sujeitos sociais relatam ser descendentes diretos dos escravos que habitavam as terras desde 1860.

Todavia, antes deste reconhecimento, os quilombolas passaram por um grande período de submissão e relações de trabalho precárias a fazendeiros/ terceiros, entre as décadas de 1950 a meados de 1980. No final dos anos 1980 os camponeses se viram diante de ameaças e o conflito com um fazendeiro foi inevitável. Isto acarretou expropriações e expulsões de boa parte dos quilombolas do território. Somou-se a isto a ameaça de construções das usinas hidrelétricas do Tijuco Alto, Batatal e do Funil, com previsão de inundação de boa parte do território das comunidades tradicionais do Vale do Ribeira.

A prerrogativa de reconstituir a ligação desses camponeses negros com o passado de escravidão de seus ancestrais, mostrou-se numa necessidade assentada no presente, particularmente na instauração do conflito com o fazendeiro. Para tanto, era necessário garantir a integridade do território, e decidir, internamente, como se conduziria em relação à apropriação da terra e os demais recursos básicos. É nesta conjuntura que o processo de luta pela terra destes sujeitos sociais ganha visibilidade, principalmente pela assessoria de mediadores, como Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB), Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras (EAACONE) e a Pastoral da Terra, passam a orientá-los sobre seus direitos adquiridos na Constituição de 1988, que assegura o direito ao território das populações reconhecidas como remanescentes de quilombos.

Martins (1980) revela que a atuação da Igreja junto a populações camponesas ameaçadas ocorre particularmente quando esta está muito próxima e quando sua atuação visa aos problemas imediatos destes sujeitos sociais. Assim, muito mais sensível às mudanças, a Igreja pode entender como os camponeses “estão sentindo as coisas, que lutas estão levando”, além de introduzirem “propostas e questionamentos mais amplos”. Percebem que na “prática imediata dessa população está-se questionando abertamente o vigente direito de propriedade” (MARTINS, 1980, p. 27).

Por intermédio de agentes externos à comunidade, os camponeses do bairro rural Porto Velho recorreram aos trabalhos do ITESP (Fundação Instituto de Terras de São Paulo) e receberam o reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo em 2003. Em se tratando de terras quilombolas, o título da terra é expedido em nome da associação constituída em termos legais; hoje, este território, que aguarda regularização fundiária e titulação, possui 941,0056 hectares.

É comum encontrar no Vale do Ribeira bairros rurais que, ao longo do tempo e durante o desenvolvimento de suas territorialidades, seus habitantes construíram uma

identidade que os igualava aos demais habitantes da região (SILVA, 2008). Foi o que ocorreu com a comunidade Porto Velho, na qual a identidade do grupo não se assenta sobre a cor ou a posição social, mas sim sobre vínculos de parentesco, compadrio, vizinhança, subjetividades que se destacam com conhecimentos acerca da natureza, compartilhamento de costumes, simbolismos e tradições, ou seja, sobre a cultura.

Porto-Gonçalves (2002, p. 247) entende que é numa imbricação de escalas que novas territorialidades devem ser buscadas e compreendidas. Até porque atualmente “defrontamo-nos com a emergência de matrizes de racionalidades *outras* tecidas a partir de *outros* modos de agir, pensar e sentir, e que clamam por se afirmar diante de um mundo que se acreditou superior” e que por meio do pensamento científico “desqualificou outras formas de conhecimento” e de cultura (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 220 – grifos do autor).

A população camponesa de ascendência negra no Vale do Ribeira, possui sua cultura e o seu modo de vida designado por grande parte dos pesquisadores como tradicional ou caipira. Aqui recorro a obra *Os Caipiras negros no Vale do Ribeira*, de Renato da Silva Queiroz, que destacara “os pretos eram pretos, mas eram também mestiços e brancos”, ou seja, “os negros eram, assim, caipiras”. Portanto, estes grupos podem ser entendidos como “caipiras e negros, duplo estigma, certeza de difícil e dolorosa integração na sociedade urbano-industrial brasileira que tanto se empenha em explorar e discriminar pobres, campônios e ‘homens de cor’” (QUEIROZ, 2006, p. 32).

A abordagem realizada por Queiroz (2006) remete à ideia de um sincretismo cultural entre estes grupos camponeses que se identificam pela sua organização social, pelo parentesco, pelo compadrio, pelas relações de vizinhança e uma noção de troca. Adotamos aqui as palavras de Marcel Mauss, em *Ensaio Sobre a Dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, “trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (MAUSS, 2003, p. 212).

A cultura em si é muito dinâmica, e as transformações ocorrem, sobretudo, porque o espaço onde ela se constrói também está se transformando. Aliás, é em decorrência dessa transformação do território que sua cultura passará por alterações.

O conceito de território aqui abordado se refere aos estudos de Claude Raffestin (1993), à luz do qual o território é compreendido como produto das relações sociais que se estabelecem no espaço ao longo do tempo. Ainda que o território dessas populações camponesas tradicionais esteja envolto por uma lógica economicista – imposta pela sociedade urbano-industrial – torna-se essencial compreender as diferentes formas de organização, relações e representações espaciais, que repousam em valores materiais, mas também predominantemente simbólicos nestas territorialidades.

A territorialização é pensada como processo de resistência da comunidade quilombola frente aos mecanismos desagregadores da expansão capitalista. Como alude Neusa Maria Mendes Gusmão (1990), o contexto do homem negro no campo é um contexto de muitas lutas: por sua terra, por seu trabalho, por seu território. Este é um desafio, já que a análise se desencadeará num movimento existente nestas territorialidades que se constituem, no caso dos camponeses, em relações não-capitalistas de produção.

Segundo José de Souza Martins, o capitalismo, na sua expansão, não só redefine antigas relações, subordinando-as à reprodução do capital, mas também engendra relações não capitalistas igual e contraditoriamente a essa reprodução. Portanto, o capitalismo cria e recria, a um “só tempo as condições de sua expansão, pela incorporação de áreas e suas populações às relações comerciais” (MARTINS, 2010, p. 37).

É neste contexto em que emergem o valor da identidade cultural e os conflitos de poderes como possível análise destas territorialidades. Daí a complexidade de valores em relação ao território, pois a população aqui estudada se vale da identidade política e social para buscar seus objetivos.

Os estudos que analisam a noção de territorialidades em grupos negros apresentam diferentes conteúdos, apesar dos elementos comuns que os une. A respeito das territorialidades negras, Gusmão (1990, p. 07) assegura que cada realidade se torna um caso particular, exigindo de cada estudo um esforço de análise do empírico, “ao mesmo tempo uma preocupação analítica de tipo macrossocial que integre as especificidades”.

O território destes grupos negros possui particularidades e a construção da identidade político-cultural torna-se recorrente. Conforme Maria Lúcia Montes, não há como entender a identidade nos tempos atuais “fora do processo, efetivamente político,

de afirmação e ressignificação das diferenças, em função da afirmação de uma identidade que só pode ser entendida por contraste e por oposição” (MONTES, 1996, p. 61).

Hall (2005) acentua que existem diversas identidades, pois a identidade é formada, ao longo do tempo, por meio de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Ela permanece constantemente e em processo, ou seja, está sempre em construção.

Por identidade étnica, Gusmão (1990, p. 09-10) entende o processo pelo qual um grupo identifica-se e é identificado pela sociedade urbano-industrial. Para tanto o caminho pelo qual se constrói a etnicidade de um grupo diz respeito às categorias de construção do *nós* em confronto com o *outro*. A etnicidade para Gusmão, – a partir de contribuições de Otávio Ianni –, constitui-se como uma forma política, mas também cultural, isto é, estas duas ordens se inter cruzam na realidade conjuntural destes grupos.

Alfredo Wagner Berno de Almeida reflete sobre a categoria quilombo, numa concepção ressemantizada desta, tanto política quanto juridicamente. O autor argumenta que poderíamos pensar em um novo capítulo de afirmação étnica e de mobilização política de segmentos camponeses, no caso das chamadas comunidades negras rurais, e/ou terras de preto. Para o autor, a utilização da emergência do dado étnico se atém atrelada à consolidação de uma identidade coletiva fundada, tanto numa autoafirmação consensual, quanto em práticas político-organizativas, em sistemas produtivos intrínsecos (unidade de trabalho familiar; critérios ecológicos) e na cultura imaterial própria destes grupos, ao permitir “inclusive evocar uma ancestralidade legítima, mas que marcam, sobretudo, uma política de diferentes faces a outros grupos e uma relação conflitiva com as estruturas de poder do Estado” (ALMEIDA, 1997, p. 124-125).

Compreendemos que é da resistência dos grupos ameaçados que emerge um movimento de construção da identidade, elaborada de maneira particular de compreender o mundo que se espalha nas relações cotidianas. A identidade, neste sentido aflora sempre que determinado grupo se mobiliza para reivindicar o que lhe é essencial (no caso dos camponeses, a terra).

A reafirmação da identidade de um grupo permite a visibilidade e o alcance de outras posições no poder, ao mesmo tempo em que possibilita reivindicar “não apenas o reconhecimento de sua condição de produtores de cultura, mas também de cidadãos

brasileiros” atualmente subjugados, “dos quais são tirados os direitos básicos da cidadania” (MONTES, 1996, p. 62).

A análise da territorialização dos camponeses do bairro rural Porto Velho desencadeou na compreensão dos desafios atuais nas chamadas terras de negros face às dificuldades engendradas na sua historicidade, no conflito, na luta pela terra e manutenção do território material e simbólico, particularmente, a partir do reconhecimento destes sujeitos sociais enquanto remanescentes quilombos.

O caso dos quilombolas do bairro rural Porto Velho é esclarecedor para a compreensão da conformação de territorialidades, pois traduz a construção de território e de uma identidade a partir da luta por permanecer na terra e resguardar sua cultura. Entende-se, portanto, que os camponeses do Porto Velho atravessam uma situação de mudança no seu modo de vida gerada pelos conflitos fundiários na região, sobretudo, no que diz respeito ao direito costumeiro¹ e a interesses outros que divergem socialmente dos quilombolas.

Assim, como afirma Costa (1998, p. 23), compreendemos que:

Todo tempo é tempo de mudança – mas algumas são mais do que outras. Todo tempo é tempo de conflito – mas há momentos históricos em que as tensões e os conflitos isolados que caracterizam a experiência cotidiana subitamente se aglutinam num fenômeno mais amplo e abrangente, que ameaça a “ordem social”.

Na compreensão de tais mudanças é importante ainda destacar a necessidade de a mudança histórica atingir a todos, o que, em geral, “é difícil, se não impossível, dizer precisamente quando as coisas começaram a mudar. Mas, há alguns períodos históricos em que as pessoas de repente se dão conta de que o mundo não é mais o que costumava ser” (COSTA, 1998, p. 41).

Trajetória de pesquisa: do método à metodologia

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo

Walter Benjamin²

¹ Conceito explicitado por MOURA (1988, p. 20) definido como “leis e costumes se debatem em todos os planos da vida social, mediando principalmente as formas de acesso a terra, a organização do trabalho e os revestimentos simbólicos das relações sociais. [...] Trata-se, também de um direito costumeiro gerado em contracorrente ao direito escrito dos códigos dominantes”.

² BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia, Técnica e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura**. Walter Benjamin; tradução Sérgio Paulo

A pesquisa foi tecida aos poucos a partir dos aprofundamentos de aportes teórico-metodológicos sobre a temática desenvolvida. Esta foi construída a partir de uma abordagem do materialismo histórico e dialético, ao compreender o movimento dialético da historicidade diante dos resultados dos processos sociais deste estudo analisado. Neste sentido é que buscamos a “compreensão dialética da história da vida social na perspectiva logicamente histórica, que é a multiplicidade dos possíveis e a singularidade das circunstâncias” (MARTINS, 2010, p. 12).

Este estudo pautou-se em uma análise cujo *corpus* se baseia em entrevistas, isto é, nos relatos orais dos remanescentes quilombolas da comunidade Porto Velho. Assim, designamos que esta pesquisa é de ordem qualitativa, e se fundamenta por meio da memória³ dos sujeitos sociais, uma vez que a tradição oral faz parte dos costumes das populações camponesas tradicionais.

Reportemo-nos aos estudos de Queiroz (1991) para destacar a importância das narrativas orais nos estudos das ciências humanas, particularmente para as ciências sociais. E a técnica utilizada é a entrevista, que pode apresentar variadas formas, e o registro da experiência de um indivíduo ou de uma coletividade. A técnica da entrevista colabora na busca de uma pesquisa que se preocupa com um recorte, permitindo “captar a experiência efetiva dos narradores, mas destes também recolher tradições e mitos, narrativas de ficção, crenças existentes no grupo” (QUEIROZ, 1991, p. 05).

Segundo Bombardi (2004, p. 36) a técnica da história oral “é um recurso extremamente valioso também para os geógrafos, no sentido de que possibilita fazer uma reconstituição da formação de um dado território, permite captar a transformação do território e o longo processo de constituição-construção de cada unidade territorial”.

A utilização do método pautado em entrevistas requer habilidade do pesquisador como nos lembra Paul Thompson (1992), assim, o pesquisador deve conhecer minimamente sobre o tema ao qual a pesquisa está atrelada para se obter informações históricas ricas em uma entrevista. Thompson (1992, p. 271) enfatiza que o pesquisador

Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin – 8º Ed. revista – São Paulo: Brasiliense, 2012 – (Obras Escolhidas, vol. 1).

³ IOKOI (2012) afirma que “a memória é o imperativo categórico do sujeito, ou seja, uma resposta a uma pergunta que é incitada a rememorar. Esta é um fragmento frente à certa demanda do sujeito social” Informação verbal fornecida por Zilda Gricoli Iokoi, em 2012, em uma aula da disciplina “Conflitos contemporâneos em perspectiva I”.

deve revelar o interesse pela história do entrevistado, já que “uma entrevista não é um diálogo, ou uma conversa”, assim, o que interessa é que seu informante fale e entenda que as revelações de suas memórias são fundamentais, pois “a experiência que possuem é preciosa”, em muitos casos, “ela é desconhecida dos jovens cujas vidas foram muito diferentes e fundamentais para que se construa a verdadeira história social” (THOMPSON, 1992, p. 267).

Muitos dos aspectos da identidade da comunidade remanescente de quilombos Porto Velho não podem ser pensados sem a reconstrução das *rememorações* das narrativas orais dos moradores que vivenciaram antigos modos de se relacionar com a natureza e que, conseqüentemente, eram substratos para o desenvolvimento de toda uma forma particular de sociabilidade e práticas culturais e materiais que os legitimavam, enquanto camponeses.

O conceito de rememoração foi abordado Benjamin (2012, p. 228), para quem a rememoração:

[...] funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração. Ela corresponde à musa épica no sentido mais amplo. Ela inclui todas as variedades da forma épica. Entre elas, encontra-se em primeiro lugar a encarnada pelo narrador. Ele tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si [...].

Iokoi (2004, p. 260 – grifos no original) elucida sobre os valores da rememoração do *habitus* camponês:

Muitos desses valores da rememoração do *habitus* camponês, cuja relação com as histórias de vida dos antepassados os insere num novo tipo de experimentação. Histórias e mitos anteriores, cantigas e formas de produção alimentares e, especialmente, os ritos religiosos num movimento progressivo/regressivo. Esse movimento não pode ser entendido simplesmente como retorno ao passado, uma vez que é representado a partir dos problemas do presente e permite a reinvenção de tradições, cujos significados estão inexoravelmente no presente, projetando um devir utópico ou libertário, dependente de possibilidades histórico-sociais em disputas.

Ecléa Bosi (2004) nos revela que, de um lado, a história oral é um meio de recordar a memória de fatos passados. Mas, por outro, mesmo que a memória seja um testemunho rico em informação, devemos tomar os devidos cuidados em não substituir um conceito ou uma teoria em detrimento de outra. Segundo a asserção de Bosi:

Depoimentos colhidos, por mais ricos que sejam não podem tomar o lugar de uma teoria totalizante que elucide estruturas e transformações econômicas, ou que explique um processo social, uma revolução

política. Muito mais que qualquer outra fonte, o depoimento oral ou escrito necessita esforço de sistematização e claras coordenadas interpretativas (BOSI, 2004, p. 49).

A pesquisa pauta-se a partir das memórias dos entrevistados para melhor compreender a luta pela terra no território da comunidade remanescente de quilombo Porto Velho. Compreendendo que as narrativas destas memórias revelem suas experiências individuais, mas também coletivas, “seus sonhos e pesadelos” (COSTA, 1998). Da mesma forma podemos inferir que “suas narrativas revelam as percepções e o modo como organizaram suas experiências. Suas histórias se articulam num marco de referência e numa linguagem ao mesmo tempo constituídos por suas experiências e delas constitutivos” (COSTA, 1998, p. 15).

As memórias coletadas nesta pesquisa, sobre o território da comunidade Porto Velho, produzem um enriquecimento do conhecimento com experiências vividas e rompem com memórias oficiais que, por muitas vezes, sofrem vieses e não traduzem os problemas enfrentados por essa população camponesa.

O recurso da memória possibilita a rememoração do grupo pesquisado, visto que a memória se torna instrumento de luta para defender o seu espaço de vida, ou seja, de sua territorialidade. A rememoração da população quilombola também consiste numa espécie de denúncia contra as arbitrariedades da reprodução do capital, de interesses diversos sobre o território desta população, de processos de expropriações que não levam em conta os sujeitos sociais que vivem na localidade.

Salientamos ainda o fato de que a memória interfere no curso da vida ao torná-la menos alienante e reificada e ao exercer “uma função decisiva na existência, já que ela permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no curso atual das representações” (BOSI, 2004, p. 36).

A memória, nesse sentido, está relacionada à construção social, já que “a história é feita por homens e mulheres, embora eles a façam sob condições que não escolheram”. Em suma, o que a pesquisa suscita é “a maneira como as pessoas interagem, como pensam e agem sobre o mundo e como, ao transformar o mundo, transformam a si mesmas” (COSTA, 1998, p. 19). A compreensão de que “as ações humanas constituem o ponto em que se resolve momentaneamente a tensão constante entre liberdade e necessidade” (COSTA, 1998, p. 19).

Portanto, este estudo confirma que a comunidade quilombola Porto Velho é produtora de história, de transformações sociais e, lutam pela terra de trabalho e pelo direito ao território. Assim, inferimos que os seus saberes, imbricados em suas práticas materiais e imateriais costumeiras, são os motivos para sua permanência no território em que vivem há muitas gerações.

A dissertação está estruturada em quatro capítulos. O primeiro capítulo *Os quilombos no Vale do Ribeira de Iguape e os conflitos por terra no Brasil*, discute a princípio, a contextualização histórica do tema estudado. Percorremos os conceitos de quilombo e remanescentes de quilombos, conflitos por terra, estratégias possessórias e campesinato negro com intuito de analisar o processo de origem e desenvolvimento dos bairros rurais negros no Vale do Ribeira, dentre estes o bairro rural Porto Velho.

O segundo capítulo *Memórias do passado: luta e resistência dos camponeses do bairro Porto Velho*, corresponde a um estudo da história específica do conflito existente no território deste grupo negro, de sua resistência até o seu reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo.

O terceiro capítulo *O tempo presente: A territorialização quilombola*, trata da busca por autonomia e liberdade do grupo quilombola pesquisado. Esse capítulo dá atenção especial as transformações ocorridas no território quilombola, e sua atual organização territorial.

No quarto capítulo *Território quilombola: prática comunitária/familiar camponesa e o Imaginário Religioso*, procurou-se realizar um apanhado da organização da produção visando as práticas espaciais comunitárias e familiares dentro do quilombo. E identificamos o papel do imaginário religioso camponês quilombola existente no território.

Na perspectiva geográfica, por um lado, analisamos o processo de lutas travadas, desafios e experiências adquiridas por estes camponeses negros – os quilombolas do bairro rural Porto Velho – de resistir às pressões que envolvem seu território, ao ressignificar seus costumes e tradições na busca do controle do próprio destino e do território ancestral. Esta perspectiva é justificada pelo amplo campo de estudo do campesinato, da literatura sobre a análise das irregularidades e conflitos fundiários, ambientais e sociais em territórios de povos subalternos e na luta pela terra. No âmbito social, por outro lado, com o reconhecimento destes camponeses como remanescentes de

quilombos, a discussão sobre terras de quilombo traz a necessidade de políticas públicas de proteção no Brasil, cada vez mais ligadas às práticas culturais e aos direitos humanos destes sujeitos sociais.

Ambas as perspectivas tornam possível a ruptura da invisibilidade e da violência histórica, pelas tensões territoriais de disputa pelo controle do espaço, que obrigam estes sujeitos políticos a se reinventarem a todo o momento.

1. OS QUILOMBOS NO VALE DO RIBEIRA DE IGUAPE E CONFLITOS POR TERRA NO BRASIL

1.1 A questão conceitual Quilombos e Remanescentes de Quilombos: dificuldades e ambiguidades

No Brasil, o tema sobre o negro no meio rural – em suas múltiplas expressões sociais, políticas, econômicas e culturais (GUSMÃO; 1990; QUEIROZ, 2006; ARRUTI, 2006) – foi retomado nos debates acadêmicos nos últimos anos. Este fato, principalmente nestas últimas três décadas, ocorre devido às discussões pautadas sobre o reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos em todo o país.

Discutir o conceito de quilombo e remanescentes de quilombos, neste capítulo, permitirá delinear a conjuntura atual do objeto de estudo desta dissertação: a comunidade remanescente de quilombo Porto Velho. Não pretendemos fazer uma ampla revisão bibliográfica sobre estes conceitos, pois este esforço já foi empreendido nos estudos de Almeida (1989), Arruti (2006), Giacomini (2010), entre outros. Ansiamos, contudo, refletir acerca de algumas discussões travadas em torno desses conceitos e definições para o entendimento do que vem a ser o quilombo estudado nesta pesquisa.

O conceito de quilombo possui um teor histórico, ou seja, é pensado a partir do período da escravidão no Brasil. Deste modo, quilombo é a ideia de grupos negros que praticavam a fuga e viviam isolados, numa estratégia de resistência à escravidão. Segundo Clovis Moura (1987), o conceito de quilombo derivou inicialmente de uma visão que enfatizava o refúgio de escravos, noção bastante divulgada e influenciada pelo Conselho Ultramarino de 1740, que o define como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha ranchos levantados nem se achem pilões nele”.

As abordagens sociológicas e antropológicas, dentre essas, a concepção de Moura (1987), na década de 1970, ressaltavam os aspectos organizativos e políticos para caracterizar os quilombos da época, além de valer-se do conceito de resistência para o mesmo fim. E, sem dúvida, o quilombo mais famoso foi Palmares, localizado no atual estado de Alagoas, na Serra da Barriga.

A ideia de isolamento destes agrupamentos negros foi muito questionada por estudiosos do assunto. Para Neusa Maria Mendes Gusmão, esses grupos negros constituíam-se por indivíduos, famílias diversas, as quais, pela relação com a terra, vivenciaram problemas próprios da economia camponesa, de parentesco e de propriedade. A autora define que os problemas gestados na vivência destes grupos

“resultam do fato de nunca isolados – encontrarem-se, tanto no passado, quanto no presente, articulados à realidade mais ampla em termos de mercado de trabalho e do mercado de terras” (GUSMÃO, 1991, p. 27).

Outros estudos sobre quilombos na história do Brasil também revelam que estes não viviam isolados, mas, pelo contrário:

Podemos ver em todos esses contatos entre quilombolas, cativos e taberneiros, envolvendo, circunstancialmente, mascates, lavradores, agregados, arrendatários, fazendeiros e até mesmo autoridades locais (muitas das quais também proprietárias de fazendas), bem mais do que uma conexão estritamente econômica. Constituíram a base de uma teia maior de interesses e relações sociais diversas, por meio dos quais quilombolas souberam tirar proveito, visando à manutenção de sua autonomia. Representava um verdadeiro campo negro no qual as ações dos agentes históricos envolvidos tinham lógicas próprias, entrecruzando interesses, solidariedades, tensões e conflitos. Defino, aqui, campo negro como uma complexa rede social permeada por aspectos multifacetados, envolvendo, em determinadas regiões do Brasil, movimentos sociais, assim, como práticas econômicas com interesses multifacetados (GOMES, 2006, p. 45).

Segundo a asserção de Flávio Santos Gomes, que empreendeu este estudo histórico de comunidades quilombolas da região de Nova Iguaçu, no estado do Rio de Janeiro, no período que corresponde ao século XIX, temos que,

[...] essas experiências históricas encontram-se na gestação de um campo negro. Essas teias de solidariedade, conflitos e entrecruzamentos outros de relações sociais que se constituíram em torno das comunidades de escravos fugidos acabaram por forjar uma configuração política complexa nas relações entre escravos, senhores, quilombolas e autoridades [...]. Para o Brasil, em diversas áreas – guardadas as suas especificidades econômicas e demográficas –, cativos, quilombolas e comunidades de senzalas desenvolveram práticas econômicas com as quais produziam excedentes que procuravam negociar. Em muitas regiões, os escravos frequentavam feiras e mercados locais aos sábados e domingos – ou seja, nos seus “dias livres” costumeiros – onde montavam “quitandas” e vendiam os excedentes de sua produção, que podiam ser tanto gêneros agrícolas (fumo, milho, feijão, etc.) como produtos de caça e pesca (GOMES, 2006, p. 52-53 – grifos no original).

Ao longo da história brasileira, muitos fatores levaram à emancipação do negro, antes e após o período escravagista; no entanto, estas diversidades de situações deram origem ao que se denominam de terras de pretos, bairros negros, comunidades negras, mocambos e, na atualidade, remanescentes de quilombos (SANTOS, 1997).

Alfredo Wagner B. Almeida em *Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico*, ao tratar do território de Alcântara (MA), também aponta a inserção dos quilombos na sociedade da época ao ponto destes grupos negros consolidarem-se no campesinato existente na região.

Os registros constataam que os quilombos mantêm uma produção regular e contatos sistemáticos com comerciantes, concorrendo para o abastecimento de farinha e arroz das fazendas de gado de beira de campo [...] esses produtores autônomos foram se consolidando enquanto um campesinato, trabalhado a terra com suas unidades familiares e vendendo livremente sua produção agrícola nos circuitos de mercado relativos aos gêneros básicos, coletando especiarias das florestas, extraíndo amêndoas do coco de babaçu e dedicando-se à pesca marítima, nos rios e igarapés (ALMEIDA, 2006, p. 49).

As pesquisas até o momento apontadas aqui negam o mito de quilombos, originários estes no tempo da escravidão, que viviam isolados geograficamente do mundo da mercadoria, pois, apesar de uma relativa autossuficiência, as relações de mercado (compra, venda e troca, principalmente) sempre estiveram presentes em graus variados, em contexto que permitiam estratégias que asseguravam a reprodução material mais satisfatória destes grupos.

A abertura democrática no país, iniciada em meados dos anos 1980, dá outro contexto para o debate realizado em torno dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos sobre os territórios que, atualmente, ocupam. Neste período, os movimentos sociais ligados às comunidades negras reivindicavam a transformação das definições do conceito de quilombo.

O Movimento Negro Unificado (MNU) “nasce como uma crítica radical à ideologia de Estado da democracia racial” (ARRUTI, 2006, p. 105), e o resultado da sua ação envolveu a inclusão do tema racial na pauta da política cultural.

Natália Ribas Guerrero (2012) menciona que uma das características do movimento negro que surge nos anos de 1970 era “sua a *articulação entre raça e classe*” (GUERRERO, 2012, p. 91 – grifos do autor). Esse movimento negro emerge, predominantemente, do urbano e se articula a uma visão marxista; conforme amplia sua organização, se depara com situações diversas em todo país e encontra outro vetor para sua atuação na década de 1980: entra em sua pauta a realidade do campo brasileiro insurgindo a questão agrária como um elemento que também atinge as comunidades negras.

A atuação dos movimentos sociais⁴ ligados às comunidades negras, além de outros mediadores como a Igreja (Comissão Pastoral da Terra/CPT), os órgãos públicos designados para esta função (Fundação Instituto de Terras/ITESP – em São Paulo, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/INCRA e Ministério Público Federal/MPF) e as organizações não governamentais (dentre essas, a Fundação Palmares/FCP), saíram em defesa dos direitos dessa população.

No país, inúmeras comunidades consideradas camponesas tradicionais que possuem uma identidade pautada principalmente por uma matriz étnico-cultural afrodescendente, vinculada à escravidão negra no país, vislumbaram, por meio da promulgação da Constituição de 1988, a possibilidade de reivindicar a titulação do território em que habitam.

As comunidades negras rurais em todo o país, no momento que tomam conhecimento de seus direitos, se unem e, ao mesmo tempo, potencializam a luta pela terra, como sujeitos políticos em busca da cidadania.

O termo *remanescente de quilombo* passou por debates acadêmicos e técnicos a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 e da necessidade de regulação de seu artigo nº 68, do Ato das Disposições Transitórias (ITESP, 2000, p. 03). A partir deste dispositivo jurídico, a questão quilombola passou a fazer parte da política nacional de forma mais contundente, assegurando “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras (...) a propriedade definitiva, devendo o Estado” conceder a emissão dos respectivos títulos (BRASIL, 1988).

As análises antropológicas atuais, realizadas por técnicos de órgãos públicos responsáveis pela aplicação da legislação fundiária, valorizam a dimensão histórica e a inter-relação com a condição social ocupada pelos próprios remanescentes de quilombos. Deste modo, para a Justiça, quilombolas seriam mais uma transição da condição de escravos para camponeses livres do que estratégias utilizadas para alcançar esta condição (fuga, negociação com os senhores de escravos, herança, entre outras). O elemento da fuga é mais um a ser analisado e não o único, sendo assim, relevante considerar o aspecto histórico de resistência e autonomia baseando-se em afirmações de sua identidade (ITESP, 2000, p. 51-52).

⁴ O envolvimento de todos os agentes, suas atuações e efetivas contribuições para a implantação da legislação que trata dos remanescentes de quilombos foram amplamente discutidos nos estudos elaborados por Arruti (2006), Giacomini (2010) e Guerrero (2012).

José Maurício Arruti, no livro *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*, descreve o difícil e polêmico processo de ressemantização do conceito de quilombo, analisando os paradigmas relacionados a este como, terras de uso comum, etnicidade e remanescentes. Para o termo remanescentes de quilombos, o autor afirma que este,

[...] introduz um diferencial importante com relação ao outro uso do termo “quilombo”, presente na Constituição Brasileira de 1988. Nele, o que está em jogo não são mais as “reminiscências” de antigos quilombos (documentos, restos de senzalas, locais emblemáticos [...] do artigo 215, Seção II “Da Cultura”), mas “comunidades”, isto é, organizações sociais, grupos de pessoas que “estejam ocupando suas terras”, como diz o “artigo 68”. Mais do que isso, diz respeito, na prática, aos grupos que estejam se organizando politicamente para garantir esses direitos e, por isso, reivindicando tal denominação por parte do Estado. Portanto, o que está em jogo em qualquer esforço coletivo pelo reconhecimento oficial como comunidade remanescente de quilombo são sempre (até o momento) os conflitos fundiários em que tais comunidades estão envolvidas, e não qualquer desejo memorialístico de se afirmar como continuidade daquelas metáforas de resistência escrava e do “mundo africano entre nós”, que foram os quilombos históricos (ARRUTI, 2006, p. 82 – grifos do autor).

Atualmente, as terras ocupadas pelos grupos de camponeses negros que reivindicam a titulação definitiva dos seus territórios por meio da identidade quilombola, hoje são identificadas como remanescentes de quilombos.

Segundo Almeida, os critérios de classificação do que se constituem remanescentes de quilombos, e que interessam, são aqueles construídos a partir dos próprios conflitos pelos próprios sujeitos sociais. Contudo torna-se essencial “a identidade coletiva”, pois, o que está em jogo é “como essa categoria se constitui hoje enquanto elemento de mobilização política de inúmeros segmentos sociais” (ALMEIDA, 1999, p. 17). De modo que, o termo remanescente de quilombo também pode ser entendido como “uma categoria política construída pelo embate de forças pelo e no conflito, durante os anos 1980 e 1990” (GIACOMINI, 2010, p. 24).

Para que os grupos negros tenham o reconhecimento por parte do Estado, passam por um processo denominado de cidadania quilombola, que prevê, dentre outros fatores, a importância de assumir a identidade quilombola.

Silva (2008) nos recorda que a aceitação da identidade quilombola não é tão simples assim, pois a construção de uma identidade igualada a dos demais moradores da

região, da qual pertencem estes grupos, alude à libertação, inconscientemente, do passado de escravidão a que estão submetidos esses sujeitos sociais.

Os quilombolas são grupos que lutam não só por um “pedaço de terra”, já que, para Arruti (1999; 2006), eles não estão em busca de reparações de erros de um passado de escravidão. Buscam, isto sim, a defesa dos seus modos de vida, a particularidade de sua organização social presente nas suas formas religiosas, rituais e de manuseio. Assim, ser quilombola é lutar por meio da afirmação de sua identidade e identificação de seu território buscando uma perspectiva de futuro como sujeitos sociais relevantes no momento de formulação e execução das políticas públicas.

Sob esse ponto de vista, notamos que a construção e assimilação da identidade quilombola têm aspectos de uma ação afirmativa que visa não apenas à luta por políticas públicas, mas também por reconhecimento da identidade étnico-social desses sujeitos enquanto camponeses e negros que contribuíram para a formação da nossa sociedade.

O reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos permitiu que muitos destes grupos de camponeses negros, hoje, lutassem pelo direito ao território ancestral. A nova condição de camponeses negros a remanescentes de quilombos também foi posta para muitas populações do Vale do Ribeira Paulista.

1.2 Breve contextualização da ocupação histórica e sócio territorial do Vale do Ribeira Paulista

O processo histórico de ocupação da região do Vale do Ribeira de Iguape será apresentado neste item com uma breve contextualização. Privilegiaremos, diante do fato do Vale ter algo peculiar como os inúmeros bairros rurais negros, a análise das relações sociais que definem o modo de acesso às terras pelo campesinato negro nesta região; o seu processo histórico desencadeará, no momento atual, o reconhecimento destes grupos como comunidades quilombolas. Discutiremos estas relações sociais partindo de um todo, o que permitirá compreender o modo pelo qual estes sujeitos sociais se territorializam e a manutenção de sua reprodução social.

A região do Vale do Ribeira de Iguape Paulista⁵ contou com o aspecto semelhante ao processo de colonização Europeia ocorrida em todo o país, com a presença de portugueses e espanhóis, desde o princípio do século XVI até o final do século XVIII. Em 1531, Martim Afonso de Souza funda o povoado litorâneo que posteriormente vem a se chamar Cananeia. Em seguida, é fundado o porto de Iguape na foz do Ribeira. Ocorre a internalização do povoamento pelo rio, “movido pela possibilidade de mineração do ouro na Serra de Paranapiacaba, situando-se os núcleos ao longo dos rios desde esse período” (PAOLIELLO, 1999, p. 275).

Desde o início da colonização estabeleceram-se as relações de aliança e troca entre a população indígena e os europeus presentes nessa região da capitania. No entanto, as condições geográficas da região do Vale do Ribeira propiciaram uma área de refúgio para os índios perseguidos pelo bandeirantismo escravagista e imprimiu o legado dos traços indígenas à população local.

[...] A presença indígena na região imprimiu dinâmica peculiar na formação dos contingentes populacionais do vale do Ribeira, deixando legado cultural e tecnológico que foi apropriado e redefinido pelas populações negras e ribeirinhas em São Paulo: as técnicas de pesca, a agricultura itinerante e a própria toponímia regional (ITESP, 2000, p. 61).

Conforme Pasquale Petrone (1966), a região do Vale do Ribeira foi uma área de passagem para os ameríndios que desciam, no inverno, do planalto para o litoral em busca da atividade pesqueira.

Em decorrência da proibição da escravidão indígena as atividades econômicas da região do Vale do Ribeira se apoiava no trabalho de negros escravizados. No período colonial era preferível empregar o trabalho escravo negro de origem africana em grandes fazendas; o fundamento econômico do trabalho escravo estava no tráfico negreiro, isto é, era “no comércio escravista e não na fazenda escravista que a escravidão se recriava” (MARTINS, 1990, p. 37). Esta situação fazia sentido, pois a renda capitalizada era o cativo.

⁵ O Vale do Ribeira, situado no estado de São Paulo, possui uma área de 1.711.533 hectares, composto por 23 municípios: Apiaí, Barra do Chapéu, Barra do Turvo, Cajati, Cananeia, Eldorado, Iguape, Ilha Comprida, Iporanga, Itaoca, Itapirapuã Paulista, Itariri, Jacupiranga, Juquiá, Juquitiba, Miracatu, Pariqueira-Açu, Pedro de Toledo, Registro, Ribeira, São Lourenço da Serra, Sete Barras e Tapiraí (DIEGUES, 2008, p. 107). Geograficamente, o Vale do Ribeira divide-se em três sub-regiões: a Baixada do Ribeira; o Médio Ribeira e o Alto Ribeira. A pesquisa abordará sobre a comunidade quilombola Porto Velho, localizada no Alto do Ribeira e que compreende os municípios de Iporanga, Apiaí e Ribeira.

Todavia, a união entre negros e índios era muito frequente no Vale do Ribeira, sendo esta miscigenação estimulada pelos donos de escravos, já que, a escravidão indígena era proibida, o que não acontecia com os filhos de índios com negros (GIACOMINI, 2010).

A comunidade Porto Velho conta com os traços marcantes da cultura indígena em seu território. Segundo o ITESP (2003, p. 34), no depoimento da Sra. Zumira Rosa de Oliveira consta que sua bisavó era índia: “*Ela se desgarrou do bando que andava por aí. Acharam ela e batizaram de Izabel*”⁶. Se ao que tudo indica, no território da comunidade há uma área de sambaqui, um cemitério indígena bem antigo que, posteriormente, foi utilizado pelos negros da região para sepultar seus familiares até o ano de 1986.

As constantes incursões do bandeirantismo no Vale do Ribeira aumentaram a busca de metais preciosos, no caso, o ouro de aluvião. Ao disseminar a descoberta de metais preciosos para além de Iguape, criaram-se as condições necessárias para a formação dos primeiros núcleos de povoamento rio acima: Ivaporunduva (atual quilombo Ivaporunduva), Xiririca (Eldorado), Iporanga, Apiaí e Paranapanema. Durante o século XVII, aumentou a frequência de incursões do bandeirantismo rumo ao interior, tendo a extração de ouro como atividade principal, nas quais também se desenvolveu a agricultura de alimentos básicos (ITESP, 2000; GIACOMINI, 2010).

Embora a maior concentração de mão-de-obra negra escrava utilizada nessa região de São Paulo estivesse em Iguape, contingentes negros oriundos principalmente de Guiné, Angola e Moçambique foram levados a outras localidades Ribeira acima (PETRONE, 1966; CARRIL, 1995; GIACOMINI, 2010).

Segundo Renato da Silva Queiroz (2006), o período da mineração foi o auge econômico do Vale do Ribeira de Iguape. A economia aurífera, à medida que se tornava o eixo econômico da produção no Vale do Ribeira, dava uma importante posição à cidade de Iguape, devido à presença do porto de Iguape, por onde, inicialmente, escoava-se o ouro e facilitava a entrada do tráfico de escravos negros na região (CARRIL, 1995, p. 58).

A descoberta do ouro na região das Minas Gerais no final do século XVII e início do XVIII e o próprio esgotamento do ouro de aluvião do Vale do Ribeira fizeram com que a economia local entrasse em decadência. Muitos mineradores se deslocaram para

⁶ Relato concedido aos técnicos do ITESP para a elaboração do RTC/Porto Velho (ITESP, 2003, p. 34).

Minas Gerais, em posse de seus plantéis de escravos e riquezas auríferas obtidas no Vale (CARRIL, 1995).

Numa segunda fase, o povoamento se fez em função das atividades agrícolas que vão substituindo gradativamente o ouro e, no decorrer do século XIX, adquiriram maior estabilidade e, com poucas modificações, os produtos cultivados nesta região eram cana-de-açúcar, mandioca, café, feijão, fumo, milho, batata doce, entre outros.

E, especialmente, a partir de 1809, após a chegada da família real ao Brasil, a atividade econômica mais importante praticada pelos camponeses da região passou a ser a monocultura de arroz, cultura essa que “constituía praticamente o único produto importante de exportação” (PETRONE, 1966, p. 89).

A cultura do arroz passa a ser o principal ramo da economia no Vale do Ribeira, que “evolui paralelamente à decadência da mineração no século XVIII, inicialmente, constituindo-se como fonte de subsistência familiar” (CARRIL, 1995, p. 68). Esta assume o seu auge na segunda metade desse mesmo século, perdurou até o início do século XX. Assim como a mineração, a rizicultura esteve apoiada na mão-de-obra cativa, e esta era destinada, sobretudo, ao abastecimento de outras províncias.

Nas grandes fazendas, onde se localizavam as fábricas de pilar arroz, as dificuldades para a manutenção dos plantéis de escravos eram crescentes. O trabalho escravo, neste momento em pequeno número, isso se comparado à época da exploração garimpeira, continuou a ser utilizado pelos fazendeiros economicamente mais poderosos (ITESP, 2000).

Com a crise do trabalho escravo a renda territorial surge no Brasil, assim, “*se no regime sesmarial, o da terra livre, o trabalho tinha que ser cativo; num regime de trabalho livre, a terra tinha que ser cativa*” (MARTINS, 2010, p. 47- grifos do autor).

Após a abolição da escravatura, teriam os escravos libertos, abandonados ou mesmo cativos fugidos, além dos seus descendentes, permanecido nas terras, transformando-se em grande medida em camponeses, roceiros, ocupando terras desvalorizadas com o declínio das atividades econômicas da região (mineração e rizicultura) (QUEIROZ, 1969; PETRONE, 1966; QUEIROZ, 2006).

1.3 Os bairros rurais negros do Vale: De escravos a camponeses livres

O povoamento do Vale do Ribeira remonta ao período colonial. Os moradores poucas vezes possuíam direitos de datas de sesmarias, e instalando-se nas terras por simples posse cultivavam o solo fazendo uso do sistema de culturas itinerantes.

Durante muito tempo, os limites para suas atividades foram os morros, os brejos ou os mangues da área litorânea. Na primeira metade do século XIX, a expansão do povoamento se deu de modo lento e marcadamente com duas características básicas: o predomínio da via fluvial e o deslocamento de posseiros com a prática da agricultura itinerante de coivara (PETRONE, 1966, p. 79-83).

Por possuir localização estratégica à margem do rio Ribeira, Xiririca e Iporanga escoavam suas mercadorias e transportavam passageiros utilizando a via fluvial. A mudança da sede, após o esgotamento do ouro, fez do arraial de Iporanga⁷ um importante destaque na região devido à atuação como entreposto comercial entre Iguape e outras localidades rio acima, atingidas por antigos e precários caminhos terrestres.

Os grupos sociais formados por homens livres, pequenos produtores camponeses, inclusive pertencentes a grupos negros, também estiveram produzindo para o mercado. Estes que se dedicavam, principalmente, ao cultivo do arroz mantiveram em pequena escala a produção de outros gêneros destinados ao consumo doméstico. O excedente⁸ da produção, quando existia, era vendido aos comerciantes locais, ou se comercializava via rio Ribeira de Iguape, a partir de entrepostos comerciais instalados em suas margens.

Muito mais complexa do que parece à primeira vista, a trama de caminhos rústicos em meio a matas e, principalmente, o percurso percorrido via rio Ribeira e seus afluentes constituíam-se nos únicos canais de transporte da população e escoamento da produção que se dava pelo porto de Iguape com outras províncias. Este contexto empregou à região

⁷ Discutiremos mais densamente a importância do município Iporanga em um subitem específico, pois neste localiza-se um grande número de bairros negros que, atualmente, se reconheceram como comunidades quilombolas, dentre estas, o bairro Porto Velho, comunidade estudada nesta dissertação.

⁸ É importante ressaltar que a *economia do excedente* é uma relação costumeira na lógica do campesinato. O *excedente* não é o produto que sobra do consumo doméstico, mas “resultado dos fatores de produção excedentes dos que foram utilizados na subsistência”. É “o fator excedente que gera o produto excedente” (MARTINS, 1975, p. 12), que passa a ser vendido no mercado, fornecendo a principal fonte de renda para família camponesa. Já que a dependência de bens que devem ser necessariamente adquiridos por transações monetizadas, tais como roupas, calçados e remédios, entre outras mercadorias, exigirá vendas inevitáveis (MOURA, 1978).

sua marca: a instalação de aglomerados rurais ao longo das margens do rio Ribeira de Iguape.

As narrativas dos descendentes de antigos escravos, coletadas em trabalho de campo, permitem reconstituir a importância dada ao rio Ribeira de Iguape como canal de transporte e escoamento do excedente da produção:

Oh! Meu pai contava do tempo dos primeiros que chegaram aqui... Só que, quem sabe mais bem é o meu marido [...]. Porque o pai dele trabalhava aqui, sabe? E o pai dele era, naquele tempo, canoeiro, sabe?! Remava canoa. Levava carga pra Xiririca... Naquele tempo não era Eldorado que se falava não! O nome do lugar era Xiririca. Então, o pai dele era canoeiro, que transportava carga daqui pra lá, tudo por canoa. Levava também 'canoada' de carga daqui até Iguape, tudo pra vender e entregar pra os patrão dele. E de lá, ele trazia outra 'canoada' de novo, pra o trabalho dele, né?! Então, isso o meu marido que sabe contar bem. Porque naquele tempo, o meu pai só trabalhava na roça, só na roça. Roçado, derrubando com machado. Naquele tempo era assim. Hoje em dia ninguém derruba madeira não, mas, naquele tempo era como o meu pai fazia e ele era muito trabalhador na roça. Agora, o pai dele [refere-se ao pai do sr. Paulino] era também. Só que o pai dele trabalhava muito no barco, com canoa, sabe?! Naquele tempo não dizia barco. Naquele tempo dizia canoa (Zumira Rosa de Oliveira, 76 anos)⁹.

No excerto da entrevista transcrita acima, destaco alguns pontos em que a entrevistada Zumira Rosa de Oliveira, 76 anos, narra sobre o tempo dos antigos moradores do bairro de Porto Velho: *“E o pai dele [refere-se a Basílio Rosa, pai do marido sr. Paulino] era, naquele tempo, canoeiro, sabe?! Remava canoa. Levava carga pra Xiririca [...]. O pai dele era canoeiro, que transportava carga daqui pra lá, tudo por canoa. Levava também 'canoada' de carga daqui até Iguape”*. Nessa passagem, ela recorda que o fundador do bairro, Basílio Rosa era canoeiro, função esta que lhe conferiu ser muito conhecido na região por transportar mercadorias pelo rio Ribeira de Iguape, fato que será melhor explicitado no item sobre a origem do bairro Porto Velho. Outro ponto importante na fala da entrevistada indica a atividade predominante neste período, o trabalho agrícola, ou seja, o trabalho no cultivo de pequenas roças, atividade comum no campesinato desta região, como a entrevistada relata sobre o tempo de seu pai: *“porque naquele tempo, o meu pai só trabalhava na roça, só na roça. Roçado, derrubando com machado. Naquele tempo era assim”*.

⁹ Entrevista concedida à autora em 07 jul. 2013, quilombo Porto Velho, município de Iporanga (SP).

Em linhas gerais, a passagem de escravos a camponeses se deu com o colapso da mineração, pois logo:

[...] os escravos foram alforriados e entregues à própria sorte, refugiando-se nas práticas de uma economia de subsistência ancorada no cultivo de pequenas roças – sobretudo, arroz, milho, feijão –, suplementando a atividade agrícola por meio das atividades de pesca, coleta e caça. Apossaram-se de parcelas de terras livres relativamente próximas ao centro do povoado e solaram-se em núcleos familiares que compunham um grupo mais extenso e igualitário graças aos vínculos do parentesco, da vizinhança e do compadrio (QUEIROZ, 1997, p. 110).

Em meio a população de origem escrava negra, agora livres lavradores itinerantes de “roças” que sucessivamente se converterão eles próprios, formaram-se núcleos familiares onde habitaram as terras que mais tarde se tornaram os sítios da região, a base da economia local e o lugar de referência do bairro rural, muitos deles, bairros rurais negros. A continuidade desses grupos familiares permitiu que no século XIX, a agricultura de alimentos básicos fosse exercida nessa região.

A região do Vale do Ribeira de Iguape possui a maior área nacional com floresta de Mata Atlântica e abarca uma diversidade de culturas, como indígenas, caiçaras, quilombolas, ribeirinhas, caipiras, dentre outras. Segundo Diegues (2008, p. 107), os habitantes do Vale, em grande medida, encontram-se dispersos por bairros rurais dos municípios, vilas e povoados mais ou menos próximos ao litoral. Também é possível encontrar no meio rural grupos populacionais que descendem de japoneses, franceses, suíços e alemães, dentre outros, resultado de programas governamentais de colonização imigrante, além de comunidades migrantes, como os nordestinos, paranaenses, mineiros.

Podemos concluir que muitos destes camponeses do Vale do Ribeira, considerados caipiras¹⁰, atualmente, em grande parte, vivem como sitiantes, mas há também alguns em condições de meeiros, diaristas e parceiros que sobrevivem com o seu trabalho subordinado e de modo precário em locais de monoculturas do Alto e do Médio Ribeira, em propriedades pouco extensas nas quais desenvolvem atividades agrícolas e

¹⁰ Segundo as ponderações de Antônio Candido, ao designar os aspectos culturais da população rural paulista tradicional usa-se o termo “caipira”, por ter “a vantagem de não ser ambíguo (exprimindo desde sempre um modo de ser, um tipo de vida, nunca um tipo racial)”. Este autor baseou-se também em Cornélio Pires, que descreve, em um dos seus livros, o “caipira preto”, o “caipira branco”, o “caipira caboclo”, o “caipira mulato”. É a maneira justa de usar os termos, inclusive porque sugere a acentuada “incorporação dos diversos tipos étnicos ao universo da cultura rústica de São Paulo...” (CANDIDO, 2010, p. 27).

também de pequena pecuária, cuja produção se dirige ao consumo familiar e para o mercado (DIEGUES, 2008, p. 112).

1.4 O caso do Município de Iporanga

Para compreender a territorialização da comunidade Porto Velho, localizada no município de Iporanga, debruçaremos, brevemente, sobre a formação dos bairros rurais negros deste município.

O município de Iporanga possui 1277 km², está a 360 km da capital (São Paulo), localiza-se no Alto do Ribeira e faz divisa com os municípios de Apiaí, Itaoca, Guapiara, Capão Bonito, Eldorado Paulista, Barra do Turvo e o estado do Paraná. No vocábulo da língua tupi ou nheengatu, Iporanga significa “água ou rio bonito”. Os registros históricos de formação deste município revelam que os primeiros indícios de ocupação colonial remontam a 1576. Na mesma época surge o primeiro núcleo habitacional fundado por faiscadores de ouro, o *Garimpo de Santo Antônio*; este estava a 8 km da foz do ribeirão Iporanga, afluente do rio Ribeira de Iguape, onde atualmente localiza-se o Bairro do Ribeirão (MURILLO, 2013).

Originam-se novos povoados com a crescente construção de habitações e o aparecimento do comércio com o dinheiro proveniente dos garimpeiros da região. O trabalho nos garimpos era realizado pelos escravos que se embrenhavam em escavações no leito dos rios a procura de metais preciosos, neste caso o ouro. Da criação dos núcleos habitacionais viriam os primeiros cultivos de cana-de-açúcar e de roças itinerantes de coivara, com destaque para os cereais. Em resumo, nota-se que a atividade de extração de ouro em Iporanga liga a formação das comunidades à própria história do município.

Ao longo do século XVIII, durante as atividades de extração auríferas, ocorre também a constituição de bairros rurais que se estabelecem ao longo do Ribeira, explorando as terras férteis com atividades de arroz, milho, mandioca e principalmente a cana-de-açúcar, proporcionando com isto o surgimento de futuras e pequenas indústrias de rapadura, aguardente e farinhas, que seriam vendidos nos povoados vizinhos.

Os tropeiros, figuras estas muito comuns no Brasil do século XVIII, conduziam as tropas que compravam e vendiam mercadorias (gado, mulas, cavalos e outros) (ITESP,

2003). Estes eram parte integrante da economia da região sul do município de Iporanga e adotavam o transporte de canoas para percorrer o rio Ribeira de Iguape, principalmente no período da decadência da exploração das minas de ouro; assim, os donos de terras na região voltaram a sua produção para a agricultura e criação de animais.

O trânsito das tropas pela região sul do município teve um importante papel para a economia local, pois com a decadência da exploração das minas de ouro, por volta de 1815, os donos de terras na região voltaram sua produção para a agricultura e criação de animais que podiam ser comercializados com os tropeiros que subiam e desciam o rio Ribeira de Iguape. Em outros casos os proprietários de terras na região simplesmente abandonavam suas terras, vendiam ou deixam verbalmente para seus escravos (ITESP, 2003, p. 22).

O histórico de Iporanga revela que boa parte da população do município era escrava ou possuía ascendência, dando origem a diversos povoados de camponeses negros. A origem do bairro Porto Velho está vinculada a este momento histórico.

Aqui não era lugar de distribuição de escravos. O Porto Velho era, no passado, um ponto onde alguns escravos moravam aqui trazidos de Iporanga, de Iguape, de Eldorado e eles estavam aqui para o trabalho e não era um ponto de distribuição. Claro que, quando se descobriu a mineração em Ouro Preto, muitos daqui foram para Ouro Preto, daí sim, houve uma distribuição. Mas os que foram, não voltaram. As crianças e idosos ficaram aqui porque não eram força de trabalho. [...] enquanto os jovens e adultos de meia idade que tinham força de trabalho foram para lá. Os idosos morreram, mas as crianças cresceram e deram continuidade às famílias que permaneceram aqui (Joaquim Rosa de Paula, padre Joca)¹¹.

Vemos no excerto acima que alguns bairros foram formados por cativos alforriados, ou, simplesmente, estes escravos foram deixados na própria terra. Neste caso acima, estamos mostrando a situação do Porto Velho que se difere um pouco de outras comunidades negras da região e do país. Contudo, esta história será melhor exposta em item à frente.

O município de Iporanga conta, atualmente, com as atividades econômicas de agricultura e o extrativismo. O tombamento, como patrimônio natural devido aos remanescentes florestais de Mata Atlântica (FIGUEIREDO, 2001), provocou um descontentamento de boa parte da população dos bairros rurais, ao passo que suas

¹¹ Entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP. O entrevistado Joaquim Rosa de Paula (padre Joca), no momento da entrevista, estava na comunidade quilombola Porto Velho visitando os parentes. Há alguns anos ele reside e exerce a função de padre em uma paróquia na zona sul do município de São Paulo.

atividades agrícolas tradicionais se tornaram práticas ilegais. E, recentemente, Iporanga é um dos municípios que conta com a maior quantidade de comunidades remanescentes de quilombos identificados e reconhecidos no estado de São Paulo pelo ITESP, que são: Nhunguara, Bombas, São Pedro, Maria Rosa, Galvão, Pilões, Poço Grande, Praia Grande e Porto Velho.

Nesta pesquisa abordaremos o caso da comunidade Porto Velho e para contextualizar nosso objeto de estudo, sobretudo, sua formação histórica, discutiremos mais a fundo sobre sua origem e sua continuidade até os dias atuais.

1.5 Origem do bairro rural Porto Velho (até 1950)

O território historicamente ocupado pelo bairro rural Porto Velho¹² está localizado à sudoeste da cidade Iporanga, que faz divisa ao sul com o rio Ribeira de Iguape e o estado do Paraná. Situa-se à oeste com o município de Itaoca, ao norte com a serra de Anta Gorda e a leste com a Barra do Rio Pardo. O território é dividido em localidades onde existem ou existiam núcleos de moradias e pequenos sítios. Essas localidades são: Anta Gorda, Dourada, Mamona, Córrego do Mono, Rio da Cláudia, Porto Velho (ver Croqui 1 de ocupação histórica)¹³.

Segundo a antropóloga Patrícia Scalli dos Santos pertencente à equipe que elaborou o RTC/Porto Velho (ITESP, 2003), os antepassados da Comunidade de Porto Velho ocupavam as terras desde 1860.

O Relatório Técnico Científico (RTC), realizado pelo ITESP para o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, averiguou que essas nomeações dos referidos núcleos de moradias são muito antigas aparecendo no livro de registros de terras, datado de 1855, e que permanecem nominando os sítios que constituem o território quilombola de Porto Velho até os dias atuais.

¹² O histórico de origem do bairro Porto Velho, localizado no município de Iporanga, São Paulo, será abordado na dissertação por meio de informações documentais fundamentadas no Relatório Técnico Científico (RTC) elaborado pelo ITESP (ITESP/RTC/Porto Velho, 2003) e na tese de doutorado de Rose Leine Bertaco Giacomini defendida na FFLCH/USP, em 2010. Também faremos uso de informações extraídas de entrevistas coletadas em trabalho de campo.

¹³ O Croqui de Ocupação Histórica da comunidade Porto Velho foi elaborado por Rose Leine Bertaco Giacomini e Helena Maria González a partir dados obtidos em depoimentos dos moradores mais antigos do bairro e de um mapa da região elaborado por João Pedro Cardoso em 1908 (em uma expedição no rio Ribeira de Iguape e rio Pardo, onde figuram os nomes dos moradores encontrados no seu percurso) (ITESP, 2003, p. 26).

No RTC da comunidade, temos a informação sobre a origem do bairro e o nome do local como Porto Velho.

O nome Porto Velho se deve ao fato do local, durante os séculos XVIII e XIX, ser utilizado para o transporte de mercadorias e escravos por meio de canoas pelo rio Ribeira. Como as canoas não podiam prosseguir viagem devido às cachoeiras existentes no rio aportavam em Porto Velho e seguiam o caminho a pé ou no lombo de cavalos e burros para as regiões de Apiaí e Sorocaba. Os depoimentos recolhidos em Porto Velho, mapas antigos, registro de terras e da paróquia de Iporanga nos possibilitaram reconstruir a trajetória desse quilombo, evidenciando que o território em questão vem sendo ocupado por esta comunidade, aproximadamente, desde 1860 (ITESP, 2003, p. 24).

Consta nos registros cartoriais de 1765 que Manoel da Roza Luiz pertencia a uma das famílias mais abastadas de Apiaí. Em decorrência de sua morte, possivelmente em 1783, ocorre uma redistribuição de seus bens, incluindo famílias de escravos.

Manolo Florentino e José Roberto Góes (1997, p. 153), a partir de estudos da historiografia da década de 1970, pautados no modelo norte-americano, reconstituíram dados que aferem os problemas das relações escravas no período escravagista e a existência de famílias entre os cativos. Estes historiadores apontaram em pesquisas relacionadas aos cativos da região cafeeira de Bananal (SP), da segunda metade do século XIX, casos de famílias escravas e seu cotidiano, revelando:

A utilização de novos tipos de fontes, mas não apenas, fez surgir de nossos arquivos um cotidiano pautado por regras que restituíram aos cativos um tanto da humanidade que sequer seus senhores ousaram expropriar: a capacidade de criar e viver sobre normas intrínsecas ao humano. Sabe-se hoje, pois, que a escravidão e o parentesco não são experiências excludentes; o cativo não abortou a família escrava (FLORENTINO; GÓES, 1995, p. 153).

Temos que, a partir do episódio do falecimento de Manoel Roza Luiz, foram transmitidas por herança seus bens. Na divisão das famílias de escravos entre os herdeiros de Manoel Roza Luiz, os cativos acabaram deslocados para terras de seus novos senhores.

Da. Anna de Oliveira Roza, uma das herdeiras de seu falecido pai, contou com terras e parte de um plantel de escravos. Adquirir escravos como herança era fato comum neste período:

O escravo era uma mercadoria, objeto das mais variadas transações mercantis: venda, compra, empréstimo, doação, transmissão por herança, penhor, sequestro, embargo, depósito, arremate, adjudicação. Era uma propriedade. O ordenamento jurídico da sociedade o constituía

como tal, exceto no que concerne à transgressão da lei (FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 31).

José Flávio da Motta e Agnaldo Valentim (2002), em *A família escrava e a partilha de bens: um estudo de caso*, analisam as relações familiares estabelecidas entre os membros escravaria de Da. Anna de Oliveira Roza. Estes historiadores utilizam como metodologia de pesquisa algumas fontes documentais: o inventário de Da. Anna de Oliveira Roza, bem como os inventários dos outros herdeiros (Escolástica, José e Antonio de Oliveira Roza), e registros de casamento de escravos entre 1780 e 1818. Fazem parte desses inventários listas nominativas dos habitantes da localidade paulista de Apiaí.

[illegible]

Fonte: Arquivo do Estado de São Paulo – Elaborado pelo ITESP In: Anexo ao Relatório Técnico-Científico sobre os remanescentes da Comunidade de Quilombo de Porto Velho/Iporanga – SP. São Paulo: ITESP/RTC, 2003

Esses autores apontam para a existência de uma quantidade significativa de escravos de Da. Anna, de 1780 a 1819, até a divisão do mesmo entre seus parentes. Com o desmembramento do plantel de escravos houve ajustes, tanto por parte dos herdeiros da escravaria, quanto por parte dos próprios cativos que buscavam a estabilidade das famílias de escravos:

Muitos dos escravos separados na partilha dos bens de D. Anna poderiam tornar a conviver num mesmo plantel com seus familiares por ocasião da morte dos herdeiros. Ademais, ressalte-se que a grande maioria dos herdeiros permaneceu na localidade, mantendo a proximidade física entre os distintos plantéis (MOTTA; VALENTIM, 2002, p. 20).

Com o falecimento Da. Anna de Oliveira Roza, sua sobrinha Da. Martinha Dias Batista herdou parte de suas terras, assim como, alguns de seus escravos. Os moradores do bairro Porto Velho são descendentes dos escravos de Da. Martinha.

A família Roza era detentora de propriedades nas localidades de Córrego dos Monos, Dourada, Anta Gorda, Porto Velho e Mamonas. Com a decadência da mineração na região do Vale do Ribeira por volta do século XIX, os núcleos populacionais de escravos com formações de diversas origens, alcançaram a liberdade, apossaram-se de um pedaço de terra para plantar e habitar.

Baseando-se em informações do Registro de Terras de 1850, assim como a utilização de mapas antigos da região, foi possível aferir não somente a existência da proximidade física entre os vários plantéis de escravos da Família Roza, mas “ligações de parentesco que uniam esses vários núcleos populacionais” (ITESP, 2003, p. 26).

Havia alguns casos de proprietários de terras que simplesmente abandonavam a área e os escravos, do mesmo modo que, outros, doavam (verbalmente) terras para sua escravaria. Um caso expressivo é o do escravo forro Fernandes da Rosa (ver Imagem 2 Registro de Terras) que recebeu uma doação de terras próxima ao Córrego Cotia Pequena no Rio da Claudia (ITESP, 2003).

A história do grupo pertencente ao bairro Porto Velho é intrínseca às atividades econômicas existentes na formação dos municípios de Iporanga e Apai. Com a lei de terras de 1850, aumentou a exploração de venda de glebas devolutas que até então eram doadas. A população de Iporanga, no começo do século XIX, adentrou rumo ao planalto em busca de novas fontes de riquezas. Neste contexto, avançam para o sertão lavradores pobres e, principalmente, grandes grileiros de terras.

N.º 25 Apresentado no dia oito de tobiº de mil. oit. centos e cin-
 coenta e cinco. Oligario Antonio da Silva Pereira. Eu
 Florentino da Rosa Fernandes, diga, Fernandes da Ro-
 sa, abaixo assignado seu senhor e possuidor das terras
 seguintes nesta frequência, um sítio e terras lamadas
 no lugar denominado Cotia pequena,mato dentro,
 com braço de testada de sessenta e cincoenta mais ou
 menos e de fundos noventa mais ou menos. Este si-
 tio possui por doação que me fez Manoel Gonçalves
 Cerem em 1850, de cujo não tenho título por me ser da-
 do verbalmente, divisas, no alto de um espigão com uma
 pequena lagoa, e para baixo em um córrego até
 o alto de um espigão e a mão direita até um espí-
 gão de terra seca. Iporanga 8 de tobiº de 1855.
 Fraga de Florentino Fernandes da Rosa. José Lean-
 dro Abendes. Iporanga 8 de tobiº de 1855. Oligario
 Antonio Agostinho da Santª Anna, diga, Antonio da
 Silva Pereira.

Imagem 1. Registro de terras datado de 1855. Neste registro consta o nome de Fernandes da Rosa, escravo foro que recebeu terras próximo ao Córrego Cotia Pequena no Rio da Cláudia. Material do item Pesquisa Cartorial do RTC/Porto Velho fornecido pela Fundação Instituto de Terra de São Paulo “José Gomes da Silva”. Fonte: ITESP, 2003.

O avanço da população rumo ao sertão pode figurar a existência do Sargento-Mor Antonio de Oliveira Roza, que consta nas Listas de Massa da População de Registro de Terras de Apai, detentor de escravos e dono de uma posse de terras com faiscadeiras, em um lugar conhecido como Córrego do Mono. Faz parte do livro de Batismo da Paróquia de Iporanga, datado de 1860, o registro que a escrava Maria da Roza, batizou seu filho com o nome Antonio Oliveira Roza, o mesmo de seu proprietário. Informações dos moradores de Porto Velho – coletadas e publicadas no RTC da comunidade – confirmam que este escravo forro consistiria na figura do bisavô deles (ITESP, 2003, p. 28-29).

Devido ao falecimento de Da. Martinha, na primeira metade do século XIX, suas terras e escravos foram divididos entre seus herdeiros. Alguns escravos foram alforriados; entretanto, permaneceram morando nessas terras como agregados para, assim, não se afastarem dos parentes que ainda permaneciam cativos na fazenda. Ou ainda, esses escravos forros ocupavam trechos de terras que não haviam donos, ou seja, terras que estavam desocupadas. Neste contexto, os escravos alforriados ocuparam as terras abandonadas, doadas ou se colocaram como agregados dentro das próprias fazendas de senhores escravistas organizando-se num modo de vida camponês.

No Porto Velho, muitos entrevistados testemunham que a formação do grupo se deu inicialmente por Bazílio Oliveira Roza. No RTC está disponibilizado uma planta do rio Ribeira de Iguape e seus afluentes (1908), onde faz parte o nome de Bazílio como morador do lugar Porto Velho (ver Imagem 3).

Imagem 2. Planta do rio Ribeira de Iguape e seus afluentes (1908). Comissão Geográfica e Geológica do estado de São Paulo. Chefe João P. Cardoso. Verifica-se na imagem a presença do nome de Bazílio sem qualquer referência a seu sobrenome, em terras de Porto Velho de Apiaí. Escala original 1:50000. Fonte: ITESP/RTC/Porto Velho, 2003, p. 30).

Bazílio é referência para a descendência da extensa família denominada pelo grupo de *bazilada*, como confirma a entrevistada sra. Olinda Rosa dos Santos¹⁴, ao assegurar:

Eu sou dos Rosa. Até esta terra dos quilombos pertence à minha família, que é a família da bazilada que eles falam, né?! Porque o meu vô era Bazílio Rosa, o nome dele. O primeiro era Bazílio, que era pai do meu pai, aí ficou tudo... este povo aí é um tanto são Oliveira Rosa, Rosa igual eu que peguei o Santos do meu marido, porque o meu nome mesmo era Rosa de Oliveira. Só que daí depois que eu casei ficou Rosa dos Santos. Mais aí tem os outros Rosa, mas uns são Rosa de Oliveira, Rosa de Paula, outros é Rosa e não sei o que lá, só sei que tudo tem Rosa.

Há indícios da formação de uma teia de parentesco entre os ex-escravos descendentes de cativos forros pertencentes às localidades de Córrego do Mono e Dourada. No ano de 1887¹⁵ nasceu Bazílio; sua mãe, Maria Rufina, era originária de Porto

¹⁴ Em entrevista à autora, 12 de jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹⁵ Data consta nos assentamentos de batismo da Paróquia da Iporanga (ITESP, 2003).

Velho/Dourada e logo se casou com Antonio de Oliveira Roza, habitante de Córrego dos Monos, e foram morar em Porto Velho.

Os descendentes de Bazílio de Oliveira Rosa ocuparam as terras do lugar denominado Porto Velho. Conforme sr. Francisco Maximo Fernandes¹⁶ relata que *naquele tempo o pessoal morava em qualquer lugar sem documentação* e trabalhavam roçando todas as terras.

O fato de estes camponeses ocuparem terras sem nenhuma documentação permite a argumentação de que o *acesso à terra* é condição fundamental para a existência do modo de vida camponês. O *uso da terra* “é o meio de produção principal para que exista a relação entre produção e consumo, entre moradia e trabalho” (MOURA, 1986, p. 28). Este reflete, portanto, em “acesso direto às suas condições de trabalho que o camponês pode assegurar o seu modo particular de organização da produção”, pautado no trabalho familiar e “que visa em primeiro lugar à reprodução do grupo doméstico” (MARQUES, 1994, p. 04).

Entendemos que estes descendentes de Bazílio Oliveira Rosa ocupavam as terras sem documentação, entretanto, deixando suas marcas com o trabalho na terra. Os camponeses são “donos/senhores de suas unidades territoriais”; ao produzir e construir na terra, eles passam a ser “donos não apenas de seu tempo, como também de seu espaço” (BOMBARDI, 2006, p. 90), já que o transformam por meio do trabalho familiar. Isto dá legitimidade a concepção destes sujeitos sociais como *donos da terra*:

Direito à terra, desde o início já se pensava nisso. Até pelo fato das famílias há muito tempo morarem aqui. E já se pensava que a terra poderia pertencer a nós. Mas, ao mesmo tempo, também se pensava: como nós poderíamos ser donos disso aqui? A gente não tem documento e não sabe de onde veio. Como vamos ser donos disso aqui?! Então, estávamos ainda muito distantes de ter esta consciência de propriedade, porque nós precisaríamos de laudo antropológico; precisaríamos de uma série de informação que poderia dar consistência de que um dia esta propriedade poderia ser nossa. As pessoas imaginavam que pelo tanto de tempo que a gente mora e trabalha aqui, esta terra poderia ser nossa. Mas, isso era um pensamento muito vago na época (Joaquim Rosa de Paula, padre Joca)¹⁷.

¹⁶ Relato de Francisco Máximo Fernandes, extraído do Relatório Técnico Científico (ITESP, 2003, p. 31).

¹⁷ Entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP. O entrevistado Joaquim Rosa de Paula, no momento da entrevista, estava na comunidade quilombola Porto Velho visitando os parentes. Há alguns anos ele reside e exerce a função de padre em uma paróquia na zona sul do município de São Paulo.

Como nos revela Joaquim Rosa de Paula, as famílias desta comunidade possuíam uma vaga ideia de que a terra poderia pertencer a elas. No entanto, mesmo sem título de propriedade jurídica, estes camponeses se entendiam como *donos das terras* por habitá-las e por tê-las trabalhado. Estas considerações são manifestações daquilo que Klass Woortmann (1990) denomina de categoria moral camponesa.

Em seu estudo *Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral*, Woortmann (1990) revela que o termo *dono* é uma categoria moral do campesinato muito empregado em todo país. Esta categoria, em distinto contexto de discurso, expressa o mesmo princípio moral do trabalho. Em suas próprias palavras:

Dono é também uma categoria moral [...], opondo-se à de proprietário. Enquanto esta última remete a uma ordem econômica, onde a terra é mercadoria, e a uma lógica jurídica coerente como tal ordem, a primeira remete a uma ordem moral, onde a terra é patrimônio e transmitida como tal, de geração a geração. Segundo padrões camponeses de herança que variam de lugar para lugar, mas sempre espelham essa ordem moral [...]. É-se dono, não por se ter comprado a terra, mas por tê-la trabalhado [...]. É-se proprietário pela compra, e não pelo trabalho. Proprietário designa também o outro, na terminologia local [...]. Portanto, é-se dono pelo trabalho, independentemente de haver ou não propriedade jurídica da terra (WOORTMANN, 1990, p. 28-29 – grifos do autor).

Ao iniciar o século XIX, os cativos alforriados trabalhavam a terra e produziam suas itinerantes roças de coivara e comercializavam, via canoa, a produção excedente de mercadorias com as cidades de Apiaí, Itapeva, Sorocaba e povoados ribeirinhos que surgiram ao longo do percurso do rio Ribeira até Iguape. No entanto, ao retornar ao Porto Velho, era necessário aportar e seguir viagem no lombo de burros. Neste período, como já mencionado sobre a região do Vale, a utilização do meio de transportes para mercadoria e pessoas ocorria por meio de canoas e tropas de muares:

Antigamente aqui tinha uma estrada de tropa; era preciso seguir o caminho com cavalos, então passava e descia até lá na curva do rio, os tropeiros passavam por aqui nesta estrada e depois desciam, mas tem outros lugares mais para baixo que aparece a estradinha que dá para você ver. O que é importante pensar e que tem haver isso com produção? É que esta estrada aqui era o local onde os tropeiros passavam com as mulas carregadas de sal, açúcar. Na época eles vinham até Iguape, depois de Iguape eles colocavam nas canoas e das canoas os remeiros iam até um lugar aqui em baixo chamado de porto. Tinha o nome de porto e só mais tarde estes foi chamado de porto velho. Este porto é muito antigo, aqui foi onde eu falei que tudo que era produzido do quilombo era produzido num lugar chamado de Recreio. E toda esta área era habitada pelas pessoas bem antigas. Ali tinha uma pousada onde os tropeiros vinham de Itapeva e ficavam por aqui. [...].

O porto era onde eles ficavam esperando os canoeiros que vinham de Iguape, subiam com a canoa trazendo as cargas que eles iam carregar e depois seguir adiante. E durante este tempo que eles ficavam aqui, como iam acontecendo muitos bailes e muitas festas típicas da região, daí estas pessoas que vinham de longe, então, ficavam por aí (Joaquim Rosa de Paula, padre Joca)¹⁸.

De acordo com Murillo (2013, p. 42), no registro do livro de notas da Vila de Sant'Anna de Iporanga, datado de 1822, a região contava com 68 tropeiros cadastrados e 42 proprietários de tropas. O sr. Paulino Rosa de Oliveira¹⁹ conta a história de seu pai que é semelhante à de vários antepassados, conforme a sua esposa havia exposto anteriormente, ao recordar que era escoado as mercadorias por meio de canoa ao longo do rio Ribeira de Iguape. Estes antepassados trabalhavam como camaradas para tropas de José da Silva²⁰, como afirma nosso entrevistado:

Meu pai carregava canoa de mantimentos até Iguape e ia vendendo rio abaixo. Carregava a canoa novamente em Iguape e voltava de novo. Demorava uns vinte dias. Ele trabalhava de camarada. Morreu aqui com 84 anos. Ele era camarada de José da Silva. Meu pai e mais dois eram os escolhidos para ir até Iguape de canoa. Para Apiaí e Itapeva [rio acima] ia por terra no lombo do burro.

Depoimentos como este, confirmam o que as memórias de outros moradores idosos acentuam: houve sempre uma intensa atividade de comércio regional de excedentes, de tal sorte que, como veremos adiante, a profissão de lavrador de algum modo está estreitamente ligada à atividade do comércio. Além disso, as viagens de tropas fizeram com que os membros desse grupo estivessem em constante deslocamento pelo seu território.

O Porto Velho era local onde as canoas subiam o rio e as tropas partiam em direção ao Planalto. Além disso, o Porto servia de pouso para família que morava no Córrego do Mono e na Dourada. Nas narrativas dos moradores mais antigos do bairro, nesse lugar havia um *criame*²¹ de escravos como descreve o Sr. José Oliveira da Rosa²²: “no casarão velho tinha um criame de cativo e meu pai trabalhava ali”. O casarão antigo localizava-

¹⁸ Entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹⁹ Entrevista faz parte no RTC/Porto Velho (ITESP, 2003, p. 32).

²⁰ Segundo entrevistas coletadas em trabalho de campo realizadas em 2013, 2014 e 2015. Porém, da mesma forma encontrados os dados no RTC/Porto Velho (ITESP, 2003), este senhor José da Silva era também conhecido como Juca da Silva.

²¹ A expressão *criame de escravos* é utilizada para designar as famílias escravas da fazenda e remete, também, à ideia de criatório de animal. Ainda hoje, essa expressão é difundida entre os camponeses de Porto Velho.

²² Esta entrevista consta no RTC/Porto Velho (2003). O sr. José de Oliveira Rosa veio a falecer em abril de 2014, ele era o mais antigo morador de Porto Velho, sendo um dos filhos de Bazílio de Oliveira Rosa.

se próximo ao porto onde desembarcavam canoas que subiam o rio Ribeira (consultar Croqui 1 da página 46).

Neste período, era dificultado o transporte de escravos do litoral até o planalto, já que a criação de escravos para a venda se tornou um negócio atraente, principalmente, após a Lei Eusébio de Queirós, de 1850, que proibia o tráfico de escravos no Brasil (ITESP, 2003, p. 33).

A história de que havia um *crime de escravos* foi também contada pelo sr. Américo Gonçalves²³:

Américo: [...] *além disso, aqui tinha o crime de escravos. Não sei se já falaram pra você, mas aqui tinha crime de cativos. Ali perto da igreja tinha o casarão que era dos cativos. Do que os nossos chamava de cativo. E que os nossos pais, os mais velhos falavam, que não sabia o que era escravo, chamava cativo. Cativo. Ali tinha o crime de escravo e ali era que moravam as famílias. Era pra criar as famílias pra ser escravos do José da Silva. E hoje ainda tem até a marca dele lá [um ferro de marcar com as iniciais JS], guardada com a minha irmã. Não sei se ela já mostrou pra você?*

Denise: *A dona Zumira? Não, ela não achou.*

Américo: *Tem lá! Ah! Ela não achou? Então, ela perdeu. Porque tá lá na casa dela. Então, nessa vida que viveu os nossos mais velhos, que viveu naquilo que era escravizado do senhor José da Silva. E que nossos pais contavam. Os mais velhos contavam que aqui morreu muita gente na Ribeira, por causa que era as pessoas que desobedecia o patrão. Por que eles pegavam e surravam eles. Pegava e amarrava a pessoa no tronco e mandava os outros camaradas meter a vara no lombo deles. E quando soltava a pessoa, mandava pra o Ribeira, tocava na água até morrer, até que um ou outros fugia. E quando fugia, mandava buscar, né?! E as famílias, quando contava pra nós que as pessoas trabalhavam só a troco de comida. As roupas que eles tinham, diz que era só uma muda de roupa. [...] por que todo mundo trabalhava na roça. Daí quando se molhava por que estava chovendo, eles vinha se esconder e entregava as roupas pra as mulheres secar num lugar lá perto da boca do forno. Eles vinha enxugar a roupa, porque eles mexiam muito com rapadura. Aqui tinha fábrica de rapadura lá embaixo e tinha também a fábrica de queimar telha, fábrica de cerâmica, né?! Pra fazer telha, tijolo. E eles falavam pra nós que quem virava a moenda, pra moer a cana, eram quatro homens. Dois pegava e dois descansava. Quando aqueles outros dois pegavam os outros dois descansava. E com as de cerâmica também, os homens que viravam. E quando a pessoa não queria, eles surravam eles, pra eles trabalhar. E os animais que tinha, era só pra carregar carga pra Ribeirão Branco e Itapeva. Eles transportavam e levavam carga daqui pra lá e trazia de lá pra cá. Levava pra Iguape, levava também pra Xiririca. Naquela*

²³ Américo Gonçalves, 59 anos, quilombola da Comunidade Porto Velho, em entrevista concedida à autora em 14 jul. 2013.

época nós chamava Xiririca. Eles transportavam carga, ouro, rapadura, toucinho, tudo era do Zé da Silva. Falavam também que o Zé da Silva tinha um criame de porco, ele varava porco... Era isso que eles contavam pra nós. Então, era assim que nós fiquemos aqui como família.

Em outro depoimento, a entrevistada também destaca que naquele tempo os escravos eram marcados com um ferro:

Uma senhora que falava, ela era tia do meu pai. Ela já faleceu há muitos anos, eu tinha uns dez anos de idade. Porque ela era das escravas também, só que ela era das escravas, mas não trabalhava para este homem [José da Silva]. Ela contava estas histórias bem antigas. Contava que existia um casarão ali em baixo perto da igreja. Era ali que as negras trabalhavam e dali elas tinham que levar a comida fervendo na cabeça, lá para roça, se não chegasse elas apanhavam. Mas, isso que estou falando era do tempo bem antigo que a mãe [Zumira] falou para você que antigamente aqui marcavam as pessoas. É isso, era daquele tempo que marcavam as pessoas. A mãe tinha guardado um dos ferros deste de marcar, não sei se ainda tem, mas ela tinha o ferro que eles marcavam as pessoas, era no tempo dos escravos mesmo (Oracila Rosa)²⁴.

Alguns aspectos destes últimos depoimentos merecem algumas considerações. Notamos que para os atuais moradores do Porto Velho, as marcas da escravidão hoje são histórias reveladoras do que vem a ser o tempo de seus antepassados.

É comum na narrativa dos membros deste grupo a existência de um lugar onde ficavam as famílias de escravos, “o criame de escravos”, local onde “era pra criar as famílias pra ser escravos do José da Silva. E hoje, ainda tem até a marca dele lá”. Estes cativos foram marcados a ferro e fogo, literalmente, “o ferro que eles marcavam as pessoas, era no tempo dos escravos mesmo”. Em casos de resistência por meio de desobediência e tentativa de fuga era motivo de serem surrados até a morte, pois “os mais velhos contavam que aqui morreu muita gente na Ribeira, por causa que era as pessoas que desobedecia o patrão”. No imaginário destas famílias, o tempo de seus antepassados era um tempo do trabalho cativo em troca da sobrevivência “contava pra nós que as pessoas trabalhavam só a troco de comida”²⁵.

A figura do tropeiro, que conduzia animais soltos ou mercadorias em lombos de animais arriados, deixou como marca também as estradas de tropas, e teve um papel considerável na composição do modo de vida desse grupo:

²⁴ Entrevista concedida à autora em 14 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

²⁵ Discutiremos um pouco mais sobre a ideia de *cativo* para esta comunidade no capítulo 2.

Lá nós plantávamos roça, plantava milho, feijão, arrozal tinha, canavial bom que fazia até dez cargueiros de rapadura, assim tudo para o momento da tropa chegar. Por que naquele tempo chegava tropa para carregar daqui para Itaoca e Apiáí, era estrada de tropa, só estrada de tropa ou caminho. Era só na estradinha de tropa que nós fazia isso, desde criancinha eu ajudando o pai fazer aquela rapadurada para vender, como se diz, o passado da gente era aquilo para depois ter que comprar o sal, roupa, estas coisas e calçado para pôr no pé (Esperidião dos Santos, 78 anos)²⁶.

Como percebemos até os dias atuais são utilizados os caminhos em direção ao sertão²⁷, muitos destes foram de antigas tropas carregadas de mercadorias e animais rumo a cidades próximas. Ao que tudo indica, o comércio de excedentes carregado por tropas de muares deve ter perdurado até boa parte do início do século XX.

A ocupação histórica do território do bairro Porto Velho é marcada pela mobilidade de seus habitantes. Os deslocamentos consistiam, principalmente, por questões econômicas. Contudo, a estratégia do grupo era permanecer morando próximo ao local onde seus pais e avós nasceram e foram enterrados.

Durante o século XIX e meados do XX, os homens desses dois agrupamentos de escravos forros apesar de morarem no Córrego dos Monos e na Dourada tinham que trabalhar fora da área onde moravam, pois com o aumento das famílias as terras tornavam-se insuficientes para todos plantarem. Dessa forma, eles chegavam a ficar 20 dias fora de casa trabalhando com tropas ou como jornaleiros para fazendeiros de Porto Velho, juntamente com parentes que já residiam no lugar. Segundo Carril (1995), na Paróquia de Santo Antonio de Apihay, em 1811, dos 864 habitantes 230 eram jornaleiros. A maior parte desses jornaleiros era composta por escravos forros que encontraram nessa atividade um meio de sobrevivência dentro da estrutura econômica escravista na qual viviam (ITESP, 2003, p. 34).

O trabalho como jornaleiro era considerado um trabalho livre. Os que exerciam esta função eram diaristas, pessoas que ganhavam o salário por jornada de trabalho. Era uma prática de ‘trabalho livre’, isto é, não escravo, contudo, dentro de uma ordem escravocrata. No entanto, ainda existiam aqueles que faziam parte dos agregados nas fazendas das localidades de Porto Velho/Dourada. Esse processo se intensifica a partir de 1850 em decorrência da promulgação da primeira Lei de Terras no Brasil, devido a passagem dessas terras para as mãos de fazendeiros, enquanto os negros alforriados não possuíam condições de acesso a elas. Temos, portanto, ex-escravos livres por alforria, mas cativos nas fazendas vivendo como agregados (ITESP, 2003).

²⁶ Entrevista concedida à autora em 12 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

²⁷ Este termo será aprofundado e teorizado no capítulo 3.

Esse grupo negro encerra uma experiência particular de resistência e de luta dentro do regime escravista (ITESP, 2003), ao constituir um espaço de grupos familiares cativos, inerente ao latifúndio escravagista. Ao findar este período, logo originou-se um bairro rural negro, permeado por pequenos sítios, em busca da manutenção e continuidade do seu modo de vida no território dos antepassados

Por volta de 1940 e 1950, surgem alguns fazendeiros na região e os camponeses da localidade de Porto Velho passam a trabalhar para estes. Esta situação modifica a realidade deste grupo negro, acirrando um conflito fundiário. Contudo, a discussão sobre este assunto será exposta noutro momento.

1.6 Conflitos por terra

Na interpretação dos conflitos agrários e da luta pela terra entre as populações subalternas no país, em particular entre os remanescentes de quilombos, torna-se essencial reunir as abordagens teóricas sobre o campesinato, suas lutas e seus conflitos.

Os conflitos por terra no Brasil são a marca central da questão política no campo. Diversos autores das ciências humanas assinalaram em seus estudos sobre os conflitos por terra e as lutas camponesas, que estes se configuram como uma realidade de nosso país. Dentre estes estudos encontramos os trabalhos de José de Souza Martins (1980, 1986), Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2002, 2007), Manoel Correia de Andrade (1986), Maria Regina Toledo Sader (1990), para citar algumas pesquisas importantes que revelam este aspecto do campo brasileiro.

As lutas das comunidades remanescentes de quilombos – particularmente, a da comunidade quilombola Porto Velho – não fogem deste contexto de conflitos por terras em que os camponeses, que são os principais atingidos, ao mesmo tempo em que são os que mais resistem à contraditória realidade do campo brasileiro.

Entendemos que a questão política no campo no Brasil gira em torno da propriedade da terra. Martins aponta, no livro *Expropriação e Violência: a questão política no campo*, para a situação de inúmeros lavradores/camponeses que contam exclusivamente com o trabalho familiar, que ocupam a terra sem garantia de direitos assegurados (posseiros), ou que usufruem de terra insuficiente para trabalhar com sua

família em condições dignas – como o caso de inúmeros pequenos camponeses proprietários no Nordeste, no Sudeste e no Sul (MARTINS, 1980, p. 11).

Os estudos feitos pela geografia agrária brasileira revelam as inquietações camponesas advindas da falta de terras para o trabalho e para o sustento das famílias, além da expropriação e espoliação de seus territórios. Oliveira (2007) confirma que os conflitos sociais no Brasil, particularmente no campo, possuem uma marca ímpar: a violência. Tais conflitos sociais não são uma exclusividade apenas do século XX e XXI, mas revelam as marcas constantes ao longo do desenvolvimento e do processo de ocupação territorial do país.

Os diversos povos ameríndios foram os primeiros a se depararem com o processo de conflitos e de violência, ao enfrentarem “a sanha de terra dos colonizadores que aqui chegaram”. Os indígenas brasileiros testemunharam um verdadeiro genocídio histórico, marca de diversos massacres no campo. Temos, assim, que o território brasileiro foi produto da conquista e destruição do território dos povos indígenas; o “espaço e tempo do universo cultural índio foram sendo moldados ao espaço e tempo do capital”. Aí estava o início da primeira luta entre desiguais; de um lado, “o capital em processo de expansão, desenvolvimento, em busca de acumulação, ainda que primitiva”, de outro, os povos nativos “em busca da manutenção do seu espaço de vida no território invadido” (OLIVEIRA, 2007, p. 11).

Simultaneamente à luta dos povos indígenas, como já abordamos anteriormente, vem o surgimento das lutas dos escravos negros – contra os senhores rentistas – e o tardio reconhecimento destes sujeitos sociais que, também, fazem parte da história do campo brasileiro (OLIVEIRA, 2007).

A marca dos conflitos sociais no país, em especial no meio rural, segundo Oliveira, é gerada pelo capital. E mesmo diante deste quadro conflitivo no campo é notável a incessante luta camponesa, em duas frentes: “uma para entrar na terra, para se tornarem camponeses proprietários e em outra frente, lutam para permanecerem, na terra, como produtores de alimentos fundamentais à sociedade brasileira” (OLIVEIRA, 2007, p. 135).

No livro *A Geografia das Lutas no Campo* (2002), Oliveira explica que o campo brasileiro é contraditório na sua essência, “é nessa contradição ou conjunto de contradições que se deve desenvolver a compreensão dessa realidade”. E recorda, ainda,

que neste momento de desenvolvimento do capitalismo contraditório e combinado, com sua reprodução ampliada, é que devem ser entendidos os movimentos atuais no campo brasileiro.

Larissa Mies Bombardi (2004) revela em seus estudos a recorrente luta e resistência destes camponeses em permanecer na terra apesar de todas as desigualdades e contradições que o capitalismo estabelece no país, particularmente no campo.

Inegavelmente há uma tendência no capitalismo em despojar as pessoas de suas terras e/ou meios de produção. Entretanto, contraditoriamente, há também a necessidade de reprodução destas relações não capitalistas. Portanto, o campesinato ao mesmo tempo em que é expulso, perdura. É a partir desta interpretação que o campesinato é compreendido como uma classe social do capitalismo, ou seja, não produz de forma capitalista, mas, no entanto, sua produção é necessária para a reprodução do mesmo (BOMBARDI, 2004, p. 56).

Compreender o campesinato brasileiro na contemporaneidade é discuti-lo como classe social e como conceito-chave para decifrar as contradições dos processos sociais e políticos produzidos no campo (OLIVEIRA, 2002; MARQUES, 2008; MOURA, 1986; BOMBARDI, 2004; 2006).

O campo brasileiro, com sua marca de extrema desigualdade social e permeado pela presença do latifúndio e de empresas capitalistas na centralidade das decisões do poder político e econômico do país, produz a necessidade de defender a atualidade do campesinato e de sua conceituação, “cuja densidade histórica nos remete a um passado de lutas no campo e ao futuro como possibilidade” (MARQUES, 2008, p. 58-59).

O campesinato brasileiro possui suas especificidades, tão logo, este “é criado no seio de uma sociedade situada na periferia do capitalismo e à margem do latifúndio escravagista” (MARQUES, 2008, p. 60). Este adquire lugar de destaque nas ciências sociais brasileiras e evidencia-se no âmbito nacional, principalmente a partir dos anos de 1950, em decorrência da formação de uma identidade política deste segmento e no momento do auge das Ligas Camponesas (MARQUES, 2008).

Segundo Martins, entendemos que a utilização, na academia, da palavra *camponês* não designa apenas seu novo nome, mas, traduz o seu lugar social, “não apenas no espaço geográfico, no campo em contraposição à povoação ou a cidade, mas na estrutura da sociedade” constitui-se, portanto, uma “designação de um destino histórico” (MARTINS, 1990, p. 22-23).

Para endossar os estudos que tratam de conflitos por terra e a resistência camponesa, nos deparamos com o trabalho da Comissão Pastoral da Terra (CPT)²⁸. A CPT passou a se defrontar com os conflitos no campo e o grave problema gerado pela violência contra os camponeses desde o final dos anos 1970. Já em 1985, passaram a registrar sistematicamente os dados da luta pela terra, da resistência na terra, da defesa e conquista dos direitos e, atualmente, registros dos conflitos pela água que começaram a ser publicados anualmente (CPT, 2011, p. 09).

Oliveira em *Os posseiros voltam a assumir o protagonismo da luta camponesa pela terra no Brasil*, texto publicado no caderno da CPT de 2011, atualiza o debate da luta pela terra dos posseiros, dos sem-terra e pequenos proprietários, além da luta pelo direito ao território indígena e quilombola e os desdobramentos destes conflitos. A base de dados deste estudo mostra a inflexão crescente de conflitos envolvendo os posseiros e revela também o crescimento da luta dos quilombolas e indígenas pelo reconhecimento e demarcação de seus territórios. Assim, as lutas dos sujeitos sociais no campo brasileiro tendem a ganhar novos contornos e revelam cada vez mais a sua complexidade.

Os conflitos envolvendo os posseiros, quilombolas, indígenas, dentre outros camponeses, cada vez mais explorados no seu trabalho, expulsos e expropriados de suas terras e sujeitados ao capital em nossa sociedade urbano-industrial, promove o aumento da atuação dos movimentos sociais no campo.

Como abordado, a exploração e expropriação que acomete os sujeitos sociais do campo possuem muitas mediações, dentre estas, podemos citar o papel das leis oficiais que entram em contradição com o direito costumeiro. No campo, as leis regulam e criam conflitos no território das populações camponesas em todo o país, assunto bastante discutido por Moura (1986) que destaca:

A força da lei está no cerne de constantes conflitos entre o campesinato e as classes ou sistema que o subordina de alguma forma, seja pela convivência conflitiva de antigos códigos costumeiros que regulam a existência camponesa na família, no trabalho e na terra e que ficam em aberta contradição com os códigos nacionais, seja pela constante procura de novas saídas para pressões sofridas pela vigência de leis do Estado ou de concepções divergentes do que seja o direito e a justiça (MOURA, 1986, p. 33).

²⁸ A Comissão Pastoral da Terra (CPT) é uma ação pastoral da Igreja Católica, tem sua raiz e fonte no Evangelho. Assumiu a tarefa de registrar e denunciar os conflitos de terra e da água e a violência contra os trabalhadores do campo e seus direitos, criando o setor de Documentação (CPT, 2011, p. 09).

Todavia, o que observamos é uma incessante luta camponesa que se expressa, principalmente quando se nega o acesso a terra. Posto que a terra é um meio essencial para o campesinato, para manutenção do trabalho e do modo de vida. Enveredar-se pela discussão sobre os conflitos e a luta pela terra no campo brasileiro se faz necessária, para a compreensão dos desafios impostos a comunidade quilombola Porto Velho.

1.7 A incessante luta camponesa.

Cabe ressaltar aqui, desde a discussão preliminarmente delineada sobre os conflitos e a luta pela terra no campo brasileiro à questão do acesso à terra pelos camponeses, o trabalho familiar e seu modo de vida. Este quadro permitirá avançar, particularmente, no entendimento do que vem a ser atualmente a problemática em relação aos remanescentes de quilombos.

Compreendemos o modo de vida como um conjunto de práticas cotidianas desenvolvidas por um determinado grupo social e decorrentes de sua história, da posição que ocupa na sociedade urbano-industrial e da forma específica assegurada por sua reprodução social, o que corresponde à forma de um determinado grupo manifestar sua vida (MARQUES, 1994).

No campesinato este modo de vida tradicional possui uma diversidade de formas; contudo, isto não significa que este seja imutável, já que a tradição está constantemente sendo recriada. O grau de contato com outras realidades sociais pode implicar em diferentes contribuições para variação do modo de vida, do mesmo modo que as diferenças marcantes entre as regiões brasileiras e suas condições socioeconômicas podem influenciar nas variações (MARQUES, 1994, p. 04).

O modo de vida é intrínseco ao saber camponês, assim, segundo Ellen F. Woortmann (2004, p. 133), “o saber camponês possui toda uma forma de percepção da relação entre o homem e a natureza que expressa não apenas relações técnicas, mas também princípios morais”. Para Woortmann, a percepção moral da relação com a terra e entre os homens trata-se de um *ethos* camponês ligado ao que ela denomina de “triângulo Deus, homem, terra”, isto é, há uma relação de reciprocidade nessa tríade.

Acerca do trabalho na terra pelo camponês, o casal Woortmann assinala que:

[...] ao trabalhar a terra, o camponês realiza outro trabalho: o da ideologia, que, juntamente com a produção de alimentos, produz categorias sociais, pois o processo de trabalho, além de ser um encadeamento de ações técnicas, é também um encadeamento de ações simbólicas, ou seja, um processo ritual. Além de produzir cultivos, o trabalho produz cultura (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 15).

Os diversos significados que são gestados na luta pela terra podem ser explicitados pela forma de acesso à terra. Os conflitos no campo, dos quais os camponeses são vítimas, são exemplos das desigualdades do acesso à terra, gerados pela combinação do rápido processo de concentração da propriedade da terra, de crescente subjugação direta e indireta da produção agrícola pelo capital e de intensa expulsão de trabalhadores da terra (MARTINS, 1980). Assim temos que:

As grandes inquietações no campo, os conflitos cada vez mais numerosos são determinadas pelo processo de *expropriação* da terra. A *exploração* do trabalho é um problema que aparece num segundo plano, muitas vezes embutida na propriedade e por ela escamoteada. Aí, nos confrontos entre as classes sociais, surge intensa e primeiramente o problema da exploração do trabalhador pelo capital, pelo patrão (MARTINS, 1980, p. 12 – grifos no original).

Como salienta Martins, não é possível encarar expropriação e exploração como dois momentos históricos que se sucedem. No caso da nossa sociedade, são processos que estão ocorrendo simultaneamente, articulados pelo mesmo agente, que é o capital (MARTINS, 1980). E ainda destaca:

As lutas dos lavradores do campo repõem continuamente como projeto e tarefa política a restauração da autonomia do camponês, a sua independência. [...] O lavrador já está, de uma forma ou de outra, preso nas malhas, nas contradições do capital. [...] Ele conhece o nome do seu opressor, que é o capital e a propriedade capitalista, mas seus olhos estão velados pela autonomia do trabalho, pela sua solidão. A exploração que o alcança não é direta, tem muitas mediações, por isso cria também a ilusão da liberdade em que já é profundamente escravo. Essa ilusão, porém, é a nesga de luz que lhe permite ver o corpo do adversário, embora não lhe mostre o caminho que está além deste, que permitirá superá-lo (MARTINS, 1980, p. 19-20).

Neusa Maria Mendes Gusmão (1990, p. 07), aponta que o acesso a terra é um elemento que escapa às categorias formais de propriedade, isto é, na maioria dos casos, “é o próprio grupo que determina, por meio do direito costumeiro (de regras ditadas pelo costume que orientam todos os planos da vida social), as formas de acesso a este bem fundamental, a terra, suas formas de organização do trabalho” e, como bem explicita Margarida Maria Moura (1988, p. 20), a dimensão simbólica das relações sociais.

A terra é do trabalho e não da exploração. O sentido que o camponês dá a terra é da apropriação (fundada no uso), e não a propriedade (fundada no título jurídico), mesmo que aquela ainda pudesse ser privada. O uso da terra se dava pelo trabalho e não pela compra (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 151).

Carlos Rodrigues Brandão, em *A partilha da vida*, pesquisa realizada na região do Alto Paraíba, ressalta como se deu o acesso à terra pelas famílias camponesas desta região.

Fáceis no passado os acessos à posse, ou pelo menos ao uso sem taxas da terra, ambos tornaram-se difíceis durante os anos em que as grandes fazendas surgem, ampliam-se e invadem de trabalho escravo a região. As condições de acesso camponês ao chão de trabalho retornam quando após a decadência da economia cafeeira e dos altos lucros obtidos com a venda de excedentes alimentares a fazendas do Vale [...]. Por razões de venda ou de herança, fazendas multiplicam-se em sítios e entre umas e outros as estradas e bairros rurais de novo repovoam-se de famílias de sitiantes, camaradas, meeiros e arrendatários (BRANDÃO, 1995, p. 50).

Brandão, neste trecho anterior, aborda como as mudanças no território recriam as formas de acesso à terra por esses sujeitos sociais, contudo, independente das particularidades de cada região; o que se observa é que a terra continua a ser essencial à sobrevivência dos grupos camponeses.

Apresentar até aqui o debate sobre a forma de apropriação da terra pelo camponês, possibilita compreender os contornos que fundamentam a pesquisa. Contudo, ainda é necessário problematizar sobre os povos negros no campo.

1.8 Campesinato negro

No entendimento do que são as formas de apropriação da terra pelo camponês e as lutas empreendidas por estes sujeitos sociais para permanecer no território, faz-se necessário compreender a noção de campesinato negro.

Gusmão (1990) avalia que a realidade campesina no país se revela por uma multiplicidade de formas engendradas historicamente em termos de terra e trabalho. Para a autora, assim como outras análises já abordadas neste trabalho, o fato do Brasil possuir uma estrutura fundiária multifacetada, diversas formas de existência de sujeitos sociais no campo, exige-se um “esforço concentrado de análise para compreender a presença e persistência”, no tempo e no espaço, “das formas de apropriação, do uso da terra e do

trabalho que colidem com a forma jurídica constituída e vigente” (GUSMÃO, 1990, p. 02).

Carlos Walter Porto-Gonçalves (2004, p. 242) destaca que atualmente no mundo, apesar de uma temporalidade ditada pelo capital, estamos diante de “tensões que envolvem, além das temporalidades naturais, outras temporalidades *inscritas e escritas* pelos diferentes povos e suas culturas”. Assim, estamos diante de “diferentes matrizes de racionalidade que produziram múltiplos conhecimentos acerca dos complexos naturais, que constituem patrimônio da humanidade como um todo”. Neste contexto de outras matrizes de racionalidade, a questão jurídica se torna, nos tempos atuais, “objeto de um intenso debate por todo lado, até porque se trata de estabelecer a norma legal em aberto conflito de interesses cuja novidade, hoje, é a presença de novos protagonistas que antes estavam de fora da luta política” (PORTO-GONÇALVES, 2004, p. 241-242).

Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989; 1997; 1999) e Neusa Maria Mendes Gusmão (1990; 1991), ao tratarem da diversidade de formas existentes no campo, circunscrevem seus estudos ao que denominam de sistemas de usufruto da terra, particularmente, ao sistema de *posse comunal* ou *sistema de uso comum*.

A posse comunal fundamenta-se, conforme estes autores supracitados, nos movimentos próprios do capitalismo, pois esta é produto de incompatibilidades e tensões peculiares ao seu desenvolvimento. Conforme Almeida (2006, p. 107), os sistemas de uso comum representam:

Uma multiplicidade de soluções engendradas historicamente por diferentes segmentos camponeses para assegurar o acesso à terra, notadamente em situações de conflito aberto. Para tanto foram sendo erigidas normas de caráter consensual e consoantes crenças mágicas e religiosas, mecanismos rituais e reciprocidades econômicas positivas. A sua aceitação como legítimas não pressupõe qualquer tipo de imposição. Não constituem, portanto, resultado de injunções pelo uso da força, da persuasão política, religiosa ou do saber. Tampouco constituem em projetos elaborados *para camponeses*, fora de seus marcos políticos e sociais intrínsecos, ou *com camponeses*, a partir de experiências de mobilização apoiadas por organizações formais. (Grifos no original)

No Brasil existem muitas formas de posse comunal, como aponta os estudos de Almeida (1989; 1999; 2006), assim temos: as terras de índio, terras de irmandade, as terras de preto, terras de santo, dentre outras.

No entendimento de formas outras de apropriação e uso da terra e do trabalho, nos deparamos com a discussão sobre os quilombos na atualidade. E na pesquisa podemos mencionar que o sistema de usufruto da terra, derivada da posse comunal que merece destaque, em particular, são as chamadas *terras de preto*. Gusmão em sua pesquisa sobre os povos negros no meio rural revela:

O breve retrospecto sobre a realidade dos grupos rurais negros aponta para o fato da questão política que envolve a propriedade da terra. De modo geral, o conflito no campo corresponde ao confronto entre a propriedade capitalista da terra e os regimes alternativos que nascem da crise do sistema (GUSMÃO, 1991, p. 29).

Entende-se por *terras de preto* os domínios doados, entregues ou adquiridos, a partir da desagregação das grandes propriedades no sistema escravista. Ou, então, resultam de terras conquistadas – os quilombos – e, ainda, as obtidas como pagamento de prestação de serviços ao Estado (ALMEIDA, 2006). Há, também, muitos casos de ocupação de terras devolutas em diferentes momentos da história nacional. A origem destas terras e a diversidade de seu conjunto não anulam o fato de possuírem todas elas uma mesma natureza histórica: a sociedade urbano-industrial (GUSMÃO, 1990).

Segundo Gusmão, a história oficial não deu a devida visibilidade à presença de um campesinato negro no meio rural.

A história oficial e a ideologia que lhe é própria não mostram a presença negra na terra, posto que foi assumida apenas enquanto força de trabalho escrava e depois livre. O que disto resulta são concepções enganosas e noções vagas, tanto a respeito do modo de vida rural, quanto ao negro de modo geral, perpassando o conhecimento – do senso comum à ciência – e possibilitando a invisibilidade da questão campesina e negra (GUSMÃO, 1990, p. 03).

O fato histórico que sintetiza a exclusão das comunidades negras em relação à propriedade da terra foi, entre outros, a Lei de Terras de 1850, que veio a substituir o direito à terra calcada na posse por um direito conquistado por meio dos registros paroquiais que comprovava a apropriação de um dado espaço. Tratava-se antes de um direito legítimo adquirido por meio da posse efetiva, baseado na ideia de direito costumeiro que norteia a relação do campesinato tradicional com a terra.

O campesinato que envolve grupos negros possui aspectos singulares (GUSMÃO, 1990) e estes aspectos se fazem presentes em seu modo de vida. A maioria destes grupos negros vivem em comunidades ou bairros rurais, que alguns autores vão denominar de bairros de pretos.

Entendemos aqui, na perspectiva desenvolvida por Antonio Candido (2010), que bairro rural congrega um determinado grupo rural de vizinhança, ou seja, um mínimo social que permite uma estrutura fundamental de sociabilidade – no caso estudado pelo autor uma *sociabilidade caipira* –, com a conformação de um grupo de famílias vinculadas ao sentimento de localidade, possibilitando uma convivência que extrapola as relações somente presentes dentro da casa de moradia, seguindo para práticas de ajuda mútua, solidariedade e atividades lúdico-religiosas.

Para Queiroz (1973, p. 13), o “bairro apresenta as formas mais elementares de sociabilidade da vida rústica”. Também podemos designar o bairro rural como o local nominado onde se reconhece que se vive coletivamente a vida típica das pessoas e famílias do lugar. Local onde o trabalho com a terra faz o sítio, enquanto o trabalho entre as pessoas fez o bairro (BRANDÃO, 1995). O bairro rural é constituído de uma unidade territorial, configurando “um espelho da relação estabelecida entre as diferentes unidades camponesas (sítios) e, ao mesmo tempo, está refletido em cada uma destas unidades” (BOMBARDI, 2004, p. 36).

No entanto, os nomes que designam os bairros que atualmente são comunidades de quilombos no Vale do Ribeira, são localidades específicas, povoadas e relativamente próximas entre si, cujos camponeses se reconhecem como vizinhos, parentes e compadres, uma vez que essas localidades passam a contar com a presença humana efetiva. Estes são nomeados por vários critérios, dentre estes: acidente geográfico, rio, origem do habitante fundador (GIACOMINI, 2010).

Rose Lene Bertaco Giacomini (2010) fez algumas ponderações em sua tese sobre a terminologia de bairro rural, especificamente no Vale do Ribeira, na qual estaria mais próxima a uma instância formada pela teia de “relações sociais que compõem o conjunto da vida social das comunidades”. E ainda afirma:

O termo “bairro”, desse modo, é aplicado ao conjunto dos participantes da teia de relações sociais que se estende por várias localidades, cujos membros exploram os recursos naturais em uma determinada extensão territorial contínua (ou quase contínua), e que os limites internos são aqueles consensualmente estabelecidos a partir da tradição de ocupação do espaço físico, normalmente acidentes geográficos significativos como riachos e suas barras no rio Ribeira do Iguape ou em ribeirões maiores (GIACOMINI, 2010, p.108).

Com base nas entrevistas coletadas em trabalho de campo conferimos que os camponeses do bairro rural Porto Velho se autodenominam sitiantes, ou seja, moradores

do sítio, ou que nasceram em um determinado sítio (Anta Gorda, Inveja, Três Águas, Córrego do Mono, Recreio, só para citar alguns nomes) dentro da unidade territorial hoje reconhecida como território quilombola, mas que atualmente vivem no bairro Porto Velho. Para Klass Woortmann “é-se *sitiante* por se ter construído o sítio, espaço por excelência da família, através do trabalho, ou por tê-lo herdado de um pai para transmiti-lo no futuro a outro pai” (WOORTMANN, 1990, p. 29).

Temos, portanto, que os “sítios”, são *locus* do direito de uso destes camponeses. Como assegura Paoliello (1999, p. 431), na região do Vale Ribeira o seu contexto possessório impingiu uma configuração peculiar aos sítios e bairros, principalmente em virtude “da terra aberta ao apossamento”, de tal modo que, “se constituíram como conjuntos de direitos cujas áreas complementares são áreas de expansão dos sítios e dos bairros”. A autora assegura:

O bairro não subordina os sítios, antes se funda, permanece, e se reproduz na forma de outro bairro, por meio deles. Não é por acaso que suas divisas fluidas, tanto quanto as dos sítios, marcam-se privilegiadamente pelos divisores de águas, marcos “naturais” de descontinuidades: na direção para onde correm rios e córregos, ali se situam, respectivamente, bairro e sítios, separando-se bairros vizinhos em geral pelos espigões, que tendem a permanecer sempre como o “sertão”, a área onde se vai caçar, ou extrair madeira, ou onde se prefere não morar (PAOLIELLO, 1999, p. 431).

Os núcleos familiares compostos por essas populações que se estabelecem em seus sítios também formam a vizinhança ou bairro rural que, no limite, os núcleos de moradia são considerados pertencentes à mesma comunidade²⁹.

Apesar do reconhecimento do termo bairro rural para designar o lugar onde se encontram essas populações camponesas do campo e, assim, compreendê-lo como aspecto coerente para a pesquisa, o termo comunidade será utilizado com certa frequência, pois opera localmente, como verificado em entrevistas coletadas em campo. Retomaremos esta discussão em momento oportuno quando tratarei sobre a formação da associação de moradores do bairro Porto Velho.

Os grupos negros, no meio rural, são constituídos enquanto camponeses “posseiros e, por vezes, pequenos proprietários”, que vivem em bairros rurais ou

²⁹ Comunidade é um termo que envolve um sentido sociológico e que se refere a “grupos de demografia variável, mas sempre modesta”. O interior dessa unidade social é passível de “grande variedade de subgrupos devido à pequena divisão de tarefas e relações dominantes entre seus membros”, as quais se caracterizam como “pessoais, diretas e afetivas” (QUEIROZ, 1976, p. 123-124).

comunidades, constroem “coletivamente a vida sob base geográfica, física e social, formadora de uma territorialidade negra”. Dentro dessa territorialidade elaboram-se “formas específicas de ser e existir” inerente ao camponês e negro (GUSMÃO, 1990, p. 06).

Os camponeses dos bairros rurais negros do Vale do Ribeira, em São Paulo, passaram a se organizar com o propósito de garantir seus direitos sobre as terras que ocupam, numa incessante luta contra a especulação fundiária, pressões e opressões de fazendeiros ou contra o remanejamento de seu território em função de grandes empreendimentos, como as controversas barragens do rio Ribeira de Iguape (Tijuco Alto, Batatal, Itaoca e Funil), ação de mineradoras, da silvicultura, da agricultura capitalista e o estabelecimento de Unidades de Conservação que trouxeram impactos sobre essas comunidades. (QUEIROZ, 2006; GUSMÃO, 1990; PAOLIELLO, 1999; CARRIL, 1995; GIACOMINI, 2010). Assim sendo, exigem o que lhes é de direito: a terra de trabalho³⁰.

A história negada do negro no tecido social (GUSMÃO, 1990), a tensão do sistema capitalista sobre territórios dos camponeses negros, hoje reconhecidos como quilombos, não deixam dúvidas sobre os desafios impostos a estes grupos.

Tais tensões sobre os grupos rurais negros contemporâneos têm o mesmo sentido que afeta todo e qualquer grupo camponês. No entanto, ao organizar sua vida e existência como camponês e negro para reproduzir a família para si, revela em sua tessitura uma particularidade resultante das condições de inserção no sistema produtivo como escravo, em seguida como trabalhador na roça familiar e de modo recente sujeitado ao *patrão* e associado a este, como trabalhador assalariado para o capital (GUSMÃO, 1991). É nesta conjunção que se define a posição que ocupam na estrutura social e ainda:

Das experiências vividas historicamente pelos diversos grupos emergem concepções e conteúdo específicos que orientam a luta. A forma de confrontar-se com o outro, seja ele uma empresa mineradora, o fazendeiro, empreendimento turístico, empresa privada, empreendimento público, ou outro qualquer, é então moldada pelo ‘tempo de agora’ – tempo de luta – mas encontra subsídios no ‘tempo de antes’, naquilo que foi e tem sido a vida coletiva, a vida no grupo. Cada confronto é, assim, um caso que exige esclarecer sua natureza e nela, a forma assumida pela transição. O que se pode dizer é que o ‘tempo de agora’ revela a natureza não circunscrita da terra. A terra não é apenas realidade física, uma ‘coisa’. A condição diversa e complexa da terra, ao colocar-se como um ‘ente vivo’ da vida coletiva, exige compreender aquilo que é, e o que representa no interior das

³⁰ O conceito *terra de trabalho* aqui é utilizado segundo a concepção de José de Souza Martins (1980).

comunidades rurais negras. A terra é um patrimônio comum das comunidades [...]. A territorialidade supõe identificação e defesa por parte do grupo: supõe a tradição histórica e cultural construída através dos tempos. As comunidades negras moldaram sua face no caráter das relações que historicamente estabeleceram com a terra; com a forma de produzir a vida material e simbólica (GUSMÃO, 1991, p. 30-31).

Martins (1990, p. 09) ressalta a importância dos movimentos e lutas populares ao considerá-los como o “fato político dos mais importantes na história brasileira por caminharem mais rápido que os partidos políticos”. E vai além ao destacar que:

Esse fato adquire o seu sentido na história de um campesinato brasileiro progressivamente insubmisso – primeiramente, contra a dominação pessoal de fazendeiros e “coronéis” depois; contra a expropriação territorial efetuada por grandes proprietários, grileiros e empresários; e já agora, também, contra a exploração econômica que se concretiza na ação da grande empresa capitalista, que subjuga o fruto do seu trabalho, e na política econômica do Estado, que cria e garante as condições dessa sujeição (MARTINS, 1990, p. 09-10).

O estudo sobre a comunidade Porto Velho permite compreender o quão dinâmico e singular pode ser o modo de vida destas populações negras no campo de acordo com o contexto histórico e geográfico no qual elas se inserem. Inicialmente, no Porto Velho, após o período escravista, a territorialidade, assim como em outras populações camponesas tradicionais, era pautada principalmente nas relações de parentesco, de vizinhança e do compadrio, ou melhor, num arranjo que se estabelecia em uma base não só material, mas também simbólica que, posteriormente, dará suporte para o sentimento de pertencimento e identidade ao território. São essas relações estabelecidas na comunidade que permitem o usufruto da terra e apropriação dos recursos naturais.

Esse modo de vida tradicional sofre transformações, muitas vezes por lógicas *outras* impostas aos camponeses. E nesta pesquisa, trataremos como as mudanças ocorridas no território da comunidade Porto Velho são gestadas no conflito que envolve o processo de expropriação e exploração de muitas famílias. Tais transformações passaram a ser um impedimento à maneira que o grupo vinha se reproduzindo e, no limite, como veremos, à sua própria reprodução.

Maria Regina C. de Toledo Sader, na tese *Espaço e Luta no Bico do Papagaio*, que abrange a região norte do país, destaca que antes mesmo de ser expropriado de suas terras, “o campesinato é expropriado dos frutos de seu trabalho, a partir de um sistema complexo de comercialização que o subordina a outras formas de produção capitalista” (SADER, 1986, p. 141).

Primeiramente, reconhecemos que existe uma luta no campo. Segundo Martins, temos o papel de traduzir o que vêm a ser as lutas do campo em termos de uma proposta política de transformação da sociedade (MARTINS, 1980, p. 25). No momento é preciso analisar como se dá a luta pela terra ou pelo território na atualidade, com outros desafios atribuídos à população camponesa, em que medida se transforma e se revela, particularmente nas questões quilombolas no Vale do Ribeira.

Portanto, voltaremos ao Vale do Ribeira, região de um sincretismo cultural, no entanto, marcada pela posse como forma predominante de acesso a terra, pela indefinição do seu quadro jurídico fundiário, e pela intervenção estatal mais recente no sentido de regularização deste quadro e da reforma agrária, dos acentuados processos de “grilagem” e dos recorrentes conflitos que os acompanham (PAOLIELLO, 1992; 1999; 2005). É sobre o aspecto da política fundiária no Vale do Ribeira que abordaremos o item a seguir.

1.9 A estratégia possessória no Vale do Ribeira

Ao tratarmos das comunidades camponesas tradicionais no Vale do Ribeira e a formação dos bairros rurais, particularmente sobre a origem do bairro rural de Porto Velho, no município de Iporanga, torna-se essencial discutirmos a forma de acesso à terra por essas populações na região.

Renata Medeiros Paoliello (1999), em sua tese *As tramas da Herança: Da reprodução camponesa às atualizações dos sentidos da transmissão da terra*, já destacara que a estratégia possessória na região do Vale do Ribeira era comum, como de hábito, que passou por um grau de enfraquecimento, na medida em que não se efetiva a presença do Estado, num primeiro momento da intervenção, isso no que se refere ao reconhecimento e à consolidação legal da posse.

Antes de abordarmos mais profundamente a discussão da estratégia possessória, vale recordar que a posse se encerra do ponto de vista legal, em decorrência da vigência da Lei de Terras³¹ no país.

³¹ A Lei de Terras decretada no Brasil, em 1850, proibia a aquisição de terras públicas através de qualquer outro meio que não fosse a compra. Com esta lei coloca-se um fim às formas tradicionais, costumeiras de aquisição de terras mediante posses e mediante doações da Coroa (COSTA, 1999). Em 1854, uma lei complementar (Lei nº 1318), impõe “a declaração das áreas de posse, geodesicamente delimitadas, aos

As transformações ocorridas no Brasil causadas pela lei de terras foram presididas pela economia de exportação e o latifúndio (MARTINS, 2010), ao subverter “a noção de posse da terra atrelada ao trabalho, atrelando-a ao dinheiro, tornando a terra mercadoria” (BOMBARDI, 2006, p. 95). Temos, neste período, um conjunto de situações que marcaram o país, assim, não é de se estranhar que no mesmo ano de 1850 surge a lei de abolição do tráfico negreiro. A ênfase na mercantilização da terra e do trabalho (PAOLIELLO, 1999) faz parte do processo de instauração, difusão e consolidação da modernização de uma sociedade nos moldes capitalistas.

A prática da posse no Vale³² funciona como uma saída para a recorrente falta de alternativas da população, particularmente no que diz respeito, por um lado, ao trabalho, por outro, à produção, principalmente agrícola. Esta região é marcadamente constituída por bairros e sítios que, em suas origens, foram formados por posse, em grande medida, não legalizada, “*Eles viviam com posse. Viviam trabalhando na agricultura, na subsistência, porque você planta e come e você vende pra comprar as coisas que você não produz. Basicamente eles viviam disso*”.³³

A ocorrência de posses na região é um dado significativo para o grande número de conflitos e intervenções institucionais e, particularmente, a emergência destes tem maior visibilidade nos anos de 1980. Para Paoliello, a insuficiência de terra, em grande medida, resulta na posse como forma de acesso à mesma, “ou se reclama direitos da mãe, ou se compra, ou ‘posseia’ em terra ‘sem dono’, ‘do governo’, no ‘mato bruto’ ou ‘sertão’, carregando parentes para reforçar a posse, e estabelecer a vizinhança, fundando novo bairro”. Devido a insuficiência de terra, a prática do apossamento de terras se repõe; isso se dá inclusive com o uso de uma área de plantio, comercial, geralmente distante do local de moradia, ou até mesmo se procura arrendar terra. “A terra, assim, é, ela própria, móvel, sendo o parentesco o principal instrumento de sua reposição” (PAOLIELLO, 2006, p. 62 – grifos da autora).

registros paroquiais, consolidando-se, assim, na legislação, a propriedade titular” (PAOLIELLO, 1999, p.265).

³² As áreas de posse na região do Vale do Ribeira, em grande medida, “se localizam em terras consideradas devolutas, ou no mínimo incertas quanto a esse aspecto, já que a região se caracteriza também pela indefinição do domínio, público ou privado, uma das vertentes de seu quadro fundiário potencialmente conflitivo” (PAOLIELLO, 1999, p. 34-35).

³³ Sézar Aparecido dos Santos, 27 anos. Na data da entrevista ele presidia a Associação dos remanescentes de quilombo do bairro Porto Velho. Entrevista concedida à autora em 14 jul.2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Ao passar dos anos, surge um outro componente que acirra os conflitos no Vale: a política ambientalista. Tal política, contribui na desvalorização da terra e cria impedimentos ao seu uso, principalmente se tratando das práticas que são acessíveis economicamente aos camponeses posseiros.

As atividades agrícolas próprias do universo social e cultural das populações tradicionais são severamente proibidas por leis ambientais e políticas preservacionistas que confinam boa parte das terras da região em Unidades de Conservação Ambiental (UCAs). As leis ambientais fragilizam e impõem restrições às práticas costumeiras das populações camponesas, ao impossibilitar a rotação de terras e o pousio, além de impedir a prática da derrubada da mata e a limpa do terreno, com a queimada, *coivara*³⁴, para introdução de cultivos.

A incidência de diferentes políticas governamentais no Vale do Ribeira, em particular desde os anos 1960, – a partir das transformações econômicas e sociais que intensificam o processo de industrialização e urbanização no Brasil –, contribuiu para as mudanças das formas organizativas locais, em especial nos contextos das populações camponesas tradicionais. A imposição de novas dinâmicas como a abertura de estradas de rodagem, expansão da rede de comunicação e de abastecimento, é decorrente de elevados “investimentos oficiais para lá canalizados depois que a região foi sacudida por um surto guerrilheiro liderado pelo capitão Lamarca” (QUEIROZ, 1997, p. 105-106).

Notadamente, a região do Vale do Ribeira passou por transformações na medida em que ocorre a inserção de projetos econômicos mais amplos e seus municípios integram-se às novas dimensões alcançadas pela economia nacional. Como evidencia Carril nesta passagem:

A partir da década de cinquenta, o aumento da demanda pelo palmito, as pesquisas sobre variadas realidades espaciais as potencialidades energéticas do Rio Ribeira de Iguape, a expansão da banana e a implantação do Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira – PETAR constituíram lógicas de utilização dos recursos naturais não comportadas pelas comunidades negras. Ao mesmo tempo, essas novas demandas foram justapostas sobre o território em que viviam secularmente esses grupos (CARRIL, 1995, p. 185).

³⁴ A prática da coivara é a utilização do fogo para queimar a vegetação que foi derrubada e preparar o solo para o plantio. A vegetação após ser derrubada é posta para secar, e logo, é queimada, as cinzas nutrem a terra e os seus componentes são rapidamente absorvidos pelo solo. Ao passo que os troncos são deixados para apodrecer lentamente nas roças. Após alguns anos, a terra é deixada para o pousio, com o objetivo de preservar trechos do território durante períodos de tempo necessários à recuperação e recomposição do ambiente (SAMPAIO; ANGELO-FURLAN, 1995).

Em relação ao médio e ao alto Ribeira, são grandes as polêmicas em torno da construção de hidrelétricas, que implicariam no fechamento de quatro barragens no curso do Ribeira: Itaoca, Funil e Batatal, projetadas pela Companhia Energética de São Paulo, e Tijuco Alto, da Companhia Brasileira de Alumínio, pertencente ao Grupo Votorantim (CARRIL, 1995; QUEIROZ, 1997; PAOLIELLO, 1992; 1999; GIACOMINI, 2010).

Esse modelo de desenvolvimento afetou profundamente a vida dos camponeses do Vale, desencadeando uma série de conflitos onde se concentram uma variedade de comunidades camponesas, dentre essas, as constituídas por grupos negros vivendo em bairros rurais negros ou bairros de pretos (CARRIL, 1995; GUSMÃO, 1990; QUEIROZ, 2006, 1997; PAOLIELLO, 1992; 1999; GIACOMINI, 2010) que, nas últimas décadas, numa estratégia para ter acesso legal à terra, e resistirem às *outras* demandas em seus territórios, atualmente reconheceram-se como comunidades remanescentes de quilombos no estado de São Paulo.

A proposta demanda desvendar as condições históricas que conduziram estes camponeses negros, hoje reconhecidos como remanescentes de quilombos, a sua atual condição, sua efetiva natureza e a razão da sua persistência ou reprodução enquanto camponeses-negros-quilombolas, mas também enquanto classe social. Somente pela descoberta do contexto que formou esta comunidade, sua visão de mundo e a consciência da luta pela terra e pelo direito ao território podemos desvelar os elementos subjacentes a esse processo, que o determinam e nele criam ou particularizam suas contradições, a partir da situação de uma identidade política e social que lhes são atribuídas, mas nem por isso, menos constitutivas dos anseios desta população negra no campo.

Depois de traçarmos como se gestaram/gestam os conflitos no Vale do Ribeira, debruçaremos a atenção, em especial, nos desafios da comunidade quilombola Porto Velho, num longo processo vivido em busca de sua reprodução, assim como sua resistência em permanecer no território hoje reconhecido como quilombola.

2. MEMÓRIAS DO TEMPO PASSADO: LUTA E RESISTÊNCIA DOS CAMPONESES DO BAIRRO PORTO VELHO

2.1 O conflito: A chegada de estranhos no bairro Porto Velho (1950-1980?)

Hoje eu ainda sonho com aquilo que passou e lembro que a terra foi furtada da gente pelos fazendeiros que chegaram

Esperidião dos Santos (quilombola da comunidade Porto Velho).

Ao final da década de 1940 pessoas estranhas ao convívio dos camponeses do bairro Porto Velho começaram a chegar ao território. Estes estranhos afirmavam possuir documentos que supostamente lhes dariam o direito às terras. No entanto, os antigos moradores do bairro não compreendiam se havia veracidade ou não nestes papéis, até pelo fato de não saberem ler, nem escrever.

Estes estranhos – os “fazendeiros” como são denominados pelos camponeses de Porto Velho – trataram logo de apossar-se das terras e passaram a firmar contrato verbal com o grupo, no qual poderiam continuar morando no lugar. O trato, caso aceitassem viver nas terras como agregados³⁵, era trabalhar no sistema de parceria, empregados *camaradas*³⁶, *meeiros* e *diaristas*. Em contrapartida, era necessária a divisão de parte da produção para os “donos das terras” e também trabalhar nas roças destes fazendeiros por alguns dias da semana como forma de pagamento pelo uso da terra.

No ano de 1950, Fazendeiro do Paraná³⁷ chega ao bairro Porto Velho. Este alega ser herdeiro das terras de seu bisavô José Pereira da Silva³⁸, e logo se intitulou proprietário

³⁵ Agregados são posseiros que recebem do fazendeiro permissão ou licença para ser *um morador de favor* (categoria que remete práticas sociais calcadas no favor e se combinam com categorias e práticas calcadas no contrato) (MOURA, 1988). Mediante um contrato estabelecido por acordo com o fazendeiro, os agregados passam a cultivar um pedaço de terra dentro da área da fazenda comprometendo parte daquilo que produzem. No entanto, esta prática também pode ser gerada por um fazendeiro que obtém, em seu nome, terras ocupadas por posseiros e convertendo-os “em moradores ou agregados, gerando a paradoxal prática do favor imposto” (MOURA, 1988, p. 18-19). Essa última prática é a que melhor caracteriza a situação vivida, até poucos anos atrás, pelos camponeses na área de estudo.

³⁶ *Camarada* é o camponês que eventualmente, devido à falta de terras para o trabalho e sustento familiar necessita vender sua própria força de trabalho. **Camaradas** são também “lavradores **meeiros**, pelo menos em nível de subsistência familiar” (BRANDÃO, 1995, p. 12 – grifos do autor).

³⁷ O nome Fazendeiro de Paraná foi utilizado em substituição ao nome original, ao longo de todo o texto, por existirem, ainda, questões jurídicas pendentes e que podem interferir no processo de titulação das terras reivindicadas pela população quilombola. Desta forma, preservamos nossos interlocutores.

³⁸ Segundo pesquisas realizadas pela antropóloga Patrícia Scalli dos Santos no RTC/Porto Velho ITESP (2003), o Fazendeiro do Paraná, neto de José Pereira da Silva, afirmava ser herdeiro das terras localizadas no território hoje reconhecido como pertencente a comunidade quilombo Porto Velho. Ao que parece, durante o processo de titulação realizado pela PPI (Procuradoria do Patrimônio Imobiliário), no ano de 1969, José Pereira da Silva figurava como sendo o dono do imóvel Porto dos Apertados de Apiaí. Entretanto, a localização desse imóvel não consta no mapa da área titulada pela PPI. Segundo os dados do mapa existe uma grande área particular e dentro dela vários proprietários. Na realização de pesquisas cartoriais algumas informações obtidas sobre a situação dominial dessa área vêm corroborar para o entendimento que a área, embora particular, não foi registrada em cartórios da região. Ou seja, pairam dúvidas quanto a sua situação dominial. O que se tem de informação no Arquivo do Estado de São Paulo com registros de terras datados de 1855, mostram que José Pereira da Silva morador da Freguesia de

de uma grande extensão de terras no território da comunidade, mesmo não detendo o documento do domínio. O processo após sua entrada foi o mesmo já vivenciado por este grupo camponês com outros terceiros, ao convidá-los a viver nas terras como agregados e trabalharem como camaradas.

Américo Gonçalves (Figura 1), em sua entrevista conta as histórias dos antigos moradores sobre a chegada deste fazendeiro no bairro:

Em 1950 que eles [os antigos moradores] falavam que ele tinha chegado. [...] contava também que o Fazendeiro veio lá de Tunas no Paraná. Tanto é que quando ele chegou aqui, já existia o tal do Zé da Silva [José Pereira da Silva]. Daí esse homem morreu. E ficou as pessoas que foi ficando nas terras, usando as terras dele. E também dizia que as pessoas foram comprando as terras dele. Segundo que os nossos mais velhos falavam que antigamente comprava a posse por um par de botina. Então, depois ele [Fazendeiro do Paraná] acabou tomando conta de tudo por aqui. E as famílias nossas ficaram sem nada, sem-terra. Também porque nossos mais velhos não sabiam de nada [...]. O cara tomava conta e mandava em tudo aí. E as famílias nossas ficaram sem nada. Ele tinha poder, tinha dinheiro e todo mundo obedecia ele. E nós acabamos sendo usados tudo por ele (Américo Gonçalves)³⁹.

O depoimento acima revela a facilidade de *gente de fora* do lugar em adquirir terras na região. Segundo nosso entrevistado, isto era possível pelo pouco conhecimento e instrução desses camponeses frente à situação, sendo comum cair em golpes tramados por alguém que “*tinha poder*”, “*tinha dinheiro*” e, logo, o grupo se submetia às ordens de um desconhecido, ou seja, “*todo mundo obedecia*”.

As exigências dos *patrões* para com estes camponeses variavam de pessoa a pessoa. Porém, dentre as atividades eram destacadas: trabalho nas roças como meeiros; trabalho nas roças particulares dos fazendeiros; manutenção das estradas de terra e das cercas das áreas de pastagem; trabalho na antiga moenda de cana-de-açúcar (neste caso, produziam rapadura e melado para o Fazendeiro do Paraná; o trato com a criação de

Iporanga tinha um sítio denominado Tunas Grandes na região de Apiaí. A partir dos limites descritos nesse documento, a localização desse sítio não incide sobre a localidade de Porto Velho. Também é importante frisar que este fazendeiro é natural do município de Tunas no Estado do Paraná. E pesquisas em mapas antigos identificam que boa parte do atual estado do Paraná pertenceu ao estado de São Paulo durante século XIX e início do século XX. Possivelmente, essas terras pertenciam à região de Apiaí. No momento que o Fazendeiro do Paraná tomou ciência desta informação com dados de seu avô no processo de titulação, este saiu de Tunas no Paraná e logo se instalou na outra margem do rio Ribeira de Iguape no município de Iporanga/São Paulo (ITESP, 2003, p. 36-37).

³⁹ Entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

porcos etc. Todas estas atividades prestadas pelo grupo serviriam como parte do pagamento pelo uso e permanência nas terras.

Figura 1. Américo Gonçalves, 59 anos. Foto tirada após o mutirão realizado no sertão. Quilombo Porto Velho, Iporanga, SP, 18/04/2014. Autoria: Márcio de Jesus Lima.

Estabelecem a partir de então as novas regras que definem posições e prescrevem o *código* (BRANDÃO, 1995), ditados pelas práticas sociais da fazenda. Parafraseando Carlos Rodrigues Brandão (1995, p. 22), “a sujeição é o princípio de tal código”. Gestavam-se, contudo, as novas práticas impostas pelo domínio dos “proprietários do lugar” aos antigos moradores do bairro Porto Velho. Assim, entre estes não haveria contrato ou qualquer documento que comprovasse as relações de trabalho constituídas, muito menos as condições que levaram os camponeses, *donos do lugar*, a subordinarem-se a simples ocupantes consentidos.

Embora, nossa análise recaia sobre uma situação distinta da estudada por Brandão (1995), compreendemos que a descrição realizada por este autor demonstra que, mesmo em regiões e períodos históricos distintos, os camponeses brasileiros estavam/estão sujeitados às artimanhas executadas pelos *donos do poder*. Assim, torna-se comum encontrarmos no campo camponeses pobres que “oscilam entre o camarada agregado a

terras e ao poder de um ‘dono’ e o sitiante relativamente autônomo”. Homens comuns – na maioria, iletrados – ao mesmo tempo em que subordinam sua produção às alterações da economia regional de mercado ou de excedentes agropastoris, também são controlados por tipos de poder a quem submetiam/submetem, direta ou indiretamente, o trabalho familiar produtivo ou o trabalho pessoal. Estes lavradores sem a posse legítima da terra “quando não se mantêm por algum tempo invisíveis em ermos do sertão”, [...] “são os inúmeros *moradores* de fazendas, a quem durante anos foi dado o direito de ‘usar a terra’” (BRANDÃO, 1995, p. 22 – grifos do autor).

Quanto ao bairro Porto Velho, compreendemos que os camponeses passam a se sujeitar a uma *permissão de moradia*, em terras que seus ancestrais sempre ocuparam, sobrando a estes somente o direito de *uso da terra* em troca do trabalho empreendido para os “*proprietários das terras*”, ou seja, para os *patrões*.

Temos nesta conjuntura, a instauração do processo de cooptação das terras, somada à subordinação da força de trabalho destes camponeses pelos “fazendeiros (que se diziam proprietários das terras herdadas ou compradas) para institucionalizar a legitimidade de suas fazendas e incutir nos moradores a ideia de que eram agregados” (ITESP, 2003, p. 35-36).

Nota-se, neste caso, tanto quanto em outros existentes no campo brasileiro, que a facilidade em enganar e apoderar-se das terras desses camponeses-posseiros permitiu a execução da formação das fazendas com a utilização das relações de trabalho não capitalistas, já que poupa o fazendeiro-capitalista de investir em força de trabalho assalariada (OLIVEIRA, 1996).

A maneira como os camponeses foram facilmente envolvidos por um fazendeiro é assunto recorrente nos relatos de entrevistas como veremos no trecho a seguir.

Sézar: [...]. *Nessa época, o povo trazia o [Fazendeiro do Paraná] na mão, na palma da mão. Considerava ele um grande homem, porque chegou aí e deu terra para o pessoal trabalhar. Pensavam assim no começo, ele deu terra de graça! Depois foi mudando, normalmente é assim o sistema.*

Denise: *Como assim “deu terra de graça”? Vocês já não estavam aqui?*

Sézar: *Então, esse negócio de que ele deu terra eu não entendo. Eu não sei o porquê disso do pessoal sair falando “deu terra”. Eu acho que ele comprou esse terreno depois ele veio e deu terra para o pessoal*

trabalhar. Deu um trechinho para o pessoal trabalhar (Sézar Aparecido dos Santos, 27 anos)⁴⁰.

Segundo nosso entrevistado, a comunidade acreditou que Fazendeiro do Paraná pudesse ser realmente herdeiro das terras e como este “*deu terra para o pessoal trabalhar*”. Não era de se estranhar que naquele momento, o grupo – que necessitava e, ainda, necessita da terra para sua reprodução física e social – passasse a se colocar sob a tutela de um patrão, um “benfeitor”. Isto em troca de um espaço destinado a casa de moradia e o quintal para sua família e um pequeno pedaço de terras para a suas roças. Contudo, se subordinam a trabalhar como parceiros, camaradas meeiros (para plantar à terça ou à meia para o fazendeiro). Gestava-se, portanto, a nova condição desses camponeses, de ocupantes de fato para “moradores de favor” (MOURA, 1988), “moradores de condição” (ANDRADE, 1964), “moradores de fazenda”, “ocupantes consentidos” (BRANDÃO, 1995), ou simplesmente agregados.

Nota-se que, primeiramente, ocorre a apropriação privada da terra, isto é, a sujeição da renda da terra, enquanto, num segundo momento, ocorre a subjugação do trabalho nele praticado (OLIVEIRA, 1996, p. 13). Destes camponeses são extraídos a renda camponesa da terra (em trabalho), trabalho este que pode ser “gratuito ou barato” (MARTINS, 1995) em troca da terra em que plantam para sua subsistência.

Na região do Vale do Ribeira, principalmente a partir da década de 1960, ocorre inúmeros investimentos e isenções fiscais para projetos de desenvolvimento. Dentre estes a construção de rodovias ligando as capitais de São Paulo a Curitiba, além do aumento da compra de terras para pastagens, criação de Unidades de Conservação (UCs), etc. Processos esses que intensificam as disputas pelas terras de negros.

Em decorrência dos investimentos, impulsiona-se a especulação fundiária na região, conseqüentemente, as terras antes desvalorizadas, – como nos dizeres de uma moradora do bairro Porto Velho, “*na época a terra não tinha valor, daí compravam bem baratinho*” –, estas passaram a se valorizar exponencialmente, ou seja, acelera-se o processo de inserção destas terras como reserva de valor.

Em quase todo o Vale, inúmeros imóveis foram adquiridos por pessoas ou empresas que não eram do lugar; tal processo, além de inserir a agricultura capitalista,

⁴⁰ Ex-presidente da Associação, em entrevista concedida à autora em 14 de julho de 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

também impulsiona a industrialização na região, tema que foi discutido por Carril (1995) e Queiroz (2006).

Segundo Geraldo Müller, a especulação fundiária em todo Vale “mostra-se como mecanismo que permite incorporar terras sem aproveitá-las nem povoá-las, configurando a mais acabada manifestação de cunho primitivo do modo como as terras caem sob o domínio do acicate da lei do valor” (MÜLLER, 1980, p. 82).

A valorização das terras passa a atrair toda sorte de interesses para a região do Vale do Ribeira. Para Queiroz (2006, p. 59), os interesses econômicos foram instigados em decorrência da disponibilidade de grandes extensões de terras ainda inexploradas e que eram consideradas desocupadas, cujo aproveitamento surgia como próspero e vantajoso. Em grande medida, tratava-se de terras devolutas, ocupadas por uma pequena densidade populacional, legalmente desamparada ou, quando muito, terras exploradas por famílias portadoras de títulos de posse dos terrenos que se estabeleceram nas terras há muitos anos.

Por um lado, temos que este processo atinge as populações tradicionais da região, de modo a acelerar a expropriação desses sujeitos sociais, sentida, sobretudo, por “posseiros pobres, penalizados com a divisão sucessória do patrimônio, seja com a perda pura e simples da terra”. Por outro, ampliou-se “a área ocupada pelos ‘grandes posseiros’, ou melhor, ‘grileiros’” (QUEIROZ, 2006, p. 59).

Até mesmo na comunidade Porto Velho algumas famílias receberam títulos em algumas localidades próximas conhecidas como Córrego do Mono e Três Águas. A partir de informações extraídas no RTC da comunidade, além de depoimentos de alguns moradores, grande parte destas terras foram vendidas logo após a sua titulação.

Estes moradores do sertão, como eles mesmo denominam estas localidades, foram alienando os títulos de terras que ocupavam para um comerciante da região. O território foi parcelado, já que os que possuíam os títulos venderam este a um comprador, um terceiro, que chegou cheio de ideias de *progresso* e melhorias para as famílias que ali viviam. Este é um dos casos relatados onde um outro fazendeiro que chegou e acabou tomando as terras dos que viviam no sertão:

[...]. Quando o Fazendeiro de Santos⁴¹ chegou na região, ele chegou com uma promessa muito boa de melhoria para a situação das pessoas. Como era pessoas tradicionais que moraram a vida inteira ali, eles acreditaram que ele iria trazer muito progresso para região. Só que a intensão dele era totalmente outra. Ele usou toda sua esperteza e a inocência das pessoas causando um dano terrível. Até hoje estas pessoas sentem esta perda (Joaquim Rosa de Paula)⁴².

As vendas aconteciam por total desconhecimento das regras de um mercado de terras que começou a se instaurar na região, contudo, estas foram muitas vezes consentidas pelos moradores. Naquele tempo, como descrevem alguns entrevistados, era comum vender as terras sem nenhuma documentação, quando muito, assinavam-se papéis que nem sabiam a procedência. Sendo assim, parte do território foi entregue a terceiros por baixos preços e, em alguns casos, os pretensos compradores ameaçaram-nos com capangas armados (ITESP, 2003, p. 36).

A importância que passa a ser conferida a atos de venda de terra, abala por completo as concepções fundadas em regras costumeiras próprias do grupo. No trecho de entrevista a seguir, destaca-se um relato do momento em que uma das famílias da localidade perde as terras do sítio próximo ao córrego das Três Águas para um fazendeiro.

Sézar: Aqui nossa família tinha uns cem [100] alqueires de terra num lugar chamado Três Águas, e esse terreno nosso foi roubado. Como na época o pessoal não tinha informação. Daí vem um cara de fora e diz que comprou o terreno deles. Só que nisso de comprar, ele não pagou nada e expulsou todas as famílias de lá, com o papel assinado. Daí que começou tudo...o meu pai teve que sair de lá, meu avô teve que sair de lá, meus tios saíram de lá. A família toda que morava lá. Aí o fazendeiro veio e ameaçou matar meu pai e por pouco eles não acabaram brigando uma briga maior. Aí aconteceu deles saírem sem reclamar, porque o pessoal não tinha muito conhecimento. E como não tinha muito conhecimento, então, não tinha quem fala-se por eles. Como ele chegou falando que era dono das terras [...]. Por que naquela época era muito fácil acreditar nas pessoas. E quando o cara tem um argumento muito bom...

Denise: Mas, ele [fazendeiro] não mostrou nenhum documento comprovando que era dono das terras?

Sézar: Não mostrou documento. Porque na verdade documento na época não significava muita coisa. E também, nessa época, os mais velhos não sabiam ler. O pessoal falava que a palavra é o que valia. Hoje em dia, a palavra não vale nada e se não tiver nada registrado em cartório, nada por escrito, então, não tem validade. Por que

⁴¹ O nome Fazendeiro de Santos foi utilizado em substituição ao nome original, ao longo de todo o texto, por existirem, ainda, questões jurídicas pendentes e que podem interferir no processo de titulação das terras reivindicadas pela população quilombola. Desta forma, preservamos nossos interlocutores.

⁴² Entrevista concedida à autora em 12 de julho de 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

antigamente o pessoal gostava muito de falar um ditado popular, que dizia assim: é na base do fio do bigode. Então, o que valia era a palavra da pessoa, não era o documento. Era a palavra da pessoa. Eles acreditavam na palavra do homem e diziam que o homem não voltava atrás com a palavra. E nessa de acreditar que não se volta atrás com a palavra, o pessoal caía em muitos golpes. Até por que o pessoal vendia as coisas sem nenhum papel que consta que tinha vendido e depois o cara vai reclamar para quem? Se não tem como comprovar nada... (Sézar Aparecido dos Santos)⁴³.

Do fato da expulsão das famílias narrado acima por Sézar (Figura 2), temos a informação que este ocorreu por volta dos anos 1980.

Figura 2. Sézar Aparecido dos Santos, 27 anos. No memento da entrevista este era o presidente da Associação de moradores do bairro quilombo Porto Velho. 18/04/2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Na entrevista com o Sr. Esperidião dos Santos (Figura 3), este recorda-se com bastante pesar do tempo em que vivia no sítio Três Águas, das antigas habitações que existiram no lugar e de como se deu o processo de uma suposta venda do sítio, seguida da expulsão de sua família por um terceiro, Fazendeiro de Santos, originário da cidade de Santos. Este fazendeiro, que supostamente adquiriu um documento de compra e venda da área, se aproveitou desta família, que foi facilmente enganada, perdendo a posse das terras do sertão.

⁴³ Em entrevista concedida à autora em 14 de julho de 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Nós viemos para cá [Porto Velho] na época de 1980, mais ou menos. A casa lá [sítio Três Águas] a gente perdeu. Sabe que antigamente, as casas aqui eram assim, barreada com barro e coberta com sapé. Casa de material lá, isso nunca existiu. Só no finalzinho, quando o Fazendeiro de Santos arrancou o pessoal de lá. Daí já tinha casa que era coberta com telha, mas era uma, ou outra que tinha telha. E não era como essa de agora, era uma telha mais antiga. Mas, o meu pai, meus tios... toda gente vivia em casa de barro, assim, barreado e coberto de sapé. E foi na época que o Fazendeiro de Santos expulsou a gente. Nesse tempo, a gente estava começando a levar telha no lombo de burro para fazer as casinhas assim. E foi aí que ele [Fazendeiro de Santos] ofereceu dinheiro para eles [seus familiares], e nunca pagou nada. E depois, expulsou tudo eles (Esperidião dos Santos)⁴⁴.

Figura 3. Esperidião dos Santos, após mutirão realizado no quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 18/04/2014. Autoria: Márcio de Jesus Lima.

Situação muito próxima à vivida por estes camponeses do bairro de Porto Velho já foi descrita por outros pesquisadores. Maristela de Paula Andrade (1990) em sua tese sobre as *terras de índio* no maranhão, discute o parcelamento da terra destes camponeses transformando-se no que ela denominou de *terra de comprador*. Esta situação descrita pela autora demonstra como “o direito dominante passa a se impor sobre os camponeses

⁴⁴ Entrevistas concedidas à autora em 10 de julho de 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

não só pela fraude e, muitas vezes, pela força, mas também porque encontra eco em seus princípios éticos” (ANDRADE, 1990, p. 248).

Renato da Silva Queiroz (2006), em seus estudos sobre o barro rural de Ivaporunduva, também analisou o modo como essa comunidade negra no Vale do Ribeira atravessou o mesmo dilema:

Desse modo, mediante a compra de “direitos” de posse a preços irrisórios, da intimidação e do emprego sistemático da grilagem, era possível torna-se dono, rápida e quase que gratuitamente, de extensas propriedades. Ademais, a população já fixada poderia oferecer força de trabalho aos empreendimentos agropecuários que estavam sendo planejados e efetivamente implantados, subsidiados por incentivos fiscais, apoiados em financiamentos e em outros estímulos da ordem (QUEIROZ, 2006, p. 61).

À medida em que fazendeiros, grileiros, grandes proprietários ou simplesmente indivíduos poderosos, encampavam extensas áreas do território habitado por camponeses, conseqüentemente, diminuem o único meio de manutenção do modo de vida deste grupo negro, a terra.

O processo de expropriação e expulsão vivido por estas famílias camponesas, de modo algum, não eliminou o significado destas terras. A terra é concebida numa ordem moral, na qual o uso comum e o trabalho familiar a caracterizam, e lhe dão sentido, principalmente ao suprir as necessidades da reprodução material e cultural do grupo.

Simultaneamente ao momento que estes camponeses perdem o direito de donos das terras, ocorre a sujeição do trabalho familiar aos mandos e desmandos de um patrão. Neste contexto, inicia-se o processo que desencadeará o conflito e a resistência dos moradores do bairro Porto Velho.

2.2 “Eram tempos difíceis”⁴⁵

A reconstituição do tempo em que estes camponeses negros passam a ser explorados por fazendeiros se faz necessário neste momento da pesquisa. Uma análise da sujeição nas relações de trabalho que foram impostas pelos fazendeiros aos moradores do bairro Porto Velho e, em particular, os mandos e desmandos de um patrão, Fazendeiro do

⁴⁵ Frase retirada da entrevista com Oracina Rosa, em 08 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Paraná, poderá ser útil à compreensão da dimensão do conflito e da resistência camponesa.

Antes da entrada dos fazendeiros era possível ter um modo de vida que permitia uma maior sociabilidade entre os membros do bairro e uma autonomia na sua produção.

A vida aqui antes dele [Fazendeiro do Paraná] chegar eu não lembro... O povo antigo não era do meu tempo. Era o que os mais velhos contavam... e dizia que o povo antigo trabalhava unido, tudo trabalhava unido. Eles trabalhavam com o que ele queria e onde queria. Não tinha ninguém dominando eles, viviam a vida tranquila. Isso é que eles falava pra nós, que plantava e que tinham sua criação (Américo Gonçalves de Lima, 59 anos)⁴⁶.

Havia um *tempo de união*, como podemos inferir da fala do sr. Américo na entrevista acima, ao revelar que “*o povo antigo trabalhava unido*”. A sociabilidade do grupo estudado renovou-se com a autonomia do *saber fazer* camponês, uma vez que era possível plantar e colher o que quisessem, no lugar que quisessem, além de terem suas criações de animais. Podemos concluir que a união do grupo foi conquistada após o período de resistência à escravidão de seus antepassados, e marcada pela autonomia do modo de vida camponês.

A condição de autonomia camponesa está imbrincada na forma de organização do trabalho familiar e, em alguns casos, no trabalho comunitário e coletivo. Do mesmo modo, a autonomia se dá pelo acesso aos meios de produção; pela escolha do cultivo a ser implantado na terra; pelo próprio controle do *tempo* e sobretudo do *espaço*. Para isto, não havia a submissão ao domínio de um patrão, até porque “*não tinha isso de ninguém dominando eles*”. Entendemos que a possibilidade da reprodução da vida, nos moldes como vinha se dando no tempo dos antigos, se rarefez. Porém, nem por isso desestruturou os costumes do grupo por completo.

O território, antes usado para cultivos de subsistência e criação de pequenos animais dos camponeses do lugar, passou a ser usado, sobretudo, para produtos de trocas comerciais pelos fazendeiros.

Todavia, com a chegada do fazendeiro que apossou-se de boa parte das terras e cooptou o trabalho familiar foi bastante sentida pelo grupo, como exposto nas falas a seguir:

⁴⁶ Entrevista concedida à autora em 14 de julho de 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

[...] tinha um homem aqui que queria ser dono de todo o lugar. Atrapalhava nós tudo. A gente trabalhava pra ele... Ele era o chefe do povo desse lugar [...]. Só ele mandava. Só ele fazia. Só ele acontecia. E nos trabalhava. Nosso trabalho era só pra ele... ele pagava o que queria. Se ele não quisesse pagar, ninguém reclamava, ninguém iria pedir. Se ele chamasse de novo pra qualquer coisa, nos tinha que largar nosso trabalho ir pro trabalho dele. Ele [Fazendeiro do Paraná] continuou bastante tempo dominando o povo. [...] Fomo indo, fomo indo..., só que em certos momentos... ele largou. Às vezes ele dava um pedacinho de terra pra gente plantar. Quando foi numa época em diante ele foi parando... E não queria dar mais terra pra ninguém trabalhar... E aí ficou tudo só pra ele (Paulino Rosa de Oliveira)⁴⁷.

[...] aí depois que esse homem [Fazendeiro do Paraná] chegou foi que começou tudo. Daí o pessoal começou a pegar trabalho de camarada dele. E eles começaram a trabalhar como camarada dele por dia, ganhando por dia. [...] Isso com Fazendeiro, né?! Antes era o Juca da Silva, que escravizava os mais velhos, os antigos... Depois da nossa família pra cá, o Fazendeiro começou a também a fazer a mesma coisa. Ele falava pra nós ‘eu tenho vontade ser um chefe de escravo’, mais nós não sabia o que era escravo, só sabia o que era cativo. Nós não sabia o que era escravo... Ele mandava... e nós fazia o que ele mandava. (Américo Gonçalves de Lima)⁴⁸.

Os excertos das entrevistas do sr. Américo e sr. Paulino são muito significativos, pois revelam “uma imobilidade na condição social vivida” (BOMBARDI, 2004, p. 133) por estes camponeses do bairro de Porto Velho. No momento que este fazendeiro afirmou “*ser dono de todo o lugar*” impingiu ao grupo a ideia de exploração, nos moldes do passado, no tempo da escravidão, quando se “*escravizava os mais velhos, os antigos*”.

Neste contexto, o fazendeiro impôs por meio de violência simbólica a suas regras de propriedade e trabalho; aproveitou-se, contudo, da condição simples desses camponeses subordinando-os à sua dominação “*aqui de todos os fazendeiros o único que criou mais problemas foi o Fazendeiro do Paraná. Porque a briga começou inicialmente com ele, porque foi ele e implicou com a gente*”⁴⁹.

Vale destacar que, apesar do Fazendeiro do Paraná ter ganhado maior evidência nas narrativas dos moradores do bairro rural Porto Velho e na figura dele ser depositada toda a culpa pelo conflito, não exclui deste modelo de coerção a participação de outros fazendeiros. Portanto, a ideia, não sem contradições e subjacentes a este modelo adotado para o apossamento do território e exploração do trabalho deste grupo, também está ligada

⁴⁷ Entrevista concedida à autora em 07 jul.2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

⁴⁸ Entrevista concedida à autora em 14 jul.2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

⁴⁹ Trecho da entrevista de Sézar Aparecido dos Santos concedida à autora em 14 jul.2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP

a atuação de *outros*, ou melhor, *gente de fora* do convívio dos camponeses. Contudo, em alguns casos, esta atuação foi “diminuída” dentro de uma “trama sutil de relações e concepções que unem e separam dominantes e dominados” (MOURA, 1988, p. 91) nesse território.

As memórias desses sujeitos sociais traduzem um tempo da dominação do fazendeiro como análoga ao tempo do trabalho escravo vivenciado pelos seus ancestrais. Nota-se que é comum encontramos nas falas dos moradores de Porto Velho a expressão de que eram *escravos* ou *cativos* deste fazendeiro, “*foi que no final de tudo, também nós acabamos quase sendo escravos dele! Era como cativo, sabe?!* ”⁵⁰.

A ideia de *cativo*, muito mencionada pelos moradores do bairro de Porto Velho, no início, gerou certa confusão para os técnicos do ITESP, designados para a elaboração do RTC que garantiria ao grupo o reconhecimento como remanescentes de quilombos. Posteriormente, chegou-se ao entendimento que o sentido dado à palavra *cativo* era a tradução do significado para o grupo dos desmandos do patrão e a exploração do trabalho.

A chegada de estranhos ao bairro Porto Velho imprimiu a este *o tempo do cativo*, o que impossibilitou qualquer autonomia camponesa. O raciocínio se sustenta do começo ao fim na discussão do *cativo* passado, restrito ao tempo de seus antepassados negros escravizados, e aos contrassensos do presente: liberdade/*cativo*. Ao passo que *cativo* significava ser explorado “*de sol a sol*”, como nos dizeres de uma entrevistada. Ou, como diria outro entrevistado, “*trabalhar de domingo a domingo*”, de modo que não houvesse a possibilidade de folga aos finais de semana e nem ao menos nos dias santos.

Entendemos que não é o fato em si de trabalhar todos os dias da semana para o fazendeiro que desvela a razão pela qual estes camponeses se sentiram explorados, mas o significado de *estar a todo o tempo à sua disposição*, ou seja, negava-se direito de ter o tempo e o trabalho para si próprio.

As memórias da exploração – marcas constantes nos depoimentos desses camponeses – aparecem, em alguns casos, como as exigências para a realização do trabalho mal pago, as atividades exaustivas – dada a alta jornada de horas trabalhadas –,

⁵⁰ Trecho da fala de Américo Gonçalves, 59 anos, (atual Presidente da Associação de Moradores da Comunidade Quilombola Porto Velho) em entrevista concedida à autora em 14 de julho de 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga, SP.

o número de atividades realizadas e o esforço desempenhado. Os excertos das entrevistas a seguir revelam estas condições:

[...] com o Fazendeiro do Paraná, no tempo dele, nós lutava muito com moagem de cana. [...]. Dava muita moagem pra rapadura. No começo era rapadura, só que aí apareceu uma firma lá de São Paulo e daí começou a fazer melado. E também começou a trabalhar direto, de domingo a domingo. Antigamente a lavora aqui nós trabalhava plantando a meia com ele. Plantando arroz e feijão, na meia. Ele dizia pra gente trabalhar pra ele [na roça do Fazendeiro] de sábado e domingo; ele dizia 'de segunda à sexta era pra trabalhar na roça de vocês lá, que é de meia comigo'. Então, a gente fazia assim, de domingo a domingo. Aí quando vencia a moagem, ele inventava outro serviço pra nós roçar. Ia roçar o estrado, ou alguma coisa ele inventava, pra modo de não ficar atoa. Nós tinha que trabalhar, por que nós precisava comer! E o que a gente trabalhava só dava pra comer. E mesmo quando nós ficava doente e também se chovesse na hora de trabalhar, nós ia assim mesmo, nós obedecia ele... (Américo Gonçalves)⁵¹.

Joca: Para este senhor que eu estou dizendo agora, que até por volta do ano de 1985 ele era muito forte aqui no quilombo Porto Velho. O modo de produção dele era: produzir milho em grandes quantidades e cana de açúcar a qual ele transformava em melado ou rapadura e estes dois tipos de produção era o que ele mais exigia das pessoas a força de trabalho e na maioria das vezes, trabalhavam para ele de graça.

Denise: De graça? Mas não era pago com a parte da produção?

Joca: Porque trabalhava de graça para ele? Porque ele dizia assim "o que vocês plantam, vocês têm que me dar 50% daquilo que vocês produzem, já que vocês estão na minha terra" e quando uma pessoa ia trabalhar para ele [na lavoura do fazendeiro], ele não pagava porque ele dizia assim "se você tem um cavalo, ou qualquer que seja o animal, você está usando a minha terra, então você tem que trabalhar para mim, porque o que você tem pertence a mim, já que você está na minha propriedade", por isso então a questão do trabalho (Joaquim Rosa de Paula)⁵².

Nossos interlocutores traduzem, em suas falas, o significado da exploração do trabalho. Estes destacam que a maior exploração da força de trabalho estava nas atividades ligadas ao melado de cana e fabricação de rapadura (Figuras 4 e 5), já que havia uma empresa interessada no produto e que essas atividades se alternavam com os outros trabalhos ligados à lavoura. O camponês estava restrito o plantio de roças com cultivos de interesse próprio, e o uso da terra condicionou-se às lavouras de plantações que deveriam ser comercializados pelo patrão. Assim, se diminuía a possibilidade deste trabalhador de ter algo para si e para família.

⁵¹ Entrevista concedida à autora em 14 de julho de 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

⁵² Também conhecido como Padre Joca, entrevista concedida à autora em 13 de julho de 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Figura 4: Moenda de cana-de-açúcar. Atualmente desativado. Autoria: Denise Martins de Sousa, abril de 2014.

Figura 5: Fornos de cerâmica para a produção de rapadura e melado do Fazendeiro do Paraná. Atualmente desativado. Autoria: Denise Martins de Sousa, abril de 2014.

Entendemos a forma de exploração sofrida por estes camponeses como atrelada a cooptação da produção da mercadoria. Segundo Martins (1988), a produção de mercadorias nestes moldes “ao invés de estabelecer uma relação de equivalência”, tornou-se “um instrumento de uma troca desigual, por meio da qual não só se efetivava a exploração do trabalho” destes sujeitos sociais, como “se instituiu uma nova escravidão, mistificada e que pressupõe a igualdade entre seus possuidores”. Esta relação pode ser pensada como “forma de sujeição do trabalho que não deve ser confundida com a escravidão propriamente dita”, contudo, trata-se evidentemente de criar a “coerção do trabalho e do trabalhador”, ao mesmo tempo em que “cria, porém, do mesmo modo, a tensão entre ser *cativo*, porque o produto é cativo, e ser *livre*, porque o produto está separado da pessoa do trabalhador” (MARTINS, 1988, p. 23).

Ao grupo estavam proibidas muitas das suas práticas costumeiras, do mesmo modo que se sujeitassem a não terem nem o básico para alimentar sua família, como

destaca a entrevistada Oracina Rosa, no fragmento de entrevista abaixo, recordando a precariedade das condições de vida naquele tempo:

Ele [Fazendeiro do Paraná] não deixava plantar para eles... trabalhava só para o patrão. A minha mãe e meu pai trabalharam muito. Meu pai era aquele que baldeava na época de 10 a 12 burros carregados de colheita de milho e feijão, os cestos que ele carregava pesava 70 a 80 quilos. O meu pai trabalhava a semana inteirinha e chegava de noite em casa e de manhã já saía de novo. [...] ele contava que descia aquele cesto e o sangue escorria na cintura, nas costas dele. Então, ele batia o dia inteiro ali e não arriava de jeito nenhum. [...]. Na época, minha mãe trabalhava também, na mesma época que eles trabalhavam de tropa de burro carregado. Enquanto meu pai trabalhava com tropa do patrão, a minha mãe lidava com porcada. [...]. Ela trabalhava cuidando de porco, era uns 50 a 60 porcos engordando. [...] ela engodava aquela porcada e o terreno era quarado de capado gordo. Minha mãe comia feijão de água e sal, mas era sem banha. [...]. Comia feijão daqueles que os porcos comiam, cozinhava para os porcos e daquele mesmo ela comia, sem gordura. Havia um monte de capado gordo no terreiro, mas para não fazer a coisas errada ela não comia; galinha tinha um monte no terreiro também, mas não podia matar uma galinha para comer porque não era deles, era do patrão. [...] E hoje eu penso era escravo mesmo, não tinha como não ser escravo! E hoje a gente vê que não existe mais isso, porque hoje o povo é esperto! Mas, antigamente as pessoas, não sei, se a cabeça deles parece que não ajudava para que eles mudassem as coisas no ritmo da vida. [...]. Antigamente, o meu pai com minha mãe trabalhou tanto nesta vida, que a comida que eles comiam, era a que o patrão dava, era só feijão, não tinha arroz. Era feijão e cozinhava batatinha no meio, aquilo que era a comida deles. Trabalhavam no escuro do amanhecer até a noite, dia após dia, sem descanso. E hoje a gente vê por que não melhoraram de vida, porque era sugado o trabalho deles pelo patrão. Eles trabalhavam sem malícia nenhuma, trabalhava em troca da comida e achava que estava bom pra eles [...]. A minha mãe trabalhou muito. Minha mãe era assim, a única coisa que ela não trabalhou foi roçada de mato, mas para carpir, para plantar, o mesmo que um homem fizesse ela fazia [...]. Ela deixava a gente em casa e saía cedo e a gente criancada ficava batalhando, se virando para fazer uma comida e fazer as coisas de casa. Eram tempos difíceis... E ela falava assim, “olha meus filhos um dia se Deus quiser vocês vão ter arroz para vocês comer”. Nem arroz não tinha! O arroz quando a gente arrumava para comer era comido como mistura. Depois foi melhorando... porque o patrão começou a tratar melhor eles e já dava arroz para a gente comer. Ela falava assim, “um dia vocês vão ter arroz para comer”, sabe, isso era triste. [...] até porque era como na escravatura, o povo aqui não tinha conhecimento e eles seguiam o que o patrão falava, se ele falava vai fazer isso ou vai fazer aquilo, ninguém desobedecia (Oracina Rosa).⁵³

“*Eram tempos difíceis*”. Tempos esses que na memória destes camponeses revela uma situação que se assemelhava à *semiescravidão*. Ou como, nossa interlocutora afirma:

⁵³ Entrevista concedida à autora em 08 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

“E hoje eu penso era escravo mesmo, não tinha como não ser escravo! ”. Um tempo em que o ganho obtido com o trabalho era pouco e dificultava ter o mínimo necessário para o sustento da família. Trabalhava-se somente em troca do alimento, mesmo que esse fosse escasso, “*nem arroz não tinha! O arroz quando a gente arrumava para comer era comido como mistura*”. Submetia-se a condição de exploração para assegurar precariamente sua reprodução.

O *poder* dos patrões, em parte, assentava-se no *medo* desses camponeses. A sujeição do grupo à exploração da força de trabalho e do fruto deste trabalho foi possível, sem questionamentos, de maneira que não houve desobediências às ordens dos fazendeiros, e “*quem não fosse trabalhar para ele, logo ele limitava muita coisa para esta pessoa*”.

A não desobediência aos patrões e a falta de questionamento revela muito das condições em que viviam estes lavradores. Em certos casos, como nos recorda Martins, estas condições não permitem enxergar as contradições, uma vez que “a exploração que o alcança não é direta, tem muitas mediações, por isso cria também a ilusão da liberdade em quem já é profundamente escravo” (MARTINS, 1980, p. 19).

Sendo que aqueles que não aceitavam as condições estabelecidas acabavam deslocados para outras terras, isto é, “*dava aquelas partes de terras piores onde não se produzia nada, dificultava a pessoa de produzir*”, do mesmo modo que “*se a pessoa queria comprar um cavalo, ele não deixava*”⁵⁴. As ameaças de ordem material, significa interrupção ao acesso às condições da produção indispensável à reprodução física e social do trabalhador e de sua família. O fato de proibir um trabalhador de ter um cavalo, ou qualquer outro animal que fosse requisitado ou “dar” as piores terras para sua produção, são alguns exemplos desta trama sutil acionada pelo fazendeiro.

Algumas memórias da entrevista de Zumira Rosa de Oliveira (Figura 6), senhora de 75 anos, que nasceu e sempre viveu na comunidade Porto Velho, revelam um pouco mais do tempo dos fazendeiros.

⁵⁴ Joaquim Rosa de Paula (padre Joca), entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Figura 6. Zumira Rosa de Oliveira, 76 anos, moradora da comunidade remanescente de Quilombo Porto Velho, município de Iporanga (SP), 29 jan. 2015. Autoria: Denise Martins de Sousa

Zumira, em sua narrativa, fala de um período em que não se desejava muita coisa, pois quase tudo o que as pessoas poderiam almejar ou poderiam ter nessa precária condição era manter a família:

Antigamente era um sofrimento. Nossa senhora do céu! Eu me criei num sofrimento que só eu sei. 'Cê' vê a pessoa não tinha nenhuma roupa pra vestir, de tão pobre que era. Meu pai vivia trabalhando. E a família toda trabalhando. 'Cê' sabe que, o pessoal não sabia lutar. Vivia pra trabalhar, pra desornar. Vivia pra desornar, pra dizer assim.... Trabalhava semanas e semanas pro patrão. Então, assim que vinha o fim de semana pegava um dinheirinho, um mantimentozinho e ia se embora pra casa. Dava pra os filhos e voltava de novo né?! O pessoal não tinha tempo de fazer pra si. [...]. Mais, naquele tempo de antigamente tinha que plantar um pouquinho pra si, e do mais era tudo pra o patrão (Zumira Rosa de Oliveira, 76 anos)⁵⁵.

⁵⁵ Entrevista concedida à autora em 07 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Outro aspecto a ressaltar no tocante às relações estabelecidas pelos patrões refere-se ao trabalho das mulheres e crianças. As mulheres trabalhavam grávidas até o último mês de gestação, e suas atividades eram praticamente as mesmas de um homem, como declara sr. Esperidião dos Santos:

Esta mulher [apontando para esposa Dona Leonora] coitadinha! Ela batia feijão com a vagem, assim mesmo como um homem qualquer, ela malhava feijão. Ela trabalha igual homem, era a mesma coisa. Criava os filhos, os coitadinhos, assim, tanto que às vezes estava no dia de nascer e ela estava trabalhando na roça, só dava tempo de entrar para o quarto para nascer os filhos, sem médico, sem nada. Criou todos os filhos dela assim.

O sr. Esperidião continua sua fala sobre a injustiça que era deixar os seus filhos sem estudo, primeiramente, por não haver professor, muito menos escola próxima. No momento que aparece a oportunidade de colocar os filhos na escola este foi questionado pelo fazendeiro, já que o desejo do patrão era ver os filhos dos camponeses ajudando no trabalho da lavoura:

Criei meus filhos trabalhando desde pequeninhos. Quando apareceu professor pra dar aula pras crianças, eu falei, “ah! Já que apareceu professor eu vou por vocês na escola”. Ah! O dia que ele [Fazendeiro] viu isso e falou, “Ei! Porque você vai por estes meninos na escola?! Pra que pôr os seus filhos na escola?! Você vive aí sem estudo nenhum, eles também pode viver”. Ai, eu falei, não senhor! O dia de amanhã é o dia que eles estão vivendo. Pra mim viver sem estudo foi difícil, mas meus filhos eu não quero que viva sem estudo (Esperidião dos Santos)⁵⁶.

O próprio acordo para a realização das atividades dos meeiros possuía regras estabelecidas pelo fazendeiro. A comercialização dos produtos provenientes das roças era realizada pelo patrão, da mesma maneira ocorria com a divisão dos ganhos, estabelecidos sempre no final da colheita, e que poderia ser paga em dinheiro ou em porcentagem da colheita. Estipulava-se o que o patrão considerava “justo” nas divisões dos ganhos pela comercialização ou da produção da lavoura, do mesmo modo que se estabeleceu o consumo do grupo.

Há alguns moradores do bairro que afirmavam em seus depoimentos não haver remuneração em dinheiro sobre o trabalho executado, “era bem à toa, porque ele não pagava nada para gente. Era assim, ficava trabalhando de graça e criando os filhos

⁵⁶ Entrevista concedida à autora em 10 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

judiados”, estes tinham que contentar-se somente com a autorização do patrão pelo uso da terra (morada e roças).

Esta organização derivava da que fora imposta pelo fazendeiro, desde que houve a apropriação das terras e a subordinação dos camponeses as suas ordens. Ademais, este fazendeiro se valia de um “sistema de caderneta, no qual, tudo que consumiam ao longo do mês eram registrados e descontados no dinheiro que deveriam receber pelo seu trabalho” (ITESP, 2003, p. 35).

José de Souza Martins, em seu livro *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*, menciona que o “momento de expropriação dos meios de vida” do camponês posseiro, muitas vezes se prolonga “na superexploração da força de trabalho”. Para este autor, quando as relações sociais chegam a este ponto, o trabalhador compromete a sua própria sobrevivência e a de sua família. Isso fica claro quando ao final do trabalho realizado, nada tem a receber; ao contrário, ainda deste é descontado o pouco que poderia ter. Portanto, de acordo com este autor, trata-se de uma situação de *peonagem*, que promove, sobretudo, em casos recentes, a exploração dos “meios de produção a serem utilizados pelo capitalista na produção de mercadoria. E não principalmente nem diretamente as próprias mercadorias” (MARTINS, 2009, p. 82-83).

No momento que parte do território que estão nas mãos dos fazendeiros foram transformadas em pasto para o gado, começa o cercamento das terras e o impedimento da produção de cultivos do grupo. Fato este que intensificou a expulsão dos camponeses das terras, forçando diversas famílias a irem embora da fazenda: “foi quando ele começou a plantar capim e que ele começou a tirar a turma que morava lá pra o capão, lá pra cima [...] foi jogar eles na beira da estrada. Uns só fazia ir embora...”.⁵⁷

Diante das diversas dificuldades já expostas por esses camponeses, no ano de 1997, durante o período de cheias do rio Ribeira, boa parte das famílias do bairro perderam suas casas. O Fazendeiro do Paraná as proibiu de construí-las novamente no mesmo lugar, fato este que põe fim às relações sociais inicialmente estabelecidas, como da casa de morada, quintal e roças, visando recuperar a posse mansa e pacífica de seu domínio. Ato que não se esgota implicando na ação de um despejo de muitas famílias que “tiveram que sair das terras e foram morar em um bairro próximo à comunidade (Bairro

⁵⁷ Américo Gonçalves, 59 anos, entrevista concedida à autora em 12 jul.2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

do Pavão) ”, enquanto outras “foram em busca de trabalho na cidade” (GIACOMINI, 2010, p. 249).

Atualmente, a comunidade está concentrada em um pequeno vilarejo, um amontoado de casas, com pouca área para o plantio, uma vez que as famílias são impedidas do uso de boa parte das terras para o cultivo da agricultura de subsistência⁵⁸. A grande parte das famílias foram obrigadas a sair do bairro em busca de arrendamento de áreas para o cultivo de suas lavouras (feijão, arroz, mandioca, milho), ou ainda vender sua força de trabalho para poderem adquirir os alimentos básicos necessários ao sustento familiar (GIACOMINI, 2010).

Somadas todas as situações de exploração e expulsão vivenciadas por estes camponeses gerou-se o conflito e a luta pela terra. Nos dizeres do sr. Paulino “*o confronto que deu foi por causa de luta de terra por aqui. Por causa dele mesmo, do patrão! Ele resolveu demandar e tirar a terra pra nós não trabalhar*”⁵⁹. Compreendemos que a expressão “*tirar a terra pra nós não trabalhar*” significa, ao camponês, tirar-lhe o meio de vida, consiste em privá-lo do direito essencial para sua sobrevivência e de sua família.

Para o contexto aqui analisado, permeado de tensões, aproveitamos a discussão de Martins (1988) sobre a concepção camponesa do direito à terra. Se o peso específico da luta está no direito “da concepção do ser e não da concepção do ter”, então estamos diante da “concepção moral da terra, como instrumento de trabalho” (MARTINS, 1988, p. 100). Direito este que estava sendo negado ao grupo pesquisado.

Entretanto, os camponeses do bairro Porto Velho foram capazes de encontrar maneiras de se reproduzirem enquanto tais, seus costumes, principalmente os religiosos e sua resistência configuraram-se como elementos chave para a permanência deste grupo no território ancestral.

2.3 A emergência do conflito (1980-2003): Religiosidade e o papel dos agentes mediadores no reconhecimento quilombola

A religiosidade deste grupo negro figura como um dos caminhos interpretativos para o entendimento do conflito e da resistência em permanecer nas terras que sempre

⁵⁸ Discutiremos com maiores detalhes a configuração da organização do território no próximo capítulo.

⁵⁹ Paulino Rosa de Oliveira, entrevista concedida à autora em 07 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

habitaram. Do mesmo modo, abordaremos o papel dos agentes externos mediadores que acompanharam o percurso do reconhecimento enquanto comunidade quilombola.

No contexto conflitivo na esfera da comunidade, a religiosidade⁶⁰ tomou um aspecto diferenciado. Poderíamos inferir que até ganhou um fator revolucionário, no sentido de permitir um caráter mais interpretativo da realidade posta até então. Isto só foi possível quando os ensinamentos religiosos, de algum modo, impulsionam e fundamentam o movimento de luta e resistência do grupo pelo território ancestral. Assim, quando as atitudes transformadoras contra a opressão e exploração foram assimiladas pelo grupo, também gerou unidade ao mesmo, principalmente na construção de uma identidade política.

Este grupo negro se viu impedido de suas práticas mais costumeiras, muito de suas crenças que atravessam gerações foram deixadas em segundo plano, mas não esquecidas:

[...] além do mais ele [fazendeiro] também exigia trabalho das pessoas em dias de feriados e dias santos – que para nós quilombolas esses dias são muito importantes. Ele exigia que se trabalhasse nas datas de festividades que nós chamamos de dias santos. Ele sempre exigia que fosse trabalhar para ele. Então, ele criava toda esta limitação para manter as pessoas sempre no seu domínio e isso foi até o ano de 1985. Do ano de 1985 em diante foi que se rompeu e as pessoas ganharam muito mais liberdade (Joaquim Rosa de Paula)⁶¹.

A entrevista acima centra-se em dois momentos: as proibições das práticas religiosas costumeiras e o processo de libertação da comunidade. A frequência com que enfatizam as proibições de seus costumes, em aguda oposição e coações às quais se submetiam no passado, é simultaneamente valorizada nas narrativas coletadas em trabalho de campo.

Temos na fala acima indicativos que para os moradores do bairro Porto Velho, tão importante como a terra de trabalho está a sua concepção de vida centradas em festividades e manifestações religiosas. Formas estas concebidas numa visão de mundo que são por vezes subjugadas pelas formas de poder que se pautam por códigos e interesses completamente distanciados da realidade deste grupo negro.

⁶⁰ A religiosidade para estes camponeses possui vários aspectos, um deles está envolto em devoções que vão além dos ritos oficiais da Igreja Católica. A existência de crenças que atravessam gerações, no caso destes camponeses estudados, através do que se designou como traços de devoções do catolicismo popular terá um maior detalhamento em outro momento desta pesquisa.

⁶¹ Entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Situações como estas combinadas, por sua vez, ao poder pessoal de gente de fora, como do fazendeiro – que exigia o trabalho do grupo mesmo em datas que eram importantes como festividades e dias santos –, gerou insatisfações de ambas as partes dando o início ao conflito.

Em relação à liberdade, citada na entrevista acima, aparentemente iniciada a partir do ano de 1985, parece que se vinculou ao momento da entrada mais atuante da Comissão Pastoral da Terra junto a esta população do campo. Na entrevista abaixo o Padre Agostinho Janning esclarece o papel dos agentes da Pastoral no Vale do Ribeira neste período:

A história do Vale começou com Martin Affonso de Souza com a colonização portuguesa, então o objetivo principal do pessoal subir o Rio Ribeira, até Porto velho de Apiaí, a comunidade do Joca⁶², foi em busca do ouro. Havia ouro em Sete Barras, em Iporanga que era mais em cima. Aí o ouro era o principal objetivo de buscar, mas depois se descobriu as Minas Gerais, daí o povo esqueceu do vale do Ribeira e foram para Minas porque lá tinha mais ouro. Então, começou mais ou menos assim com a colonização, e quem ficou lá no Vale foram os escravos e descendentes de escravos. Daí então eles se embrenharam naqueles matos e passara a viver lá até mais ou menos 1970. Passaram sobrevivendo lá até a época de 1970. Na década de 1970 com Lamarca, (porque o Lamarca se escondeu lá), em 1968, 70,71 foi quando o Lamarca andou por lá com a Guerrilha no Vale do Ribeira. Foi daí que o povo descobriu o Vale do Ribeira de novo. Em si o Lamarca foi um benfeitor de um certo ponto, porque por causa dele começaram a abrir estradas e daí o pessoal começou a ocupar o Vale de novo. Daí com o tempo começou-se a descobrir a mineração e aí a Phombo entrou lá em Iporanga, a Furnas na parte de cima começou com a mineração. Assim como a mineração também vieram outros interesses, como principalmente de fazendeiros que começaram a abrir lá em cima [Alto Ribeira], lá em Porto Velho de Apiaí, não sei se você já ouviu falar do Córrego do Mono lá? Então, ainda lá eu atendi, mas a comunidade lá acabou porque os fazendeiros tanto pressionaram que a comunidade teve que sair de lá. Então, uma das coisas que começou a Pastoral lá foi por causa da pressão de alguns que queriam a terra. Sete Barras teve uma firma que começou e a gente esteve envolvido lá com a briga apoiando os posseiros. A Diocese também se envolveu junto com a Pastoral da Terra. E depois teve na Barra do Turvo também no primeiro Ribeirão teve um grande grileiro por lá que ludibriou o pessoal que assinou aquela folha em branco e depois ele disse que a terra era dele e o pessoal tornaram-se posseiros e meeiros, porque ele tomou conta de lá, depois foi uma briga para em Ribeirão Grande, que queriam tirar o pessoal de lá, mas fizemos um acordo e o pessoal está lá até hoje. Aí depois começou em Cananéia, passou para o Sapatú de Eldorado onde o pessoal também estava envolvido com briga de terra. E a Pastoral ligada hoje com a EAACONE começou mais em 1984, 85,

⁶² Refere-se ao Joaquim Rosa de Paula, padre Joca, nascido e criado na comunidade quilombola Porto Velho.

porque o Antônio Ermírio de Moraes que tinha as indústrias de Alumínio lá em Juquiá, ele queria mais energia, porque a indústria de alumínio consome muita energia elétrica, então ele viu no rio Ribeira a possibilidade de fazer represas. Ele que queria mais a represa para as indústrias dele, Votorantim, cimento, estas coisas, como em Cajati que tinha uma grande indústria de cimento lá. Aí começou por causa disso por lá, a gente foi visitar as comunidades de Iporanga, com o padre João Dreisewerd que sempre trabalhou lá, e que atendia mais Barra do Turvo, Cajati, era onde eu trabalhava mais. Mas, como o padre João Dreisewerd que estava em Iporanga ficou doente, eu acabei atendendo a paróquia dele, daí um dia a gente viu que uma firma começou a fazer perfurações lá em Iporanga, perto da Areia Branca, fazendo perfurações de prospecção solar para ver se dava para fazer a barragem; foi daí que a gente viu o perigo com as barragens o pessoal iria ser expulso de lá e a gente começou um trabalho de conscientização do povo. Mas, eles não estavam acreditando por causas dos políticos de lá que achavam que iria trazer grandes benefícios, como mão de obra, mas é temporária, pois depois que a usina for feita o pessoal da terra vai para onde?! Então, a gente começou a alertar o pessoal do perigo de perder a posse da terra e depois vão para onde? Nasceram ali, se criaram ali e depois vão para onde?! Daí que começou um movimento de resistência contra as barragens. Foi aí que a gente andou por aquelas comunidades todas mostrando que tinha a história de Balbina lá na Amazônia, a gente levou até o vídeo, levamos o gerador porque o pessoal nesta época não tinha energia elétrica lá. Foi até bom a gente levar o gerador, a gente punha a gasolina e tudo lá dentro, mas em vez de gasolina a gente resolveu usar água para girar esse negócio e produzir energia. Aí o povo começou a entender e a perceber a gravidade do problema e as ameaças começaram a aparecer. Também fomos ameaçados porque estávamos abrindo a consciência do povo, daí que começou todo esse movimento. Daí que saiu o MOAB e agora o EAACONE, movimentos ati-barragem começaram lá. Quando se organizou mesmo o movimento, mas como movimento deles [quilombolas] eu já estava saindo do Vale e fui para Roraima por um tempo, mas depois voltei para lá. Mas a luta pela posse da terra começou mais por causa das barragens que estava se caracterizando como uma grande ameaça e os fazendeiros que queriam a terra (Padre Agostinho Janning)⁶³.

Por volta deste mesmo período, começou o contato com a Igreja católica e seus cultos oficiais, principalmente, tendo a figura de um padre⁶⁴, com mais recorrência, em razão das missas realizadas a cada primeiro domingo do mês na capela São Sebastião localizada dentro do bairro. Ao mesmo tempo em que muitos jovens da comunidade passaram a estudar e começaram a questionar as condutas dos fazendeiros. O momento

⁶³ Entrevista concedida à autora em 09 jul.2015, Chácara Santo Antônio, Santo Amaro, São Paulo/SP.

⁶⁴ As primeiras informações sobre a atuação de padres no bairro rural Porto Velho foram dadas por Joaquim Rosa de Paula (Joca). Segundo o nosso interlocutor, Joca, neste período as missas eram celebradas por Agostinho Janning. Contudo, antes de Janning temos informações que teve também a participação de um padre João Dreisewerd e também outro com sobrenome Efraim. Todos esses padres fazem parte da Congregação dos Missionários do Verbo Divino, a mesma que o nosso entrevistado logo se inseriu após seu interesse em ser seminarista dando continuidade à sua vida religiosa.

de conscientização destes sujeitos sociais é lembrado pelo padre Agostinho Janning neste trecho de entrevista abaixo:

Então, o padre João atendia Porto Velho e quando eu cheguei já tinha uma comunidade. Então, para chamar atenção, a gente levou gerador, levou televisão, por que eles não tinham nada lá. E vídeos que a gente mostrou e o pessoal começou a perceber o que significa uma barragem, por exemplo, que a barragem traz coisa boa, energia é uma coisa boa, mas também traz problemas sociais e o maior medo é que no estado de São Paulo o rio Ribeira é o único rio que existe, um rio mais ou menos de porte grande, não tem nenhuma barragem, ainda é um rio. Se fizerem barragem mexerá com toda a ecologia e com todo o meio ambiente, então a gente queria preservar tudo aquilo lá, porque é a vida, é o habitat do povo que está por lá. Então, começou mais neste sentido que a gente ia lá visitar a comunidade para celebrações e aproveitava sempre um pouco antes, ou um pouco depois da celebração um momento de conscientização deles (Padre Agostinho Janning)⁶⁵

Num primeiro momento, os moradores organizaram-se e passaram a se recusar a trabalhar aos domingos e dias santos. Com o passar dos anos, recusaram-se a trabalhar nas recorrentes condições precárias mesmo durante a semana.

Zumira Rosa de Oliveira atinente ao momento de mudanças ocorridas na comunidade reconhece que “o pessoal plantou um pouquinho, plantou um pouquinho, foi indo até que os patrão foram enfraquecendo, e os camaradas também não tava querendo trabalhar pra eles mais...”, diante das negativas, muitos são expulsos da área, alguns partiram para cidade e outros se assalariaram (diaristas) em fazendas vizinhas a comunidade.

O papel da religiosidade é marcante neste período. Esta, já no passado era bastante presente entre os camponeses do bairro Porto Velho, é impulsionada com as leituras da bíblia influenciando a mudança de comportamento do grupo, como esclarecem os entrevistados:

Depois que eles pegaram e começaram a ler a bíblia e achou uma parte ali da bíblia que fala que quem trabalhava aos domingos seria amaldiçoado até a quinta geração. Porque quando eles trabalhava para o fazendeiro, eles trabalhava tudo, era tudo, era semana inteira, sábado e domingo, tudo. Se ele mandava fazer serviço eles faziam. Era assim, quase abaixo de ordem, né?! Eles faziam o que ele mandava. Daí depois que eles começaram a ler a bíblia que acharam essa parte aí na bíblia, eles resolveram largar de mão. Eles acharam que estava errado, né?! Eles não queria que fosse amaldiçoada a quinta geração [...] Daí quando eles largaram mão de trabalhar pro fazendeiro, assim no domingo. Aí começou a entrar no conflito. [...] Ele começou a

⁶⁵ Entrevista concedida à autora em 09 jul.2015, Chácara Santo Antônio, Santo Amaro, São Paulo/SP

encrenca com o povo, né?! Ele começou a brigar com eles, porque eles não queria trabalhar pra ele, né?! [...]. Daí até que chegou um ponto dele derrubar a Igreja católica! (Olinda Rosa dos Santos, 50 anos)⁶⁶.

Américo: Daí ele [Fazendeiro] começou a se implica com nós. E fomos um dia lê na bíblia e até confundiu a nossa cabeça, mas nós lemos uma parte que até era uma parte que dizia assim: que quem trabalhava no dia do senhor, era amaldiçoada até a quinta geração, porque dia de senhor nada que tinha podia trabalhar, nem o cavalo, nem o boi, nada que tinha podia trabalhar. Daí nós ficamos meio com medo. E dessa vez a bíblia começo a abri nossa mente, né?! E o padre passou a vir aqui também e começava a orientar nós e explicava na missa que Deus tinha feito o mundo, tinha posto o homem e que tinha dado liberdade pra o homem. Que o homem não devia ser escravo de ninguém. Nós comecemos a encasquetar com aquilo, né?! E vai, e vai... E principalmente o Joaquim⁶⁷, né?! Que é o cabeça aqui do bairro. [...] E daí, quando foi um dia nós comecemos a pensar: mais esse negócio tá errado! Como pode isso aí? E daí nós comecemos a não trabalhar com ele [Fazendeiro] de domingo. E foi aí que ele começou a ficar bravo com nós. Daí ele pegou e prometeu surrar eu na Igreja. Mas, a comunidade não deixou! [...]. Depois quando foi um dia ele breiou de uma vez e fechou a igreja. Não deixava nós entrar na igreja mais! Ele falou pra mim assim: “eu quero ver onde vocês vão rezar agora? ”. Daí eu disse que nós rezamos debaixo de uma árvore ou no pé da cruz. Nós rezamos! Porque Deus tá em qualquer parte... e ele falou: “Cês vivem só com reza, então cês não serve pra mim não! ”. Eu disse, com reza nós vivemos! Nós trabalhamos! Mas, nós precisamos também cumpri com o mandamento de Deus! E daí começou a perseguição pra nós, pra comunidade. [...] E quando foi um dia ele falou: “esse negócio de reza, o povo já tá começando a obedecer você”, “olha! Esse negócio vai dá certo pra mim não”. Isso quando um dia nós peguemos e comecemos a reunir no culto toda quinta-feira [...]. E daí começo a perseguição pra nós. E foi dessa vez em diante.

Denise: E isso foi mais ou menos em que época?

Américo: Ah! Isso foi mais ou menos, antes de começar a ser quilombo aqui. Foi mais ou menos uns dez anos antes. [...] Ele começou a pressionar muito eu. Não me quis mais até que eu trabalhasse aqui, por causa de religião mesmo. Aí eu disse, tá bom. Eu estava mais com a mente mais aberta. E todo mundo já estava também, porque foi a sagrada escritura que foi uma luz pra nós aqui tudo [...]. Que nós aqui ficou tudo mais esperto e ficou mais cabreiro com as coisas. E também já começou a fazer o contrário dele também. Então foi através da bíblia que nós conseguimos também se livrar da unha dele. E daí dessa vez em diante ele começou a perseguir demais. E a perseguir, perseguir. Daí eu sai daqui. Fui embora pra o sertão, lá perto de onde a minha avó morava. Lá fiquei trabalhando com o madeireiro (Américo Gonçalves, 59 anos)⁶⁸.

⁶⁶ Entrevista concedida à autora em 18 abr. 2014, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

⁶⁷ Joaquim Rosa de Paula, atualmente é padre da ordem do Verbo Divino, atua em uma paróquia na metrópole de São Paulo, no Jardim Miriam.

⁶⁸ Entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

As narrativas acima são bastante significativas, uma vez que diante das dificuldades enfrentadas pelo grupo, estes atribuem à religiosidade o estímulo que os levou a enfrentar os mecanismos de ameaças do patrão. Interessante notar nestas passagens que o impedimento dos seus costumes, como suas práticas religiosas, foi somente o fio condutor para promover as mudanças no território.

Tais transformações, geradas pelo desrespeito aos costumes do grupo, podem ser analisadas a partir dos estudos sobre este tema tratado por Edward P. Thompson (2010, p. 95) e particularmente, quando este autor afirma que “o costume também pode ser visto como um lugar de conflito de classes”.

A linguagem religiosa, desse modo, assumiu um lugar privilegiado ao conseguir traduzir as dificuldades enfrentadas por estes camponeses. A figura de um representante da igreja, o padre, aparentemente com uma leitura muito próxima à linha mais progressista, começou a influenciá-los no sentido de impulsionar o grupo a procurar respostas para libertar-se da condição em que estavam. Isto fica claro quando o entrevistado assegura que *“o padre passou a vir aqui também e começava a orientar nós e explicava na missa que Deus tinha feito o mundo, tinha posto o homem e que tinha dado liberdade pra o homem. Que o homem não devia ser escravo de ninguém”*.

A ruptura se dá pela *tomada de consciência* destes camponeses, ou um *novo olhar* diante da situação vivida. Ao transfigurar-se, de tal modo, os anseios deste grupo negro, dar-lhes autonomia para mudar esta realidade e fazer valer a sua concepção de direito.

Mas, cabe lembrar que o campo está “povoado de agentes mediadores, cada qual mobilizando discursos e promovendo interesses distintos” (ARRUTI, 2006, p. 19).

Os mediadores são responsáveis, muitas vezes, por abrirem caminhos para a conscientização destes camponeses sobre os dilemas enfrentados e a busca por garantias de permanência e reprodução na terra. Dentre todos os agentes mediadores, sem dúvida, a pastoral ligada à Igreja se destaca, desde meados dos anos 1960, em um período turbulento da ditadura no país. Período este que era explícito a divisão no seio da Igreja e que ao mesmo tempo acirrava-se a tensão social e a repressão. Surge assim uma parcela da Igreja, motivada pela Teologia da Libertação que passava a atuar com os camponeses com intuito de “apoiar as lutas e enfrentar o arbítrio que se impôs sobre a sociedade civil” (IOKOI, 1996, p. 75-76). Sua influência entre os camponeses, é bem verdade, vem desde tempos remotos, como demonstra Zilda Márcia Gricoli Iokoi:

Suas relações com a Igreja são antigas e na história mais recente do Brasil ela se manifestaram por meio do catolicismo rústico, fórmula que foi capaz de mover os camponeses e os trabalhadores rurais em episódios heroicos como Canudos ou Contestado. Devido, entre inúmeros fatores, à existência de beatos e líderes religiosos, de expressões messiânicas ou mesmo religiosidade popular, os camponeses manifestaram-se por sua inclusão, participando dos inúmeros conflitos sociais. Essas lutas normalmente foram reduzidas pelos estudiosos ao seu conteúdo místico e religioso e os conflitos foram desqualificados no plano político, evitando uma avaliação crítica do questionamento que produziam à ordem estabelecida, a mando das oligarquias agrárias e ao domínio econômico/político que o latifúndio exerce na estrutura de poder (IOKOI, 1996, p.70)

Todavia, é no período que se instala a Teologia da Libertação no seio da Igreja que se inicia uma pastoral da terra apresentada numa posição bastante ativa em todas as demandas das classes subalternas.

A atuação da Igreja na região do Vale do Ribeira junto aos bairros rurais estava muito próxima as influências da Teologia da Libertação, movimento ligado à Igreja Católica:

A Igreja quando começou a investir mais na criação de comunidades não se pensou tanto na Teologia da Libertação, claro que está ligado, mas não é por causa da Teologia da Libertação. Isso se deu mais porque a Diocese de Registro trabalhou muito o aspecto das comunidades de base. Antigamente havia poucas comunidades no Vale, atualmente tem mais de 1300 comunidades que assim estão vivendo com esta base. E em todas as paróquias foram criadas as comunidades. Isso foi exatamente para o pessoal se organizar, viver a sua fé, viver em comunidade e trabalharem juntos. Bom, isso tudo está ligado, eles vão se libertando, vão sendo eles próprios os agentes e vão conduzindo eles próprios a sua caminhada de vida. [...]. Eles caminham com as suas próprias pernas, a religião, a fé que a gente estava anunciando está mais neste sentido de que a fé tem que libertar para a vida em comunhão, vida em comunidade, de se preocupar com o outro. Porque o povo de lá é um povo que tem uma herança de fé que vem do tempo dos portugueses que andaram por lá, também os espanhóis, mas era mais os portugueses que trouxeram da Europa. Então eles têm um pouco de tradição de fé, porque lá tinha os curandeiros, os benzedores que mantiveram a fé que receberam dos portugueses que vieram, os colonizadores, junto com eles vieram os jesuítas que trouxeram a tradição da Europa. Então quando surge a Diocese de Registro, já era atendido antes desde Santos, mas em 1975 cria-se a Diocese de Registro que aí se deu bastante ênfase em formação de comunidades, ou seja, em todo lugar que houvesse um aglomerado a gente procurava formar comunidade de base, mais no sentido de evangelização mesmo. Assim a Teologia da Libertação está envolvida, mas não por causa dela, mais poderia afirmar que é por causa do Concílio Vaticano II de

1962 para cá que se teve esta renovação dentro da Igreja e esse objetivo de criar comunidade de base (Padre Agostinho Janning)⁶⁹.

A narrativa acima do padre Agostinho Janning, assim como as ponderações de Larissa Mies Bombardi (2008, p. 04), destacam que a Igreja passou por transformações que teve reflexos diretos na ação e na interpretação de sua própria prática no Brasil, em meio à ditadura militar. Assim, durante o pontificado do Papa João XXIII ocorre uma abertura para atuação progressista no âmbito da Igreja. “A partir do Concílio Vaticano II, dois encontros dos bispos latino-americanos foram fundamentais na definição e consolidação da ação progressista da Igreja, em especial na estruturação da Teologia da Libertação” (BOMBARDI, 2008, p. 05).

Nesta pesquisa tratamos como se deu a posição e apoio da Igreja dando legitimidade e visibilidade às lutas sociais na realidade do Vale do Ribeira, principalmente na década de 1980, e particularmente, referimo-nos ao seu posicionamento com agentes desta no período conflituoso na comunidade Porto Velho.

Outros inúmeros estudos qualificaram a atuação deste agente no campo, como temos a tese de Marta Inez Medeiros Marques (2000) ao analisar o processo de luta pela terra e construção do território camponês no espaço da Reforma Agrária tratando de dois assentamentos no estado de Goiás. A autora discutiu o posicionamento da Igreja, no caso estudado, este se caracterizou num movimento de “evangelização conscientizadora” posição em que este agente mediador se torna “responsável pela formação de lideranças políticas combativas e o incentivo à organização de base” (MARQUES, 2000, p. 55).

Em torno do trabalho de mediação da Igreja há uma complexidade, para Marques (2000) “se, por um lado, ele entra em contradição com a ideologia camponesa, por outro, ele contribui para assegurar a reprodução de seu modo de vida em face das ameaças da sociedade moderna” (MARQUES, 2000, p. 57). O discurso da Igreja acatado e reproduzido pelos camponeses, não sem uma interpretação própria da visão de mundo destes sujeitos sociais, mas amparado muitas vezes por um momento de fragilidade onde:

A sociabilidade comunitarista defendida por este discurso, baseado em noções como “comunidade”, “igualdade” e “solidariedade”, é vivenciada mais intensamente na fase de luta pela terra, em que a consciência de uma situação comum de carência os une [...]. Porém, durante a luta, a própria forma de atuação do movimento impõe a

⁶⁹ Entrevista concedida à autora em 09/07/2015, Chácara Santo Antônio, Santo Amaro, São Paulo/SP.

necessidade de uma sociabilidade comunitarista (MARQUES, 2000, p.59).

Marques (2000) tratou do discurso da Igreja junto a movimentos sociais na situação particular dos assentamentos nas fazendas de Retiro e Velha em Goiás, mas boa parte de sua análise revela como se dá este processo na maioria dos casos da realidade do campo em nosso país. Até porque a partir da atuação dos agentes mediadores é que teremos a atribuição de novos significados a estas demandas da luta pela terra. Daí o motivo da interpretação da realidade vivida baseada em categorias bíblicas reinterpretadas “numa perspectiva de libertação e emancipação” (MARQUES, 2000, p. 57).

Na mesma perspectiva de Marques (2000) sobre a Igreja e os camponeses, o sociólogo Martins (1989) deixa transparecer as suas conclusões seguintes: “não estamos diante de um equívoco recíproco, mas de um acordo tácito. *De ambos os lados da Igreja e “do povo”, existe a tentativa recíproca de apropriação da fala do outro e da força do outro*” (MARTINS, 1989, p. 58-59 – grifos do autor).

Do mesmo modo discutiu em sua tese Bombardi (2006) que percebe que a interpretação dos movimentos sociais não termina somente em categoria econômica, ao contrário, até pelo fato da privação da terra não ser o único fator que os move:

Há que se buscar a raiz na mentalidade que sustenta a ação e, nesse sentido, necessariamente é preciso ir ao encontro, ao mesmo tempo, do *discurso religioso* legitimador, da *memória que remonta ao direito pretérito* e da *busca pela autonomia* tão prezada e inerente a essa classe social (BOMBARDI, 2006, p. 94 – grifos nossos).

Retomamos esta discussão dos agentes mediadores para lembrar que os camponeses, muitas vezes vivendo em condições desumanas e em constantes conflitos com o Estado, grileiros, empresas e latifundiários, e encontraram na Igreja, mais especificamente no trabalho dos agentes da pastoral o apoio na busca de sua autonomia e liberdade. Não necessitamos aqui fazer deste tema uma pesquisa exaustiva, sobretudo, da atuação destes mediadores no campo e desvendar seu posicionamento, somente colocamos alguns pontos cruciais, sem prejuízo do que nos propusemos neste trabalho.

Em 2001, tendo em vista fortalecer e representar a comunidade na luta pela terra, assim foi criada a Associação dos Remanescentes de Quilombo do Bairro Porto Velho, registrada em 2002. Os fatores que levaram os camponeses do bairro a se identificarem como quilombolas giravam em torno da permanência das famílias e a ameaça à

integridade do território como um todo. Neste momento, passaram a constituir um grupo uno, ou como nos dizeres de um entrevistado “*agora aqui funciona como comunidade*”, isto no sentido de terem interesses concordantes em jogo. Podemos dizer que buscavam com estas atitudes reaver seus direitos sobre as terras que lhes foram retiradas pelos fazendeiros.

Evidenciou-se, contudo, a pluralidade de motivos expressos para a luta e resistência destas famílias camponesas, de tal maneira que, estas atitudes foram consideradas pelo fazendeiro como uma afronta a sua autoridade. As ameaças e atos de intolerância deliberados pelo Fazendeiro do Paraná se concretizaram nas soltas dos animais e na construção de cercas impedindo a comunidade de acessar a área de cultivos de milho, mandioca e cana-de-açúcar. Segundo nossos entrevistados “*o confronto começou quando que ele quis colocar criação de boi em plantações nossa*”; outros também alegavam que a fazenda, “*era só capim e boi, a gente plantava e só tomava prejuízo porque a criação entrava, comia e estragava toda lavora*”.

Em dezembro de 2002, os moradores do bairro participaram de um mutirão para a derrubada de cercas criadas pelo patrão que os impediam de cultivarem, muito embora soubessem que poderiam ser seriamente afetados. Isto não tardou a acontecer, já que logo em seguida os moradores da comunidade são penalizados pelo fazendeiro que ordena a alguns empregados inicialmente realizarem o fechamento e, em seguida, a demolição da capelinha de São Sebastião (Figura 7).

O episódio da derrubada da capelinha de São Sebastião, no ano de 2002, ficou marcado na memória destes camponeses, para estes: “*o fazendeiro derrubou a Igreja católica, porque diz que a igreja que estava fazendo com que eles não trabalhasse mais pra ele*”, recordou-se Olinda Rosa dos Santos.

É neste momento que passam a libertar-se do jugo do patrão, principalmente ao buscarem caminhos para a manutenção e ressignificação do modo de vida e na luta da conquista de seus direitos. Contudo, a tarefa não foi fácil, até porque, o conflito ganhou contornos que precisou mobilizar alguns mediadores que pudessem ajudá-los:

Mas, não foi fácil não. Depois disso, ele pegou e requereu despejo para as famílias. Queria que as famílias saíssem. Daí que nós entremos na justiça. E daí eu sabia que aqui era quilombo porque um dia eu vim de lá de uma reunião, lá em Eldorado, e foi lá que eles falaram que aqui era área de quilombo. Só que fazia muito tempo e o pessoal nem pensava naquilo. Mas, quando foi dessa vez nós começamos a correr atrás de nossos direitos. Foi aí que vieram as irmãs Sueli e Ângela da pastoral. Elas vieram aqui. E no dia que eles deram a ordem de despejo pra famílias na área [...]. Nós fomos procurar o padre e também nós fomos procurar o prefeito, pra ver se o prefeito dava apoio pra nós, pra famílias que ele [fazendeiro] estava querendo tirar. E o prefeito falou pra nós que não podia ajudar porque o terreno era dele. [...] Daí o pessoal e os outros falaram assim: “nós estamos aqui com o Fazendeiro do Paraná que está dando despejo pra nós, pra família lá, e nós viemos falar com o prefeito pra dá uma mão pra nós aqui”. Foi aí que o padre [da paróquia de Iporanga] falou que não podia dá a assistência pra nós porque estava com uma reunião lá em Registro. Daí nós tinha que conversar com a irmã Sueli e com a irmã Ângela, ou com o Carlos que trabalhava no MOAB pra ver o que eles faziam. Aí fomos lá conversar e no outro dia seguinte, bem cedinho eles chegaram aqui. E perguntaram, o que tá acontecendo. Daí saíram de casa em casa pegando informação, tudo aí no Porto. Depois passado um dia elas deram entrada no ITESP, foi quando saiu o reconhecimento (Américo Gonçalves, 59 anos)⁷⁰.

Figura7: Escombros da primeira capelinha de São Sebastião no bairro Porto Velho. A capelinha foi destruída a mando do Fazendeiro do Paraná no ano de 2002, após os moradores da comunidade terem derrubado uma cerca que impedia o cultivo de suas plantações. Autoria: Denise Martins de Sousa, 18 abr.2014.

⁷⁰ Entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Em busca de meios legais para a conquista definitiva do território, a comunidade Porto Velho, como observamos até o momento, configurou sua rede de relações sociais externas acionadas em função do conflito de terras. O conflito desencadeia um movimento de revolta entre os camponeses que ainda permaneciam no território e o fato de terem procurado a Igreja Católica são bastante expressivos.

Segundo o entrevistado, buscavam por mediadores junto à igreja matriz de Iporanga, já que o prefeito parecia tentar dissuadir os camponeses de se valerem dessa instância, aparentando estar a favor do fazendeiro. Estes acabam recebendo, após uma aparente recusa do padre de Iporanga, a assistência jurídica da advogada irmã Maria Sueli Berlanga e irmã Angela Biaggioni⁷¹, que fazem parte da Pastoral e também atuam junto às ONGs, Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB) e à Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras (EAACONE). Ainda sobre a construção dos movimentos sociais e a atuação da Pastoral neste período segue um trecho da entrevista do padre Agostinho Janning que destaca:

Padre Agostinho: Quem mais assumiu estes movimentos sociais foi a Pastoral da Terra que estava lá no Vale. E os movimentos sociais entraram por aí e eu diria que quem mais levou para frente tudo isso aí foram as irmãs. Elas se envolveram muito nisso aí, estão ligadas com tudo e estão lá até hoje. Depois, também nem todos os padres que passaram pela Barra do Turvo e Iporanga se envolveram, alguns deram uma continuidade, mas parece que esfriou um pouco o movimento. Até este ano o pessoal está acordando um pouco porque é para ter as Audiências Públicas lá no Vale e o pessoal tem que dar uma reanimada no movimento, porque se não... vai empurrar goela abaixo do pessoal lá.

Denise: Gostaria que o senhor falasse um pouco do papel das irmãs ali no Vale do Ribeira?

Padre Agostinho: As Irmãs tem a vantagem sobre os padres até porque quando o padre vai o povo quer missa [risos]. Quer missa, quer o sacramento e o povo está acostumado com isso. E as irmãs não celebram missa, elas têm mais liberdade de se envolver mais com o povo, com este aspecto de manter o povo lá e fazer com que o povo descubra os seus direitos, suas obrigações, sua vida que está por lá. Então, as irmãs têm uma vantagem sobre isso, mas é lógico porque a Diocese sempre apoiou um pouco [...] as irmãs Sueli e Michael são formadas em direito. [...]. E esse é o papel da Igreja que tem que está do lado do povo, do lado do pobre. Tem esse papel de referência a vida, este foi um dos objetivos de ligar a religião, a fé e a vida e por isso surgem as comunidades. Então, tudo que ameaça a vida do povo a

⁷¹ Possuo poucas informações sobre as irmãs Angela Biaggioni, e Maria Sueli Bergala, ambas da são da Congregação das Irmãs Pastorinhas e atuam com o MOAB e a EAACONE. Tenho conhecimento das atuações delas em outras comunidades quilombolas no Vale do Ribeira, como na comunidade Mandira.

Igreja toma defesa. Pelo menos a Igreja tem se esforçado no Vale pela vida do povo que está lá (Agostinho Janning)⁷².

O padre Agostinho Janning comentou um pouco mais a fundo como foi esta relação entre a Igreja, os movimentos sociais e as comunidades na luta no Vale do Ribeira e mais especificamente no município de Iporanga e destaca:

Iporanga como já falei a gente herdou a paróquia do padre João Draysever. Ele já estava com a idade avançada, mas ele também visitava os núcleos maiores, então já havia muitas comunidades que o padre João atendia e a gente deu continuidade disso. Então, em Iporanga a gente deu continuidade ao trabalho do padre João, mas, no entanto, a gente procurou formar lideranças comunitárias, fazia o atendimento religioso também, mas a gente dava formação para catequistas, agentes de pastoral e os coordenadores de comunidades e assim por diante. Daí começou um movimento maior, uma consciência maior onde as comunidades se uniram e começaram a discutir os problemas da vida deles e também a ameaça que eles tinham de perder aquilo que os avós deixaram para eles. Eles sempre viveram lá e nasceram naquela região e tirar o pessoal de lá é o mesmo que tirar o peixe d'água. E a gente não queria isso, a Igreja se preocupou com a vida deles, então tudo que dava para se fazer para manter o povo na terra foi feito. Isso se aproveitando das organizações mais naturais que é o sindicato, depois surgiu o movimento anti-barragem que é o MOAB, depois se tornou mais a EAACONE que juntou a luta pela consciência negra que é a defesa dos quilombolas. [...]. Então, começou esse movimento de manter o pessoal na terra e, esse era o principal objetivo. No começo foi difícil fazer o movimento se manter, até porque as forças contrárias foram muito grandes. Foi aí que tivemos ajuda na Diocese com os antropólogos que foram lá e colocaram que os quilombolas têm direito à terra pela Constituição. Lá tem 52 quilombos e só dois ou três que conseguiram o direito, poucos, nem sei se algum mais que conseguiu. Então, a luta era para conseguir a titulação do pessoal. [...] A pastoral da Diocese tem como um dos objetivos de organizar o povo para eles mesmos assumirem a sua luta. Então, a EAACONE é um trabalho deste da pastoral onde eles pudessem criar organizações para eles mesmos se defenderem. Diferente do que ocorreu na Barra do Turvo que o forte não foi a EAACONE, mas foi o sindicato dos trabalhadores rurais, por exemplo, que foi uma organização natural deles. A EAACONE também é ligada a Pastoral da Consciência Negra, ao movimento anti-barragens, essas coisas, é mais um movimento de resistência onde eles se organizam para se defenderem. Ele está ligado à Igreja, até porque se a Igreja não apoiar eles têm dificuldades de se manter, eles são pobres e os pobres precisam de ajuda (Padre Agostinho Janning)⁷³.

⁷²Entrevista concedida à autora em 09 jul. 2015, Chácara Santo Antônio, Bairro de Sato Amaro - São Paulo/SP.

⁷³ Entrevista concedida à autora em 09 jul.2015, Chácara Santo Antônio, Bairro de Sato Amaro - São Paulo/SP.

Neste mesmo ano das ameaças e da derrubada da capelinha, o Fazendeiro do Paraná entra com um pedido de usucapião das terras que ele havia apossado ao longo dos quase 50 anos. Este episódio dá aos camponeses a certeza que eles foram enganados por anos pelo patrão que se afirmava proprietário das terras por ter herdado do José Pereira da Silva (antigo senhor de escravos).

Em vista da violência gerada pelo conflito e o pedido de usucapião, a comunidade agilizou uma ação judicial contra o fazendeiro. Estes conseguem uma liminar destinando 30 alqueires (72 ha) para uso das famílias.

No ano de 2003, ocorreu uma mobilização da comunidade, atraindo tanto representantes da Pastoral como de outras comunidades, em auxílio à construção da nova capela em homenagem ao santo padroeiro. Segundo os moradores do bairro, a construção levou somente um mês, entre o início das obras a inauguração da capela de São Sebastião (Figura 8).

Figura 8. Capela do santo padroeiro São Sebastião, no Bairro Porto Velho. Construída com um mutirão que mobilizou os moradores da comunidade Porto Velho, de comunidade vizinhas, além da colaboração da Paróquia de Iporanga, após ser derrubada pelo Fazendeiro do Paraná em 2003. Autoria: Denise Martins de Sousa, 07 jul. 2013.

A Mitra Diocesana de Registro passou a acompanhá-los em vários processos e liminares para permanência das famílias nas terras. A advogada irmã Michael Mary

Nolan⁷⁴, que atua em diversos casos das comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira, também passou a assessorá-los juridicamente quando acionada.

Com a assistência jurídica da Igreja, os quilombolas do bairro Porto Velho fizeram o pedido de reconhecimento junto a Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo – ITESP. O ITESP finalizou a elaboração do Relatório Técnico-Científico (RTC) da comunidade que atribuiu o reconhecimento no ano de 2003 e delimitou uma área de 941,0056 ha do território quilombola (Croqui 2 – Uso e Ocupação da Comunidade Porto Velho).

No ano do reconhecimento, a comunidade remanescente de quilombo Porto Velho contava com apenas nove famílias residentes no território, sendo que após a publicação do RTC e a liminar de 30 alqueires concedida pela Justiça, algumas famílias retornaram para a área, o que totaliza, atualmente, um pouco mais de 26 famílias.

José Maurício Arruti (2006), em sua tese sobre a comunidade rural denominada de Mocambo, no estado de Sergipe, nos oferece uma interpretação de como estas famílias de camponeses negros assimilaram o reconhecimento como remanescentes de quilombos. O processo de reconhecimento estabelece etapas, entre estas, a de identificação. Segundo o autor, a etapa da identificação revela um “movimento de passagem do desconhecimento à constatação por parte de um grupo de sujeitos atingidos por um tipo de situação de desrespeito”, de caráter coletivo. Este, “o *processo de identificação* implica a instituição de tal coletividade, simultaneamente, como sujeito de direitos e como fonte de pertencimento identitário de uma coletividade moralmente motivada para a mobilização contra tal desrespeito” (ARRUTI, 2006, p. 201).

Se, por um lado, a mobilização do grupo permitiu a ruptura necessária para o fim de uma submissão de anos aos desmandos dos fazendeiros. Por outro, a visibilidade para a luta destes camponeses negros para permanência no território ancestral só foi possível porque outros setores da sociedade também foram acionados.

Lourdes de Fátima Bezerra Carril esclarece, em sua dissertação *Terras de Negros no Vale do Ribeira: Territorialidades e Resistência*, o papel da Igreja juntamente com articulação dos movimentos sociais passou a desempenhar na região:

Essa nova inserção nos movimentos sociais, envolvendo a Igreja no Vale do Ribeira, possibilita a reflexão acerca do papel desempenhado

⁷⁴ A advogada Irmã Michael Mary Norlan (Congregação das Irmãs de Santa Cruz e MOAB) possui atuações em casos de defesas das comunidades remanescentes de quilombos em todo o Vale do Ribeira.

por essa instituição no passado. Enquanto entidade, historicamente presente no espaço de relações sociais das comunidades negras, contribuiu para a negação da história desses sujeitos. Sua prática homogeneizadora manteve a invisibilidade de um segmento social, cuja voz, vem hoje a público, através de outro tipo de pastoral, trazer sua história e denunciar os mecanismos de opressão (CARRIL, 1995, p. 165).

Notamos que a participação de agentes mediadores externos teve um papel decisivo com indicações de caminhos para a organização do grupo e a permanência das famílias quilombolas nas terras. A proposta de reconhecimento como comunidade quilombola, pensada de fora para dentro, foi considerada a alternativa mais viável para o bairro que vivia e ainda vive uma situação precária, e esta aceita pelos camponeses, aparentemente, sem muitos questionamentos.

Croqui 2. Uso e Ocupação da Comunidade Porto Velho.

Fonte: Uso e Ocupação da Comunidade Porto Velho. A confecção e a atualização deste croqui foram realizadas pelo ITESP em maio/2007. Arquivo do Estado de São Paulo – Elaborado pelo ITESP. In: Anexo ao Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Porto Velho/ Iporanga – SP. São Paulo: ITESP/R.T.C, 2003.

2.4 Os desafios da identidade quilombola e os entraves da titulação

Diante da pressão que estes camponeses estavam vivenciando, a proposta de assumir a identidade quilombola foi aceita, num primeiro momento, como a melhor possibilidade de permanecer no território e conseguir a desejada autonomia.

Entendemos que a aceitação da identidade quilombola ocorreu com a convergência dos agravantes referentes as tensões exercidas pelos desmandos do fazendeiro junto aos moradores do bairro. E as formas de organização como a associação de moradores do bairro, que funciona como principal instância de decisão e representação dos quilombolas, facilita a conservação de certas atividades políticas entre eles. Talvez, por esses motivos pouco se questionaram sobre o assunto, contudo, alguns entrevistados deixam transparecer em suas falas que nem todos possuem um entendimento real do que vem a ser a identidade quilombola.

Em uma entrevista elaborada pelo GTAE⁷⁵, com os depoimentos de Oswaldo dos Santos e Vandir dos Santos, ambos moradores da comunidade Porto Velho, traduzem o que significa, para eles, o reconhecimento enquanto remanescente de quilombos:

Na verdade, não há diferença. Me reconheço quilombola e a comunidade também porque temos descendência negra. Mas ser quilombola é também saber respeitar e exigir respeito. É buscar nossos direitos na Constituição e trabalhar para que nossa cultura, a cultura negra que é uma cultura rica não se perca (Vandir dos Santos)⁷⁶.

Ser quilombola é me sentir bem sendo quilombola. É erguer a cabeça e recuperar a autoestima, que já foi bem baixa. É a oportunidade de ver os direitos que a Constituição nos dá e exigir das autoridades reparos pelos danos causados às famílias com descendência afro e trabalhar pelo reconhecimento como cidadão com plenos direitos. Não menosprezar isso, mas respeitar os que não são, orientar quem precisa da nossa ajuda – porque a gente tem ganho sendo quilombola. Sendo quilombola tive a oportunidade de ingressar com os companheiros nas repartições públicas, ir às secretarias, bater nas portas dos governos, conhecer a lei, nossos direitos, que muitos dos nossos amigos e até políticos da região não sabem nem metade do que a gente sabe. Pra mim – ser quilombola – foi um ganho enorme, porque posso estar aqui no mato, mas tenho uma noção básica da porta onde devo bater, se for

⁷⁵ Grupo Técnico de Ações Estratégicas – GTAE, criado pelo Projeto QUALIS, com a proposta de investir no Programa de Saúde da Família de alguns municípios do Estado de São Paulo.

⁷⁶ Vandir dos Santos, quilombola da Comunidade Porto Velho e ex-presidente da associação do bairro, em entrevista concedida ao GTAE, publicada no livro Saúde nos Quilombos organizado por VOLOCHKO e BATISTA (INSTITUTO DE SAÚDE, 2009, p. 113).

preciso; qual o companheiro bom, e qual você tem que ficar de olho (Oswaldo da Silva).⁷⁷

As entrevistas concedidas por Oswaldo e Vandir, permitem compreender que os argumentos expostos sobre a aceitação da identidade quilombola por parte dos moradores da comunidade Porto Velho possui uma grande relevância na luta pelos direitos humanos, uma luta política que reflete a cultura deste povo como resistência. Assim, o termo remanescente de quilombo, ou simplesmente, quilombola, não tem relevância em si mesmo, mas na possibilidade de resistência de sua cultura.

No ano 2003, ano do reconhecimento como remanescente de quilombo, a comunidade foi apoiada por outros quilombos da região e, sobretudo, pelas iniciativas de agentes externos. Os parentes que estavam fora do território também se mobilizaram na luta e muitos se associaram:

Eu também não sabia que aqui estava para ser uma área de quilombo. E que era para o quilombo que ia ser dado os direitos sobre os antepassados que viveram nesse lugar, né?! Como eu já estava fora, eles me chamaram para acompanhar a comunidade. Daí eu voltei, mas para acompanhar a comunidade, os meus parentes. E já aí eu mesmo era confrontante também contra ele [Fazendeiro]. Porque eles me deram um apoio e eu continuei lutando. Eu continuo lutando com coragem, porque aqui já era um lugar meu; aqui não parece, mais tem muito do meu trabalho. E que teve muito trabalho meu do tempo que eu era casado com a filha desse fazendeiro cruel... Mas, não era fazendeiro bem direito, sabe?! Ele fala que é fazendeiro, né?! Então, eu tenho muito trabalho meu investido nesta área (Adir Rosa de Oliveira, 54 anos)⁷⁸.

Nosso entrevistado, o Sr. Adir foi genro do Fazendeiro do Paraná. Este revelou que o período do casamento foi bastante conturbado, tanto em relação a convivência com a esposa, quanto a influência do sogro no que se refere a sua relação de parentesco com a comunidade. A relação estabelecida entre o Sr. Adir e o fazendeiro foi confusa e complexa e podemos inferir que, em muitos momentos, esta foi perversa, ao ponto deste fazendeiro manipulá-lo tornando o seu convívio distante com o restante dos camponeses do bairro Porto Velho. Isto evidencia-se no momento em que a comunidade passou a vê-lo como um “capanga” do patrão. No momento da separação deste com a filha do fazendeiro, ele saiu do casamento sem direito algum sobre as terras, mas os seus parentes

⁷⁷ Oswaldo da Silva, quilombola da Comunidade Porto Velho e ex-presidente da associação do bairro, em entrevista concedida ao GTAE, publicada no livro *Saúde nos Quilombos* organizados por VOLOCHKO e BATISTA, (INSTITUTO DE SAÚDE, 2009, p. 114).

⁷⁸Entrevista concedida à autora em 13 de julho de 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

(Sr. Paulino e Sra. Zumira) o acolheram novamente. Durante o confronto mais direto – entre os camponeses e o patrão –, o Sr. Adir que já havia se estabelecido em outro bairro rural e constituído uma nova família foi chamado pela comunidade para ajudar no conflito com o fazendeiro. Deste momento em diante, ele passou a ser membro da Associação dos Remanescentes de Quilombo do Bairro Porto Velho e pertencente a comunidade quilombola, apesar de não morar no território.

Se, ao que parece, este fato narrado acima só revela que a contradição é inerente ao processo histórico vivenciado pela comunidade.

Atrair a territorialidade à identidade quilombola permanece uma questão deveras complexa, mas à medida que os moradores da comunidade Porto Velho apresentam esta nova condição e um posicionamento definido como remanescentes de quilombo, percebem que a visão que os *outros* têm sobre eles na região tende a mudar. A partir dos depoimentos fornecidos pelos entrevistados, depreendemos que os desafios que surgem a cada momento no bairro são de difícil solução ao grupo, porém, estes possuem liderança política e uma associação de moradores do bairro bem articulada às reivindicações da comunidade.

Ao identificar-se com a categoria quilombola, este grupo negro encontrou uma mediação importante para sua luta o que trouxe mais visibilidade, já que, no limite, agora como sujeitos políticos não aceitam mais serem transformados em “fantoques” do contexto de invisibilidade social anteriormente por eles vivido.

Na proporção em que este grupo negro invoca sua identidade étnica, este “torna a luta pelo reconhecimento identitário uma luta política” apoiada numa “moral do reconhecimento” (CARDOSO, 2006, p. 55).

Isto levou-os a ter outros desafios, com a constante participação na luta por assegurar os direitos quilombolas. Segundo Axel Honneth, “uma luta só pode ser caracterizada de ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intensões individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo” (HONNETH, 2009, p. 256 – grifos do autor).

Essas comunidades criam e recriam sua própria identidade e o sentimento de pertencimento a um território com base na cultura material, mas também de cultura imaterial. No caso dos bairros rurais negros, relaciona-se por meio do que Simone Resende da Silva (2008, p. 92) denominou de uso da “*terra de liberdade*”, ao assegurar

os espaços nos quais seus antepassados se apropriavam em uma relação dialética com a natureza.

A terra de liberdade significa deixar de trabalhar em terras de outrem tornando-se dono da própria terra. Somente ao constituir a autonomia do grupo será possível o uso do território e “o controle do processo de trabalho, e, portanto, do espaço e do tempo” (BOMBARDI, 2004, p. 134).

Segundo o *Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira*, elaborado pelo Instituto Socioambiental (ISA), depois de transcorridos 25 anos da promulgação do artigo 68 da Constituição de 1988, há atualmente quase três mil quilombos identificados em âmbito nacional pela Fundação Cultural Palmares. Destes quilombos identificados, “somente 193 foram titulados e ainda com problemas fundiários na sua grande maioria”. Esse dado apontado acima não se difere quando tratamos do Vale do Ribeira, “o movimento quilombola local aponta 66 comunidades, sendo 21 reconhecidas oficialmente até o momento, e destas, somente 6 com títulos homologados pelo poder público” (ISA, 2013, p. 07).

Essa situação constitui um agravante no caso estudado, pois o território reivindicado pelos quilombolas foi considerado particular na averiguação do ITESP durante o processo de elaboração do RTC. A área reivindicada pela comunidade de Porto Velho como território habitado pelos seus ancestrais, encontra-se nos perímetros 46º e 38º de Apiaí (ver Croqui 3 do Levantamento Planimétrico Cadastral do território). A maior extensão desse território foi julgada particular, enquanto a outra parte das terras foi titulada, a partir de 1969, pela Procuradoria do Patrimônio Imobiliário (PPI) de São Paulo.

Em relação aos títulos, apenas um está com uma das famílias da comunidade que resistiu às pressões da especulação imobiliária existente na região. Já o restante está em posse de fazendeiros, isto é, pessoas de fora da comunidade (ITESP, 2003).

Muito pouco se fez para efetivar a titulação do território quilombola. Como não se trata de terra devoluta, o órgão encarregado da indenização dos terceiros e titulação do território quilombola é o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, que não tem agilizado esse processo.

Croqui 3. Levantamento Planimétrico Cadastral – Comunidade Porto Velho

Fonte: Levantamento Planimétrico Cadastral – Comunidade Porto Velho (perímetros 46° e 38° de Apiaí), Elaborado em Jun. 2003. Fonte: Arquivo do Estado de São Paulo – Elaborado pelo ITESP. In: Anexo ao Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Porto Velho/ Iporanga – SP. São Paulo: ITESP/R.T.C, 2003.

O Incra, como uma autarquia federal tem como missão prioritária a execução da reforma agrária e o ordenamento fundiário nacional. A esta também está encarregada regularização das terras de comunidades quilombolas que se auto definem. A partir do Decreto nº 4883/03 a competência para a delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como a determinação de suas demarcações e titulações, ficou transferida do Ministério da Cultura para o INCRA.

Os procedimentos para a titulação são etapas complexas e demoradas para que seja efetivamente concedido o título às comunidades quilombolas. O que se torna um impeditivo para muitas comunidades que possuem conflitos em seus territórios com empresas (mineradoras; agricultura capitalista; silvicultura, etc.), fazendeiros e até mesmo com o próprio Estado, quando estes se inserem em situações de justaposição com Unidades de Conservação e leis ambientais.

Todas as etapas do procedimento de regularização dos territórios de quilombos, previstas pelo Decreto n.º 4887, estão registradas na Imagem 3.

Etapas da REGULARIZAÇÃO QUILOMBOLA

Imagem 3. Etapas da Regularização Quilombola. Fonte: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/ INCRA, acesso em 30/03/2014, disponível na página do website: <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>.

Ao que parece, a fase de maior lentidão está no procedimento da regularização fundiária, com a retirada de ocupantes não quilombolas mediante desapropriação e/ou pagamento de indenização e demarcação do território. O processo que tem como resultado final a concessão do título de propriedade à comunidade que passará a ser coletivo e em nome da associação dos moradores do bairro.

O INCRA de São Paulo publicou no dia seis de novembro de 2013 o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território da comunidade quilombola Porto Velho. A publicação do RTID no Diário Oficial da União era esperada pela comunidade Porto Velho para janeiro de 2013, o que não foi realizado até o dado momento. Contudo, a entrega do título definitivo para comunidade ainda terá um longo caminho a percorrer.

Desde então, a luta dos quilombolas da comunidade Porto Velho pela regularização fundiária persiste em função dos recursos judiciais interpostos pelos terceiros e por seus familiares, acarretando poucos avanços quanto à titulação efetiva do território.

A entrevista do Sr. Américo sintetiza boa parte dos desafios no território quilombola do bairro Porto Velho. Do mesmo modo que se revelam as formas de resistência:

Denise: Tendo vocês conquistado essa primeira parte da luta com o reconhecimento e já com a possibilidade de conseguir o título junto ao INCRA, qual é a sua expectativa em relação a esta área?

Américo: Nossa esperança é que o INCRA viesse logo pra organizar, porque aqui nós temos muitos problemas ainda. Temos problema com a mineradora, temos problema com o apiário por causa do problema com falta de água. Porque nossas águas está tudo dentro da área de terceiro. Tem também as famílias que saíram naquele tempo brigadas e tão querendo voltar. Querem vir embora pra cá, porque não tem lugar pra morar. E temos problema de falta de terra. Porque nós usamos lenha e nós precisamos de lenha pra cozinhar. Porque nós somos acostumados já neste sistema. Aqui tem também o fogão a gás, mas a tradição da gente não é essa, a tradição nossa é cozinhar no fogão a lenha mesmo, mas, lenha nós não tem, porque está tudo na área de fazendeiro. Nossa área é muito pequena. E o pessoal está diminuindo a área e aí não tem como. Estamos com a liminar e dentro da liminar que nós temos hoje aí tem uns 12 alqueires de reflorestamento do palmito juçara, porque tinha acabado, tinha acabado tudo aqui. Nós replantamos e está tudo grande. E isto é um projeto do ISA, tinha esquecido de falar disso aí. Então, nós estamos precisando demais da terra. E nós estamos achando que o INCRA está demorando muito nisso aí. [...]. Então, hoje nós estamos dependendo do INCRA, nós temos a

esperança que eles venham logo, porque, principalmente a mineradora está brigando com nós, com esse minério que vai atingir a cabeceira de nossas águas tudo! E daí nós temos aqui a apicultura, se por acaso vier a mineração aí nós não tem como mais resistir, vai poluir nosso mel... Então, eu acho que o INCRA tá demorando demais. E pra melhorar mais precisava que indenizasse a terra, dessem um jeito de volta a nossa terra. E desse o título pra nós, pra abrir espaço pra famílias. Porque as famílias do passado tão querendo voltar pra cá mais, não tem como. Eles estão na cidade passando o maior apuro, porque nós que somo do mato, nós não se acertamos na cidade. Nós chega na cidade, mas lá não é o lugar nosso. Porque a pessoa não acostuma com o regime de lá não. Então, tem muitas famílias que tem uma casa ali na lomba, sem água, sem nada, mas não tem outro jeito, não tem outro lugar e tem mais famílias querendo vir pra o quilombo. Então, nós estamos esperando o INCRA [...]. Além de abrir espaço pra nós planta mais, além de preservar. Porque o que tem de preservar, tem que preserva mesmo! Mas, também tem que abrir o lugar pras família morar! (Américo Gonçalves, 59 anos)⁷⁹

Na fala acima, nosso interlocutor coloca diversos pontos que sintetizam alguns desafios para a comunidade. Primeiramente, fica claro que estamos diante do momento de transição pelo qual os quilombolas estão passando. Esta situação cria uma dependência de órgãos do governo, como o INCRA, para “*abrir espaço*”, já que este é limitado e não permite o grupo de tomar as suas próprias decisões do que *fazer* e do que *ter* no território quilombola.

Os entraves burocráticos impedem estes quilombolas de usar o território, pois os moradores ficam restritos a uma pequena área amparados em uma liminar que sempre é questionada pelos fazendeiros. Neste contexto que a atual luta dos quilombolas está centrada na titulação do território. A titulação significa para esta população camponesa uma forma de frear a ação dos terceiros no território, além da possibilidade do uso efetivo das terras pela comunidade, por isso, o entrevistado afirma que para que tenha melhorias “*precisava que indenizasse a terra, dessem um jeito de voltar a nossa terra*”.

Em relação aos fazendeiros e terceiros, também é importante frisar que nem todos vivem no território, mas boa parte espera pela indenização do INCRA. Também existem os que recorrem das decisões publicadas tanto no RTC elaborado pelo ITESP, quanto no RTID elaborado pelo INCRA.

⁷⁹ Entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

A entrevista a seguir revela a atuação dos terceiros ou fazendeiros como denominam os quilombolas e a lentidão do INCRA em titular o território:

Sezar: *Nós ainda estamos adiantados porque agora o INCRA de Brasília está dizem que vem fazer o relatório. O INCRA de São Paulo, que é a Mariana [Técnica do INCRA-SP] que vem aqui, antropóloga, que faz todo o estudo daqui, diz que agora nesta fase a nossa comunidade é a primeira da lista de indenização.*

Denise: *Por causa dos problemas de terras?*

Sezar: *Isso, por causa dos problemas de terras, pois é a área que tem mais conflito com fazendeiro, tem conflito com compradores de pinus que querem comprar o território. Por não estar diretamente em normas da associação e tituladas as terras, esses terceiros ainda tem posse do território. E esses terceiros estão tentando negociar as terras para esses compradores de pinus. E acaba gerando briga com o pessoal e sem contar a maior briga nossa, agora é com o pessoal da mineradora aqui em cima, eles estão bem na cabeceira do território onde estão as nascentes das nossas águas.*

Denise: *Porque? Eles estão explorando aqui dentro do território?*

Sezar: *Então, por enquanto eles não estão explorando, só que eles têm pedidos de pesquisa. Eles pressionam toda hora e querem marcar hora para reunião comigo. O advogado deles vem atrás. A gente não aceita porque por ser um território de quilombo, um terreno um lugar muito íngreme. Tem área muito tombada do terreno, eles têm que abrir várias estradas. E se você for olhar onde eles já pesquisaram eles deixaram o lugar, o território, sem condição de uso. Porque a máquina vem e vai estragando tudo. E sem contar que é nas cabeceiras das águas né?!. Por isso, nós não aceitamos. Pelo que eles comentam que o minério na parte que eles pesquisaram fora do nosso terreno é minério muito bom. E eles querem entrar a qualquer custo. E até agora estamos conseguimos segurar, mas não sei até quando vamos suportar a pressão porque eles são firma grande. [...]. Agora enquanto está assim nós mandando de um lado e os fazendeiros mandam do outro também fica difícil. Como por exemplo, o fazendeiro manda eles [Mineradora] pesquisar, aí eles vêm para pesquisar e nós vamos impedindo. A gente entende que ele tem o direito de mandar. Mas, nós estamos defendendo o nosso lado. Eles vão lá em Itaoca e fala com o Fazendeiro-comerciante⁸⁰, que é o dono lá de cima. Daí eles vão lá e falam com o Fazendeiro-comerciante e ele diz para eles vir. (Sezar Aparecido dos Santos)⁸¹.*

Alguns terceiros liberam as terras para a utilização de outras atividades que não são aceitas por pelos camponeses. É desta forma que o território quilombola passa pelo jogo de interesses *outros*, de empresas, com destaque à implantação da silvicultura (pinus

⁸⁰ O nome Fazendeiro-comerciante foi utilizado em substituição ao nome original, ao longo de todo o texto, por existirem, ainda, questões jurídicas pendentes e que podem interferir no processo de titulação das terras reivindicadas pela população quilombola. Desta forma, preservamos nossos interlocutores.

⁸¹ Entrevista concedida à autora em 14 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

e eucaliptos) e mineração (no último trabalho de campo em janeiro de 2015, ao que parece, a empresa ITAOESP se retirou da área). Entretanto, este jogo de interesses e cooptação do território tem sido combatido pelos moradores que visam a terra para o trabalho e continuidade da reprodução social das famílias, não a concebendo como mercadoria.

Vale recordar que boa parte do território já foi desmatado para formação de pasto pelas fazendas. O restante é coberto de capoeira e mata recuperada. Por causa desmatamento nas margens e cabeceiras dos rios, a falta d'água é constante, já que os vários córregos que cortam o território estão com uma mínima quantidade de água. Alguns chegaram a secar fora da temporada de chuvas.

O problema com a água, devido ao grande desmatamento existente no território, também é algo que preocupa a comunidade. E sobre este fato nosso entrevistado ainda esclarece:

Denise: Ouvi falar que vocês também têm um problema com a água? Já resolveram este problema?

Oswaldo: problema com a água ainda tem. [...]. O grande problema nosso é que a gente não tem água tratada. E na prática eu não sei bem, mas parece que tem muitos minerais, grande parte vem destas áreas de calcário. Então, como ela vem de calcário e de minério existente aqui, ela chega salobra, é como se chama, né?! Então, a gente tem este problema com a água, principalmente a que a bastece a escola, do posto de saúde e as demais famílias lá embaixo, porque aqui também nós temos um pouco de água doce, mas quando chega no verão também acaba. Então, se não chover a gente acaba ficando sem água e acaba usando a de poço, sabe?! Menos na nascente, aí fica com o pocinho, mas acaba a água sem qualidade nenhuma, este é também um problema grande da comunidade.

Denise: Os bairros próximos possuem este mesmo problema?

Oswaldo: Na verdade, falta d'água tem bastante, principalmente na região de Itaoca por causa do desmatamento. Uma área que eles têm uma agricultura e que investe muito na criação de gado, daí acaba desmatando bastante, agora as outras comunidades de quilombos no Vale não têm este problema com água por que estão em área que não foi desmatado, entendeu?! Eles não têm o problema do desmatamento e a área deles estão bastante preservadas. Na nossa área só onde está preservado tem água, porque boa parte dentro da comunidade, que é uma área que teve grande influência do fazendeiro, esta desmatada. Então, como se desmatou tudo e acabou sobrando este problema, mas isso já é parte da consciência nossa e que nós sabemos que vamos ter que recuperar. E já começamos o reflorestamento numa pequena

margem, mas vai precisar fazer mais futuramente, principalmente dentro das nascentes (Oswaldo dos Santos)⁸².

Para viabilizar a recuperação de parte das áreas desmatadas os quilombolas da comunidade Porto Velho fizeram uma parceria com o Instituto Socioambiental – ISA, com o intuito de reflorestar com palmito juçara, espécie nativa da mata atlântica, parte das cabeceiras dos rios, mas isso só foi possível em poucas áreas que eles têm acesso, ou seja um pequeno trecho sem intervenção de fazendeiros.

Vemos que para estes quilombolas os entreves estão não só em trabalhar para outros, nas terras de outrem, está em serem constantemente impedidos de reproduzirem-se com a autonomia que tanto lutaram em seu próprio território. Neste contexto que a lógica imposta pelo capital não só provoca uma forte transformação no território ancestral das comunidades quilombolas, como as insere em situação de risco social e cultural ameaçando sua própria existência.

Entendemos que os desafios a comunidade quilombola Porto Velho são diversos, mas as lutas travadas e as experiências adquiridas por estes camponeses são a demonstração aberta de que estes buscam o seu próprio caminho, com perspectiva do controle do próprio destino e do território quilombola, um território de autonomia e liberdade.

⁸² Entrevista concedida à autora em 07 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/ SP.

3. O TEMPO PRESENTE: A TERRITORIALIZAÇÃO QUILOMBOLA

Sem a pretensão de realizar um estudo de comunidade que abrangesse todos os aspectos da vida social deste grupo negro, procuramos enfatizar aqueles que melhor permitem compreender a articulação atual no território reconhecido como quilombola da comunidade Porto Velho.

Após transcorridos doze anos do reconhecimento, a comunidade quilombola Porto Velho permanece sem direito ao uso efetivo do território, cuja expressiva porção de terras ainda está em mãos de fazendeiros. Os moradores, portanto, habitam um pequeno trecho de terras – um vilarejo – onde as casas estão muito próximas umas das outras, condição não habitual, pois sempre viveram em família (pai, mãe e filhos) em uma casa com quintal com certa distância das casas e quintais dos demais parentes, mas dentro do mesmo sítio, de acordo com as narrativas.

No passado, *“não tinha isso de viver com parentes no mesmo quintal”*, narrou em uma entrevista um morador. A situação descrita, atualmente, se torna comum devido à falta de terreno para construção de novas casas, já que as famílias voltaram a crescer com o fim da ameaça de despejo que esta comunidade sofria em anos anteriores ao reconhecimento.

Somam-se à esta situação as atividades agrícolas, pecuária e produção de farinha de mandioca, assim como a de mel, todas restritas e pulverizadas dentro do território, numa área assegurada por ação judicial em benefício dos moradores e garantindo a permanência destes até o momento de titulação de todas as terras reivindicadas como território quilombola (vide Mapa 2 de uso e ocupação do solo).

No caso do território da comunidade Porto Velho, há relativa impossibilidade que todas as famílias tenham acesso às áreas de roças familiares individuais, comuns no passado. Hoje, os camponeses tiveram que se adaptar às roças comunitárias, onde grupos de trabalho se preparam para o plantio de cultivos coletivos. Contudo, nem por isso as roças familiares individuais deixaram de existir, mas intercaladas às roças comunitárias, quando da disponibilidade de terras. Caso contrário, são arrendadas terras em fazendas vizinhas para cultivo familiar. Sobre esta organização comunitária e familiar nos deteremos mais adiante, especificando as atividades exercidas pelos moradores do bairro Porto Velho.

Neste último ano, aparentemente ocorreu uma mudança postural dos fazendeiros e terceiros que estão no território frente à possibilidade de desapropriação das terras. Por

um lado, em sua maioria, tem apresentado interesse na desapropriação de suas terras com a indenização do INCRA. Por outro, alguns têm procurado burocratizar o processo junto ao INCRA, com ações de contestação do pedido de titulação do território quilombola. Cabe destacar que na última visita a campo, realizada no final do mês de janeiro e início de fevereiro de 2015, obtivemos a informação que o RTID da comunidade Porto Velho estava em sua fase final; dos sete detentores de títulos de terras deste território, apenas dois contestaram o relatório.

Às famílias de Porto Velho a questão em voga é muito mais abrangente do que local para moradia e realização do seu trabalho. A contrapartida desse direito adquirido é, também, a possibilidade de conquistar a autonomia e a liberdade, muito prezadas pelo campesinato de modo geral e somente assegurada com o acesso à terra de trabalho e ao território como um todo.

Mapa 2 – Uso e Ocupação do Solo do Quilombo Porto Velho – SP, 2011.

Fonte: Mapa original retirado da Agenda Socioambiental de Porto Velho, Instituto Socioambiental ISA, 2008. p. 148. Adaptado por Denise Martins de Sousa. Elaboração gráfica e cartográfica de Diego Tenório da Paz.

3.1 Donos de sua própria história? Autonomia e Liberdade quilombola

Muito se destacou sobre o desejo da autonomia e liberdade camponesa e, no caso estudado, este representa a constante luta da comunidade quilombola Porto Velho. Recordamos aqui uma frase de um morador da comunidade Porto Velho em uma entrevista dada ao jornal *A Tribuna*⁸³ “*Eu não me sinto livre até hoje*” elucidando a ideia de que o negro está sujeitado à outra forma de escravidão, já que depois da abolição da escravatura que trouxe liberdade aos seus antepassados, mas os descendentes destes ainda lutam por permanecer nas terras e pela paz no campo, lembrando que “*aqui estamos em conflito constante*”.

Autores das Ciências Humanas relataram em seus temas de pesquisas que a autonomia e a liberdade são fatores fundamentais à permanência do campesinato e uma resposta ao avanço capitalista no campo. Mas, o que vem a ser, realmente, a autonomia e liberdade camponesa nos dias atuais? Esta resposta não é muito simples de ser respondida; contudo, contamos com um acervo extenso de estudos que primaram por esta discussão.

Marlene Ribeiro (2013) em seu livro *Movimento Camponês: trabalho e educação*, debruçou-se em responder alguns pontos da questão. Recorda que as análises que se referem a problemática camponesa, neste momento atual de nossa sociedade, não devem ser observadas no prisma de leituras dos processos de acumulação primitiva clássica:

O capitalismo introduz novas formas de exploração dos trabalhadores do campo ao mesmo tempo em que entra em conflito com eles conferindo dinamicidade às lutas camponesas que são diferentes das que foram observadas naquele processo de acumulação primitiva original. Embora possam ser temporários, alguns conflitos geram a mediação política de grupos permanentes de apoio que precisa ser compreendida para que se possa perceber como captar a *autonomia* dos sujeitos históricos que entram em conflito (RIBEIRO, 2013, p. 131-grifo nosso).

Certamente, o entendimento é de que o movimento camponês – aplicado, também, ao momento atual em que está inserido o movimento camponês moderno – está na noção legitimadora que dirige sua prática, como destaca Bombardi (2006). Para tanto, a noção legitimadora é compreendida pela ordem moral assentada na “noção de posse no Brasil,

⁸³ Jornal *A Tribuna*, no Caderno *Cidades*, Especial *Vale do Ribeira*, publicado no dia 08 de abril de 2012 pelo jornalista Thiago Macedo. Acessado em abril 2014 em: <http://prosanaserra.pilarcultural.org/2012/04/17/a-luta-quilombola-pelo-territorio-jornal-a-tribuna-abril2012/>.

a religiosidade (e a formação político-religiosa a partir desta) e o sonho/utopia de autonomia e liberdade” (BOMBARDI, 2006, p. 92-93).

Boa parte desta discussão acima já delineamos quando tratamos da estratégia possessória no Vale do Ribeira, por estar intrinsicamente relacionada à questão da comunidade Porto Velho. Em relação à religiosidade, demonstramos o assunto quando citamos a emergência do conflito que se deu no quilombo.

As ponderações que Bombardi (2004) fez sobre o ideário do campesinato em ter a própria terra para si e para família significa concretizar um sonho de liberdade e autonomia. A autonomia é um elemento primordial aos camponeses, não diferente no que remete aos camponeses quilombolas, mesmo quando a situação financeira da família ainda não é considerada desejável. Esta significa “ser senhor do próprio tempo e do próprio espaço” (BOMBARDI, 2004, p. 200).

A liberdade é pensada no sentido lato da palavra; o controle do seu tempo é deveras importante, assim como poder ter o próprio controle da escolha do cultivo que se quer trabalhar, o local onde será realizado o trabalho com a terra na inserção de determinada cultura (controle do espaço), a utilização de suas técnicas, e até mesmo o “controle daquilo que foi produzido (o produto final do trabalho da família lhes pertence, não é diretamente apropriado por ninguém), até o ritmo de trabalho que se quer, ou que se precisa atribuir à própria família” (BOMBARDI, 2004, p. 200).

Contudo, a liberdade quando pensada para uma parcela da população negra do campo, como no caso dos quilombolas – que possuem o passado de seus ancestrais arraigado à luta contra o escravismo –, passa a ter um sentido extra, sobretudo, o da visibilidade. Até porque em toda esta discussão, no caso dos quilombolas, o tema racial é latente. Como bem avalia Octavio Ianni:

A Questão Racial parece um desafio do presente, mas trata-se de algo que existe desde há muito tempo. Modifica-se ao acaso das situações, das formas de sociabilidade e dos jogos das forças sociais, mas reitera-se continuamente, modificada, mas persistente. Esse é o enigma com o qual se defrontam uns e outros, intolerantes e tolerantes, discriminados e preconceituosos, segregados e arrogantes, subordinados e dominantes, em todo o mundo. Mais do que tudo isso, a questão racial revela, de forma particularmente evidente, nuançada e estridente, como funciona a fábrica da sociedade, compreendendo identidade e alteridade, diversidade e desigualdade, cooperação e hierarquização, dominação e alienação (IANNI, 2004, p. 21 – grifos no original)

O autor prossegue e reitera que “a história do mundo moderno é também a história da questão racial, uns dos dilemas da modernidade” (IANNI, 2004, p. 21)

Estamos diante de bases essenciais que explicam a “persistência camponesa”, que por muito tempo estiveram na invisibilidade de nossa sociedade, “em ficar na terra e a ela voltar quando pedida: o trinômio autonomia-liberdade-trabalho familiar” (BOMBARDI, 2006, p. 89).

Neste contexto exposto até agora, pretendemos compreender como se dá a territorialização dos quilombolas atualmente. Aparentemente, os quilombolas da comunidade Porto Velho buscam trilhar seu caminho com autonomia e liberdade, sempre prezando pelo lado da comunidade em si, mas sem deixar de lado o movimento quilombola como um todo.

Sobre as assembleias, o papel das lideranças e a participação dos moradores em toda a esfera da vida comunitária foram bem explicadas na entrevista de Oswaldo dos Santos. Nesta entrevista ele elenca diversos pontos que são interessantes para compreendermos o funcionamento de uma comunidade. A vida comunitária e os ideais do grupo precisam estar em sintonia e a fala do entrevistado é, por si só, uma ideia do que este movimento político representa para o quilombo:

Denise: Como funciona a assembleia de moradores aqui no quilombo?

Oswaldo: Na verdade, a assembleia de associação ela funciona assim: você tem que no estatuto das associações, você tem duas assembleias ano. Uma de seis meses e outra com mais seis meses no fim do ano. Em cada ano, isso que está no estatuto. Ela, na verdade, você tem que avisar com um prazo de 15 dias e ela tem que ter mais de 50 [cinquenta], mais 1[um], pra dar quórum também. É isso, são metade da população que compunha os sócios, metade mais 1. Então aí você fala dos seus problemas, fala dos acontecimentos bons, faz prestação de contas e tal. Então você tem tudo isso aí, pra cobrar participação, pra cobrar interesse, pra cobrar desenvolvimento, pra cobrar isso e aquilo. Então, na verdade o que move uma associação qualquer, algo que venha a ter uma formação do grupo, é preciso ter uma conversa ali porque é preciso estimular. E estimular a participação em defesa daquilo que se quer. Então acho que a comunidade não pode se excluir deste rigor, sabe?!. Então se pegar um presidente que fala pouco na assembleia, a comunidade dá uma acalmada, entendeu? Então você tem que estar sempre à frente.

Denise: Mas, a comunidade não cobra a participação do presidente?

Oswaldo: A cobrança existe, mas tem coisas que às vezes, como as mudanças, depende de um, por exemplo, do prefeito, se você pega um prefeito ruim, pega um prefeito bom, pega um governo ruim, pega um

governo mais bom. Entendeu?! Isso acontece com a comunidade também e não é difícil de acontecer mesmo.

Denise: A escolha do presidente também é feita em assembleia da associação?

Oswaldo: É em assembleia também. Então, você pega qualquer tipo de... você pega as vezes pessoas que está empenhado, mas também tem o tempo que não é suficiente para fazer tudo. Mas, é assim, cada um vive com as suas dificuldades e outros superam rápido. E eu acho que o melhor caminho é ser associado.

Denise: Quantos presidentes já tiveram na formação da associação do quilombo?

Oswaldo: Acho que não tivemos muito. Na verdade, eu fui o primeiro que fundei a associação. E eu entrei e fiquei 3 anos, mas registrado foi 1 ano e pouco com correria e trabalhando. Depois voltei 2 anos e conduziram para mais 2 anos, então nessa eu fiquei 4 anos. Depois veio o Vandir que parece que ficou mais e depois disso acho que eu voltei de novo e fiquei mais 2 anos. Mas, acabei entregando o cargo, entregando não! Eu simplesmente não quis mais continuar, pelo fato de eu já estar um tempo e eu acho que tem que estar sempre mudando. E eu não gosto de ficar ocioso e daí eu troquei porque precisava dar uma conversada melhor. Daí eu falei não, eu não me arrisco a fazer tudo. E agora quando você veio foi o Sêzar e depois agora entrou neste ano o Américo, entendeu? Então estamos com 4 a 5 gestão.

Denise: E participação das mulheres? Estas não têm interesse em ser presidente da associação?

Oswaldo: Não. Mas, nós estamos lutando para isso também. Até porque eu acho que a gente precisa. Nas assembleias a gente sempre fala que é preciso a mulher governar, que é preciso isso e aquilo outro. E até porque é para estimular. E acho que presidir qualquer coisa não tem dificuldade, você precisa ter vontade das lutas e trabalhar com os outros seguidores. E isso é pra gente estar vivo. E quando a gente pode fazer isso aí, isso faz com que se estimula. E se pode fazer isso em respeito à vontade e opinião das outras pessoas, você acaba somando muito e tem a ajuda dos companheiros que acaba facilitando o trabalho. Eu acho assim, a associação ou qualquer outra coisa, é isso, sabe?! É dar crédito pra outras pessoas conseguir e isso ajuda muito a liderar. Porque se você faz um trabalho sozinho, você sufoca com aquilo.

Denise: E qual é a participação do pessoal mais antigo daqui? Dos mais velhos?

Oswaldo: A participação dos antigos é muitas vezes... eles não deixam assim de participar. Até porque na minha comunidade eles são o pivô do incentivo. Porque são os cara que estão ali e não se entrega. São os cara que vieram mesmo pra somar. Então a participação do idoso em muitas comunidades ela é muito aceita, porque são os cara “porreta” mesmo que não te abandona. É mais fácil um jovem te abandona na caminhada do que um idoso.

Denise: Você falou dos jovens. Qual é a participação dos jovens na comunidade?

Oswaldo: *Eu acho que tudo é base do incentivo. É você plantar a semente, como na cooperativa e na associação. É plantar e fazer para que dê resultados. É olhar...é você fazer primeiro a sua parte e mostrar para eles as possibilidades que existem. Tanto é que eu falo assim para você, por que eu vivo da agricultura. Eu já tive proposta de emprego e não aceitei, porque eu quero ficar nisso e não com um contrato. Mas, eu acho que é difícil ser agricultor, não é fácil não! Tem que vencer muitas dificuldades, tem que criar possibilidades, mas você tem que ir junto para ajudar a criar. Mas, eu acho que é uma forma de você olhar, por exemplo, uma oferta de compra aí, principalmente pras comunidades que tem muitas oportunidades de ofertas de compras das prefeituras de São Paulo. São várias prefeituras de São Paulo que oferecem oportunidades de compras dos produtos e as vezes pra entregar estes produtos vai ter que (re)planejar a forma de produção. Como você vai produzir, os incentivos dos técnicos e buscar várias formas de produzir ... e é isso que você vai fazer e mostrar para os jovens a importância que tem a comunidade. Antes disso, você não consegue, porque você tem do outro lado de você um cara que fala assim: “carteira assinada é ótimo, que vão criar emprego, vão criar isso ou aquilo”. E isso também está motivando o jovem a sair da comunidade. Então você tem os dois lados da moeda que você vai ter que aprender a trabalhar. Um é você mostrar as possibilidades que tem e o outro é você concorrer com as possibilidades que tem com a outra propaganda do lado, entendeu? Então eu acho que tanto a do governo, a das empresas, quanto a nossa são fórmulas que você vai ter que aprender a conviver com ela e a fazer dela uma ferramenta. Pra mim não é surpresa que o jovem não querer trabalhar na roça, assim que também não é surpresa o jovem querer trabalhar na roça. Até porque existe possibilidades. Agora quem vai ditar para eles a possibilidade somos nós lideranças. E temos que fazer essa trilha e ainda acho que cabe mais a nós saber planejar, a saber dar rumo para isso. Então eu acho que isso é o que vai fazer a diferença. (Oswaldo dos Santos)⁸⁴*

As assembleias realizadas pela Associação de moradores do Bairro Porto Velho são bem participativas e conseguem manter um grupo coeso em seus ideais. No entanto, vemos que esta participação ativa esbarra em relação aos associados, pois boa parte destes não moram no quilombo. Em continuidade às ideias expostas por Oswaldo na entrevista acima, a nossa entrevistada Oracina Rosa destaca esta contradição:

É que aqui tem uma questão porque tem uma quantidade de pessoas que fazem parte da associação, porém não moram aqui. Por exemplo, eu morava aqui e agora não estou morando mais. Mas, não é porque eu não moro mais aqui que eu não faço parte da associação, então eu continuo fazendo parte da associação. A minha mãe, quando começou a questão das terras, já não morava mais aqui. Agora ela voltou. E mais, ela é sócia, os meus tios também são sócios. Então, isso aí é uma forma de garantir o território, mas não são todas as famílias associadas que participam ativamente disso. A gente quando vem para cá tenta participar, ser bem ativo e ajuda também. Mas, infelizmente

⁸⁴ Entrevista concedida à autora em 27 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

não são todos. Então, a quantidade de pessoas associadas é maior do que a quantidade de pessoas que vivem aqui (Oracina Rosa)⁸⁵.

Toda esta discussão exposta por Oswaldo e Oracina mostra alguns movimentos que o grupo tenta para resolver as questões internas mais latentes dentro da comunidade. Verificamos que os entraves são constantes e comuns dentro de um grupo, além de compreendermos que estes sujeitos sociais estão em busca de caminhos para permanecer lutando pelo/no território quilombola.

Há, também, todas às quintas-feiras um culto na casa dos moradores. Neste ocorrem, eventualmente, além das orações e leitura de trechos da bíblia, discussões de problemas da comunidade, enquanto lugar de decisões sobre cultivos a serem realizados nas roças comunitárias, preparações para festas e romarias, dentre outras demandas que vão aparecendo ao longo da semana.

Do mesmo modo vemos a participação constante de integrantes da comunidade em feiras de troca de sementes quilombolas (Figura 9), como também em encontros, seminários, debates etc. sobre questões pertinentes ao Vale do Ribeira e às comunidades quilombolas, com participação assídua em reuniões com órgãos públicos quando acionados.

Destacamos que esta participação dos moradores é diversificada e não prioriza um grupo seletivo, mas é de se esperar que os sujeitos que têm melhor retórica e demonstram mais interesse neste tipo de participação acabam sendo mais ativos que outros que preferem realizar suas atividades dentro da comunidade.

Ter o reconhecimento foi só uma etapa a ser enfrentada por esses camponeses quilombolas; entretanto, ainda necessário compreender como esta população negra no campo realmente permanece lutando pelos seus direitos e tomam para si esta luta de permanecer na terra. Daí entender que autonomia e liberdade camponesas tornam-se importantes neste percurso da pesquisa.

⁸⁵ Entrevista concedida à autora em julho de 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Figura 9: Participação de integrantes da comunidade quilombola Porto Velho na VII Feira de troca de sementes e mudas tradicionais dos quilombos do Vale do Ribeira, 2014. Da esquerda para direita temos Esperidião dos Santos, Oswaldo dos Santos e Zenaide Pires da Silva. Autoria: ISA/ Cláudio Tavares.

Parafraseando Arruti (2006), estamos diante de *novos sujeitos políticos*. Isto Martins (1989) já dizia em *Caminhada no chão da noite: Emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*, isto é, o quanto esta qualificação simplifica o que estamos tentando demonstrar com esta a prerrogativa dos quilombolas, que “está terminando o *tempo da inocência* e começando o *tempo da política*”:

Os pobres da terra, durante séculos excluídos, marginalizados e dominados, têm caminhado em silêncio e depressa no chão dessa longa noite de humilhação e proclamam, no gesto da luta, da resistência, da ruptura, da desobediência, sua nova condição, seu caminho sem volta, sua presença maltrapilha, mas digna, na cena da História (MARTINS, 1989, p. 13).

Sujeitos políticos estes que da invisibilidade colocaram-se como guardiões de sua historicidade e de seu território para tornarem-se visíveis pela sua luta, mesmo que este movimento, em muitos casos, os levassem a vivenciar processos marcados por ambiguidades e contradições.

3.2 A organização territorial no quilombo Porto Velho

A comunidade remanescente de quilombo Porto Velho, atualmente, está em um processo de transformação, pois ao longo dos últimos anos diversas mudanças ocorreram em seu território. Pouco tempo após seu reconhecimento, ocorreram significativas alterações na organização do território, ou pelo menos na parte em que estes conseguem ter um pouco de autonomia.

A redução drástica no território da comunidade quilombola Porto Velho – consequência das constantes perdas de terras ao longo de sua história e do cercamento de boa parte das terras que estão em mãos de fazendeiros – por sua vez, tem forçado a alteração da dinâmica da rotina de trabalho em algumas atividades, assim como a forma de morar.

Este mesmo dilema foi discutido pelo casal Woortmann (1997) sobre o fim das terras soltas no estado de Sergipe, no qual “o espaço camponês encolhe significativamente, mas as soltas continuam a povoar a memória, como condição de ser liberto” (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 25). Desta maneira, os autores analisam que no processo de cerceamento ou como estes mesmos denominam *enclosure* das terras de livre acesso não só limitou as possibilidades de reprodução social do grupo pesquisado, como também modificou o espaço interno do sítio.

A organização do território no que concerne as atividades de produção, morada e práticas ludico-religiosas, suas articulações com os espaços/territórios que produzem, são elementos que buscaremos analisar e interpretar neste capítulo. Objetivamos, assim, por meio de sua geografia, compreender como a comunidade se organiza, se produz e se reproduz no território quilombola.

Antes de darmos continuidade especificamente ao território quilombola da comunidade Porto Velho, com os devidos detalhes de sua configuração, convém retomarmos as bases teóricas que nos levam ao entendimento do que representa o território material e imaterial da comunidade, e compreender esta diferenciação de modo a tornar nossa análise mais precisa.

Partimos dos estudos de Claude Raffestin (1993), *Por uma Geografia do Poder*, no entendimento do conceito de território abrindo caminho para melhor revelar a realidade estudada. Este geógrafo francês compreende o território como produto das relações sociais que se estabelecem no espaço ao longo do tempo. Para tanto, o autor

aponta para a distinção entre os termos espaço e território. Nesta concepção o espaço antecede o território, o qual se forma a partir do espaço transformado pela sociedade em suas relações cotidianas, e estas, por sua vez, são marcadas pelo poder.

A distinção apontada por Raffestin traduz o espaço como abstração e que é por meio das diferentes atividades humanas, como o trabalho, por exemplo, combinando energia e informação, que ocorre a sua transformação em território. “O espaço é a ‘prisão original’, o território é a prisão que os homens constroem para si” (RAFFESTIN, 1993, p. 144).

À luz das reflexões do pensador francês Michel Foucault, Raffestin compreende que há uma diferenciação dos poderes. Para esse autor são dois tipos de poderes: 1) *institucional* exercido pelo Estado; 2) das *relações*, esse é mais complexo e está em todas as relações sociais. Isto só é possível porque, segundo Raffestin, o homem sempre busca o controle dos outros homens e das “coisas”. Nesse último caso, o poder se manifesta pelo trabalho, por exemplo, que pode ser apropriado. Contudo, há uma outra importante forma de poder que reside no domínio dos “recursos naturais”; para Raffestin (1993, p. 230), estes são trunfos do poder.

Nesta perspectiva geográfica de Raffestin, o trabalho e a propriedade da terra são predicados que nos parecem de grande relevância. O primeiro, por ser o único a gerar valor, e o segundo, a terra, que é em si um trunfo sem igual por ser insubstituível, e, por isso, já revela uma relação de poder em si.

Raffestin define a territorialidade como multidimensional e inerente ao “‘vivido’ territorial” pelas sociedades. Os homens “vivem”, ao mesmo tempo, tanto o processo, quanto o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas.

A territorialidade é composta por três elementos: senso de identidade espacial, senso de exclusividade, e compartimentação da interação humana no espaço. (RAFFESTIN, 1993, p. 158-162). Temos que a territorialidade é a soma das relações mantidas entre o sujeito e o seu meio, “a vida é tecida por relações, e daí a territorialidade poder ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo em vias de atingir a maior autonomia possível”; contudo, “essa territorialidade é dinâmica” e também suscetível de variações no tempo. (RAFFESTIN, 1993, p. 160-161)

A territorialidade se manifesta em todas as relações sociais e espaciais (não só no quadro da produção, da troca, e do consumo das coisas, mas também na vida cultural e política). E para compreendê-la faz-se necessário “considerar aquilo que a construiu, os lugares que ela se desenvolve e os ritmos que ela implica” (RAFFESTIN, 1993, p. 162). Temos, portanto, que em cada coletividade há relações sociais específicas que produzem uma territorialidade distinta. O território, por sua vez, é resultado dessas territorialidades.

Reportamo-nos, pois, deste amplo estudo realizado por Claude Raffestin (1993) para analisarmos o território quilombola da comunidade Porto Velho.

Servimo-nos, também, da dissertação de Valéria de Marcos (1996) *Comunidade Sinsei: (U)topia e Territorialidade*, pois sua pesquisa contribui no entendimento da análise do território com bastante acuidade e precisão. A autora revela, em seu estudo de caso, que os espaços existentes na territorialidade pesquisada são também espaços individuais ou comunitários, ou ainda de produção, de serviço, de comercialização, religioso ou de cultura e lazer, todos compreendidos como “‘locais das possibilidades’ de ação de seus integrantes que, de acordo com seus interesses/necessidades, produzem/(re) produzem diferentes espaços que, ao se articularem contraditoriamente”, darão origem a outros territórios de produção. Ou seja, “as relações sociais de produção e o processo contínuo/contraditório de desenvolvimento das forças produtivas que dão a configuração histórica específica ao território” (MARCOS, 1996, p. 257).

A territorialização no quilombo Porto Velho que estamos observando até o momento em nossa pesquisa está num processo de transformação. Estes estão (re)construindo/(re)organizando sua geografia, principalmente, ao longo da última década após o reconhecimento – numa articulação contraditória entre seus espaços familiares individuais (moradias) e comunitários (produção, comercialização, lúdico-religioso). Os espaços são subdivididos em roças comunitárias, roça familiar individual, casa de farinha comunitária, produção de farinha familiar individual, produção de melado familiar individual, produção do mel comunitária, horta comunitária, horta familiar individual, de comercialização em grupo e/ou individual e, por fim, espaço lúdico-religioso, que configuraram o atual território quilombola.

Marcos (1996), ao analisar a comunidade Sinsei, deparou-se com o espaço de moradia, que, nesse caso, “ora transforma-se em espaço individual, ora transforma-se em um espaço familiar e às vezes ainda, em um espaço comunitário” (MARCOS, 1996, p.

260). O processo analisado por Marcos (1996) é bem diferente da pesquisa com a comunidade quilombola Porto Velho que realizamos, já que as moradias quilombolas são espaços da família (pai, mãe e filhos que ainda não se casaram e não constituíram suas próprias famílias).

As moradias na comunidade quilombola Porto Velho são espaços que garantem privacidade no âmbito familiar. De igual modo, a casa (morada) é também o foco de um processo de distribuição, “segundo regras de reciprocidade, para grupos domésticos aparentados” (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 30-31).

O lugar de morada é composto pela casa e o quintal; ambos são ambientes valorizados pela mulher com seus afazeres domésticos, onde passa boa parte de seu tempo na cozinha e no fogão à lenha (Figuras 10 e 11). O fogão à lenha, geralmente, está fora do restante da casa, mas ao lado dessa. A horta do quintal é um espaço feminino e esta é composta de hortaliças e ervas medicinais (Figuras 12, 13 e 14).

Figura 10: Cozinha com fogão à lenha. Este cômodo feito de madeira e telhas está anexa a casa de dona Benedita e é utilizado para cozinhar à lenha. Quilombo Porto Velho, 28 jan.2015. Autoria: Denise Martins de Sousa

Figura 11: Interior da cozinha com forno à lenha. Geralmente este cômodo fica com as madeiras e telhas escuras devido à fumaça da lenha. Quilombo Porto Velho, 28 jan. 2015. Autoria: Denise Martins de Sousa

Figura 12: Horta. Nesta foto temos dona Zumira mostrando a sua horta que fica no quintal ao lado de sua casa. Quilombo Porto Velho, 07 jul.2013. Autoria: Denise Martins de Sousa

Figura 13: Horta da casa de dona Benedita. A horta possui uma tela para impedir que pássaros comam as hortaliças. Algumas casas possuem pequenas estufas. Quilombo Porto Velho, 28 jan.2015. Autoria: Denise Martins de Sousa

Figura 14: Algumas ervas medicinais e temperos no quintal da casa de dona Benedita. Quilombo Porto Velho, 28 jan.2015. Autoria: Denise Martins de Sousa

A casa é um lugar feminino por excelência, “ainda que nela convivam todos os integrantes de uma família”, do mesmo modo que “a escola é o lugar de crianças e algumas calçadas altas, o campo de futebol” (BRANDÃO 1995, p. 43).

Encontramos, também, em quase todos os quintais um paiol (local para armazenamento de grãos da produção e pequenas ferramentas). Nestes pode haver um pequeno galpão aberto para guardar ferramentas maiores, cestos, mantimentos, caixotes para carregar a produção, moto, carro etc. (Figura 15 e 16).

Figura 15: Paiol do quintal de dona Benedita. Neste guardam sementes de milho e sacos de farinha de mandioca. Quilombo Porto Velho, 29 jan.2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Figura 16: Galpão aberto do quintal de dona Olinda e sr. Aparício. Neste guardam diversas caixas para carregar a produção, telhas, uma moto, um carro, enxadas, entre outras ferramentas. Quilombo Porto Velho, 14 jul.2013. Autoria: Denise Martins de Sousa

O quintal⁸⁶, portanto, é um espaço amplo e, por isso, também se torna espaço do homem. Neste encontramos alguns cultivos que não ficam tão próximos à casa, como os pés de frutas diversas (banana, acerola, manga, jabuticaba, palmito pupunha, entre outros). Alguns fazem pequenos cultivos de rama (mandioca), milho, cana-de-açúcar para a utilização familiar (Figura 17), já que nem sempre conseguem tudo de que necessitam na produção comunitária.

Figura 17: Quintal da casa de dona Zumira e sr. Paulino. Neste possui muitas árvores frutíferas como diversos pés de jabuticaba que estavam todos carregados de frutos; pés de bananeiras de diversas espécies, palmito pupunha, palmeira real; cana-de-açúcar; mandioca, goiabeira; entre outros. Quilombo Porto Velho, Iporanga/ SP, 28 de jan. 2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

⁸⁶ Os quintais das casas, atualmente, diferem muito dos do passado, como já exposto, e isso ocorre pela falta de terreno para a construção das moradias. Daremos alguns exemplos do que pode conter em um quintal da casa de um morador quilombola, mas estes não se configuram como um arquétipo – rígido e universal – dos existentes no passado e no presente, mas significativos na representação do modo de vida destes sujeitos sociais.

Recordamos aqui a entrevista com Oswaldo Santos que explica um pouco mais como se dá os cultivos de frutas no quintal das casas:

As frutas são mais para o consumo. Na verdade, a comercialização dos produtos, tem algumas coisas que dá assim, igual à goiaba. Esta goiaba é nativa e aí se for colocar para o comércio até que vende bem. A gente não coloca no comércio por que não tem como fazer pra colocar num vidro, um suco ou de geleia, ou um doce e não teria como fazer. E se fizesse entregava bem. E isso é mais para o consumo das famílias que estão acostumado. Estes é da cultura, como o pomar, isso é da cultura que nós herdamos (Oswaldo dos Santos)⁸⁷.

Duas famílias da comunidade possuem uma pequena casa para o fabrico de farinha de mandioca, como é o caso do quintal do Sr. Paulino e dona Zumira e do Sr. Aparecido e Rosa (estes últimos são parentes do Sr. Américo e dona Benedita e, por falta de terreno, acabam compartilhando o mesmo quintal). A produção de farinha é muito valorizada pela comunidade por ter uma grande saída deste produto na feira e em pequenos mercados da região. Daremos mais detalhes desta produção num item específico.

O espaço que compreende o quintal também pode ter um pequeno curral, como é o caso da residência do Sr. Américo e dona Benedita. Neste curral tem 5 vacas, 4 bezerros e um boi (Figura 18). A produção de leite é para o consumo próprio da família, mas também vendido na comunidade e entregue em bairros rurais próximos, assim como aproveitam a produção para fazer queijo artesanal para a venda. As vacas são ordenhadas, por volta das 6 horas da manhã, pela senhora Benedita e seu filho mais velho:

Denise: *Então, é você que fornece queijo e leite aqui no quilombo?*

Benedita: *É, a turma sempre procura e daí tenho sempre que tirar leite e queijo. Aqui é meu e do meu filho e nós trabalhando junto aqui. O leite ele tira e vende e isso aqui é dele, mas eu faço parte e fica junto.*

Denise: *Todos seus filhos vivem aqui?*

Benedita: *Aqui só tem dois e o resto tudo trabalha empregado.*

Denise: *Os dois que moram aqui são os que te ajudam?*

Benedita: *É, só que tem um que também trabalha empregado fora.*

Denise: *Ele trabalha empregado? Você quer dizer de meeiro?*

Benedita: *Não. Ele baldeia alunos, ele faz a linha de aluno [transporte escolar]. O outro não, ele faz farinha de mandioca aqui mesmo. Então, é este outro filho meu que lida com farinha. Ele trabalha naquele barracãozinho ali, então, o Aparecido que faz farinha lá. (Benedita Rosa de Oliveira Gonçalves, 56 anos)⁸⁸*

⁸⁷ Entrevista concedida à autora em 27 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

⁸⁸ Entrevista concedida à autora em 08 jul. 2013, quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Figura 18: Pequeno curral do quintal de dona Benedita e sr. Américo. Podemos notar na foto de cima à esquerda dona Benedita fazendo a ordenha de uma vaca as 6hs da manhã; na foto acima à direita temos uma moto e presa a ela uma “charrete” de madeira para colocar os galões de leite para entrega. Nas fotos abaixo vemos o gado leitero pertencente a esta família. Quilombo Porto Velho, Iporanga, SP, 29 jan. 2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

A existência de mais cabeças de gado pertencente a quilombolas do bairro Porto Velho foi constatada na única casa da comunidade que fica no sertão, pertencente à família do Sr. Eurípedes, mas pelo que se averiguou as cabeças de gado foram compradas por seu genro Vandir dos Santos que promoveu um mutirão para fazer o pasto em 19 abril (Figura 19).

Figura 19: O mutirão. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 19 abr. 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Na literatura sobre o campesinato, o gado também pode ser compreendido como uma espécie de “pequena poupança”. Numa necessidade do camponês, os bovinos são facilmente vendidos para sanar dívidas de um plantio ou uma colheita malsucedida ou em casos de doença na família, momento que é necessário dispor de dinheiro para os remédios.

Em se tratando do campesinato, Michell L. D. de Lima Tolentino (2013) faz referência em sua dissertação sobre a aquisição e a venda do gado pelos camponeses da Paraíba e também demonstra que a venda ocorre quando se deparam com momentos de maiores necessidades. Momentos estes que não fazem parte de uma despesa diária do camponês, mas, principalmente, se algum membro da família contrai uma enfermidade, os bovinos são vendidos para arcar com as despesas do tratamento, remédios, transportes e o básico para família, para hospitais e outros imprevistos.

Torna-se comum a venda de bovinos em momentos de festas. Os camponeses podem se desfazer de seu gado, para um bingo em favor de alguma reforma na capela ou no salão de festa da comunidade. Também pode ocorrerem em caso de casamentos, batizados ou na romaria de São Gonçalo. Dispende de uma venda de um bovino para fins sociais ocorre no campesinato de modo que esta não comprometa sua reprodução, como revela Tolentino (2013, p. 174 – grifos do autor):

[...] o bovino é o que Wolf (1976) chama de “fundo cerimonial”, um fundo destinado a participação dos camponeses nas relações sociais, em sua sociabilidade no lugar, a comunicação que amalgama as diversas esferas da vida tornando-a só vida. Percebemos, assim que a poupança, essa palavra que muitos de nós relacionamos rapidamente ao econômico, costura-se com aquilo que não é estritamente econômico. A poupança não é algo que serve a um negócio, mas é antes de tudo algo que serve a uma casa, a uma família inserida em um lugar, a um habitar numa comunidade com um *habitus* estruturado e estruturante, com uma vida cotidiana onde se dialetizam ordem próxima e ordem distante [...].

O espaço da família que compreende o quintal pode conter também um pequeno poço para peixes, cavalos, mulas ou burros (Figura 20). Em todos os quintais das casas quilombolas encontramos animais de pequeno porte como galinhas caipiras, além de algumas galinhas da angola (Figura 21).

A família do Sr. Oswaldo dos Santos possui um forno com caldeira de metal para produção artesanal de melado de cana, rapadura e açúcar mascavo em seu quintal (Figura 22)⁸⁹. Temos informação que outros quilombolas também fazem melado de rapadura de modo tradicional em seus quintais. Dentre estes está o senhor Campolim. Toda a produção é feita para o consumo da família e eles não têm os maquinários.

⁸⁹ Foto retirada da página *Prosa na Serra, Coisas da Prosa*. Acesso em 02/02/2015. <<https://www.facebook.com/406532489448754/photos/a.456298177805518.1073741827.406532489448754/457029734399029/?type=1&theater>>

Figura 20: Cavalos no quintal da casa de dona Leonora e sr. Esperidião. Vale ressaltar nesta foto que não existem cercas que delimitem os quintais da maioria das casas quilombolas. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 29 jan. 2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Figura 21: Galinhas soltas no quintal. À esquerda galinha caipira chocando em um cesto feito pelos quilombolas e colocado em uma árvore. Esta maneira de colocar os cetos em troncos de árvores para que as galinhas choquem ou coloquem ovos impedem que outros animais, como os canhorros, não quebrem ou comam os ovos. À direita duas galinhas da angola no quintal de dona Benedita. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 29 jan. 2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Figura 22: Feitio da rapadura. Sr. Oswaldo mexendo o melado no tacho aquecido com lenha - Quilombo Porto Velho/Iporanga-SP, em 13/01/2014. Autoria: Site Prosa na Serra, fotos Coisas da Prosa.

Em tempos anteriores ao reconhecimento da comunidade como remanescentes de quilombo, havia um espaço com alguns fornos de cerâmica e caldeiras destinado à produção de melado de cana, rapadura que pertencia ao Fazendeiro do Paraná, e foi desativado após o conflito com os camponeses. Este fato foi detalhado no capítulo anterior.

Antes de serem atingidos por todas essas transformações em seu território, enquanto, as famílias quilombolas ainda podiam viver em seus sítios sem necessitarem ser deslocados para outros lugares, estas costumavam criar porcos caipiras soltos no quintal. Todavia, com a diminuição do espaço das moradias, a prática da criação destes porcos foi deixada de lado, já que segundo os próprios quilombolas estes animais não podem ser criados presos em chiqueiros.

Com a diminuição das terras, as roças ficaram muito próximas às moradias e o porco caipira solto passou a ser uma ameaça aos cultivos das roças e hortas. Assim, verificamos no trecho da entrevista de Oswaldo dos Santos:

Denise: *Porcos aqui eu não vejo?*

Oswaldo: *Porcos já tivemos, tem alguns ainda, mas como nós estamos numa área bastante aglomerada e os porcos caipiras, na verdade, você tem que deixar um pouco de soltura, então eles vai avançar na roça. E como se tem roça perto e não se consegue ter. Se alguém que tem, tem que estar preso porque se não ela vai na plantação. Então, é assim que funciona* (Oswaldo dos Santos).⁹⁰

No entanto, ainda tem uma família quilombola que cria porcos caipiras (Figura 23), está é a única que conseguiu permanecer em terras do sertão.

Figura 23: Porcos caipiras. À esquerda vemos um chiqueiro, à direita a casa no sertão pertence a família do sr. Eurípedes, no quintal tem porcos caipiras soltos. Quilombo Porto Velho, Iporanga – SP, 19 abr. 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

O padre Agostinho Janning relembra como era o modo de vida nos bairros rurais negros no Vale do Ribeira e destaca que o forte era a criação de porcos caipiras. Contudo, não deixavam de produzir suas roças de feijão e arroz:

[...] enquanto na floresta, no interior, o pessoal tem que trabalhar muito, então, o povo está mais ligado a luta pela vida, pela sobrevivência, tem que plantar, tem que produzir o seu feijão, o seu arroz. Antigamente o forte lá era porco, eles criavam porcos. Eles faziam a roças, plantavam e depois colhiam o que estava maduro nas roças, eles colocavam o porco dentro para comer o que sobrava e depois vendia o porco. E isso era o dinheirinho que eles faziam. Ou o feijão, lá tinha muito plantio de feijão, tudo artesanal, naqueles morros de lá e eles viviam disso (Padre Agostinho Janning)⁹¹.

⁹⁰ Entrevista concedida à autora em 27 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

⁹¹ Entrevista concedida à autora em 09 jul. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Entretanto, devemos destacar que encontramos porcos caipiras e outros animais de pequeno porte nas terras de moradores não quilombolas (terceiros), na residência que pertence à dona Ana Simão (Figura 24) viúva de Olívio Simão (falecido há uns 4 anos).

Figura 24: Ana Simão. Da esquerda para direita temos dona Ana Simão (teceiro em território quilombola) e o quintal de sua casa com pequenos animais, como galinhas e porcos caipiras. Quilombo Porto Velho Iporanga, SP, 13jul.2013. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Esta senhora de 82 anos de idade, nascida no Paraná, num lugar denominado Córrego Grande, se casou com Olívio Simão, também no estado do Paraná. Estes vieram morar no território quilombola após o casamento. Ana Simão vive no local conhecido como bairro Anta Gorda, há 68 anos e, atualmente, mora com o neto de aproximadamente 20 anos (cria este bisneto desde os três anos de idade), que cuida da produção, dos animais e das terras. Este e outros fatos a dona Ana Simão relatou na entrevista a seguir:

Denise: A senhora e o seu marido são daqui?

Ana Simão: Não. O meu marido e eu morávamos no Paraná, ele também é lá do Paraná. Nós tudo somos do Paraná, aí casamos lá e depois viemos para cá.

Denise: A senhora se lembra de como era antes aqui nestas terras?

Ana Simão: Aqui era só mato, tinha umas casinhas feita de palha, casinhas feitas de sapé, secada de barro rodeada de pau a pique e secava de barro por fora, era assim as casinhas que tinha aqui, mas era uma muito distante da outra. Para vir pra cá, a gente tinha que ir a cavalo, aqui só tinha estrada de passar cavalo, não tinha estrada de rodagem como tem hoje, era só cavalo que passava.

Denise: A senhora lembra quando construíram a estrada de rodagem?

Ana: *Eu não lembro, por que esta estrada aqui foi nós que abrimos. Foi em três pessoas [todos terceiros/fazendeiros] que abriram esta estrada aqui porque antes não tinha. A estrada só vinha até lá no João Camargo, lá onde tem uma placa ali na descida da Cassadinha, lá tem uma placa. E dali para cá não tinha estrada. Então, foi o João Camargo que mora ali ainda e o Fazendeiro do Paraná, que já é morto, mas morava no Porto... a filha dele mora no Porto. Daí encomendaram os três, por que não tinha estrada de rodagem para nós aqui era só estrada de tropa e para gente sair tinha que andar a cavalo e buscar as coisas no cargueiro. Daí eles combinaram para pagar um trator, veio um tratorista para abrir a estrada aqui, mas era tudo por nossa conta e depois a prefeitura tomou conta para cuidar e hoje não faz quase nada também é só ver aí como está a estrada depois da chuva que piorou e até agora estamos sem estrada aí. Passa caminhão por que tem firma aqui para baixo e eles trabalham aqui, né?! Então, eles são obrigados a vir, por que tem pinus que plantaram aí nas terras e são obrigados a vir. Mas, carro, dá até dó de pôr carro nesta estrada aí, tem dia que não passa nem carro. Ali onde o Joaquim derrapou o carro, ali cria uma mina d'água e fez um barrão ali. Então, estamos aí morando neste lugar aqui.*

Denise: *Como era antigamente a vida aqui?*

Ana Simão: *Ah! A gente trabalhava na roça, plantar, roçar, carpir e colher. Plantava feijão, plantava milho, plantava mandioca. E agora nós estamos aqui, estamos só nós dois, por que o rapaz trabalha, ele está aí trabalhando, não tem jeito, nós trabalhamos, a gente que mora num lugar deste aqui tem que seguir trabalhando, mas somos sozinhos por que não tem gente para ajudar. Eu tive um casal de filhos, mas não moram aqui, moram em Curitiba. Só quem está aqui comigo é o meu neto. [...] E nós estamos aqui trabalhando e eu não faço quase mais nada com a minha idade, mas cuidar das coisas eu ainda cuido. O meu neto ele cuida, ele planta, ele roça e colhe as lavouras tudo, agora, ontem ele estava arrancando o feijão que já estava bom de arrancar, daí ele arrancou ontem o feijão e hoje ele saiu para ir em Apiaí. A vida na roça aqui é assim sofrida. Eu moro bem distante deles, quando ele sai aqui de casa e demora eu arrumo uma companhia para ficar aqui comigo. De dia eu fico bem por que está passando gente aí toda hora, mas de noite eu não fico sozinha.*

Denise: *Então, o seu bisneto que ficou aqui com a senhora?*

Ana Simão: *É ele ficou aqui comigo, nós pegamos ele para criar quando ele ainda estava só sentando, ele é até um bisneto nosso, por que ele é filho de uma neta nossa.*

Denise: *Percebi que a senhora gosta muito de participar da romaria e da igreja?*

Ana Simão: *Eu gosto, eu sou da igreja e gosto. Sou devota de São Sebastião. Aqui antigamente tinha uma igrejinha, era uma casinha pequenininha feita de barro também e depois ficou muito tempo e era muito antiga e daí resolveram desmanchar ela e construíram aquela ali agora. A igrejinha daquele tempo não tem mais. Mas tem o sinalzinho dela ali da igreja que desmancharam e fizeram aquela ali. Participar da fé é a gente ir e acompanhar e ajudar a fazer a oração e porque a gente gosta de assistir e ajudar a fazer a oração. Então, a gente vai por*

causa disso, por que o que a gente tem mais que fazer na vida é orar. Porque em festa a gente não vai, baile a gente não vai, então tem que ir na igreja participar. Na romaria eu vou é para dançar a romaria para ajudar a cumprir a promessa. Toda vez que a comadre Zumira faz a romaria lá a gente sempre vai.

Denise: *Como é o convívio com o pessoal aqui do bairro?*

Ana Simão: *É às vezes quando a gente fazia uma roça e o Piá não dava conta de ajudar, nós fazíamos de chamar de dia e eles viam para ajudar nós, eles vinham ajudar. Agora, para plantar ele plantava sozinho... ele plantava, ele carpia e colhia. E até ele está colhendo uma roça agora, tem uma rocinha que fizemos aí. Aí veio o pessoal lá do Porto ajudar a fazer a roça aí, era pouquinho coisa, mas vieram ajudar a fazer a roça aí, um milhinho que nós temos para colher. Agora o feijão ele mesmo planta sozinho, ele mesmo roça, ele mesmo planta, carpi tudo e colhe tudo sozinho e não chama camarada. Até porque agora camarada não tem mais mesmo. A gente pagava um camarada para ajudar a gente, mas aqui não fazem mais. E fora não tem como, estão tudo empregado nestas firmas. Tem duas firmas, tem uma lá em cima e uma aqui em baixo. Então, a gente tem ajuda só dos companheiros e amigos que a gente tem para ajudar a gente. Um pouquinho que tem para ajudar, mas é pouco porque ele não pode fazer bastante, porque tem várias coisas para arrumar, as vezes tem criação que está saindo e tem que fazer a cerca, mas ele faz tudo sozinho e não tem gente para ajudar. Tudo este tempo a gente mora aqui sozinho, não tem mais ninguém que mora junto (Ana Simão, moradora não quilombola (terceiro) no território)⁹².*

Este é o único caso de terceiros em terras de quilombos em que pudemos perceber uma certa aproximação “amigável” com os moradores quilombolas do bairro.

Entendemos que a senhora Ana Simão não se posiciona a favor do reconhecimento quilombola, até pelo fato de em nenhum momento mencionar isso na entrevista e desviar sobre o assunto sempre que perguntado. Um fato que preocupa bastante a comunidade quilombola é que estes terceiros permitem a entrada de empresas no território, como a própria entrevistada comenta sobre o trabalho da “firma” que planta pinus. Também comenta que os camponeses do bairro possuem dificuldades com as estradas em más condições, contudo, as firmas, por terem caminhões, conseguem transitar tranquilamente pelo território.

Outro ponto interessante é quando a entrevistada revela sobre como era antigamente o lugar e as práticas existentes. Neste trecho da fala de Ana Simão, ela se recorda que a capelinha de São Sebastião era bem rústica e fala do momento em que foi

⁹² Entrevista concedida à autora em 10 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

construída uma nova, a atual. No entanto, esta nunca menciona a real causa da construção da nova capelinha, ou seja, omite o conflito dos quilombolas com o Fazendeiro do Paraná.

Compreendemos que a dona Ana e seu neto são bastante devotos de São Sebastião, são frequentadores das missas na capelinha do bairro e, também, são constantemente convidados pelos quilombolas para participar de Romaria de São Gonçalo e reuniões dos cultos às quintas-feiras e, por esses motivos, ela e seu neto possuem certa consideração com alguns quilombolas tal como a dona Zumira, a quem Ana Simão chama de comadre.

Quase todas as casas da comunidade possuem bastantes animais domésticos como gatos e cachorros. Entretanto, alguns moradores acabam alimentando outros animais silvestres que aparecem em seus quintais (Figura 25).

Figura 25: Animais silvestres no quintal do sr. Campolim. No lado esquerdo vemos um tucano na telha de uma casa, à direita o sr Campolim oferecendo uma banana para um jacuaçu (*Penelope obscura*) e ao fundo um tucano se servindo das banana maduras de um cacho. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 19 abr. 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Como se pode perceber, a relação familiar estabelecida no espaço da casa ao quintal vai muito além de um lugar de descanso. Também é lugar de muito trabalho da mulher que cuida dos afazeres da casa, dos cuidados com os filhos, da horta, das ervas medicinais, dos animais domésticos e pequenos animais como galinhas e porcos.

Algumas mulheres ordenham vacas, outras também plantam e colhem rama de mandioca, milho, dentre outras raízes e leguminosas para o “gasto” da casa. Há, também, casos de mulheres que trabalham nas atividades comunitárias (discutiremos mais adiante essas atividades). Há quem faça artesanato (cestos, bordados e pilões pequenos) e pequenas reformas na casa. Neste caso, temos a dona Olinda e dona Zumira, e esta última é quem realiza o trabalho no processo da fabricação de farinha artesanal da família.

Os homens também têm afazeres na casa, alguns como o sr. Aparício (Figura 26) que acorda às 4 horas para trabalhar na roça. Geralmente, antes de sair, prepara o café da manhã, busca o saco de milho que debulhou no dia anterior para que mais tarde sua esposa possa jogar para as galinhas. Caso necessite de algum conserto é ele quem realiza, pois este, além de lavrador, é artesão (faz cestos e pilões grandes); realiza outras tarefas como marcenaria, construção de casas (pedreiro). Também é violeiro e capelão, ou seja, como ele mesmo afirma, “*um faz tudo*”.

Figura 26: Sr. Aparício dos Santos. Quilombo Porto Velho, Iporanga –SP 18 abr.2014. Autoria: Márcio de Jesus Lima.

O processo de trabalho pode ser visto, então, como uma construção simbólica relativa à hierarquia familiar. Este processo de trabalho no âmbito familiar do campesinato foi bastante discutido por Klass e Ellen Woortmann (1997) que enfatizam a categoria *ajuda*, como a que define o trabalho da mulher e das crianças fora da casa.

No entanto, percebemos que algumas mulheres no quilombo Porto Velho exercem atividades muito parecidas com a dos homens. Há casos como o de dona Zumira, que precisa tomar a frente nas atividades, dado que seu marido, o sr. Paulino, sofreu um acidente há alguns anos e está impossibilitado de realizar atividades pesadas. Seus filhos

estão todos vivendo fora do quilombo, nas grandes cidades, como em Piracicaba e na metrópole de São Paulo.

A criança também aprende e brinca muito neste espaço familiar. A *ajuda* ocorre quando a mãe necessita desta para os afazeres da casa, no caso das meninas. Mas, também a ajuda ocorre com a lida com as galinhas e pequenos plantios (meninas e meninos).

Os filhos já adolescentes podem trabalhar com outras atividades vinculadas ao preparo da farinha de mandioca (Figura 27) e nos apiários, ou podem ir para roça com os pais. Os filhos, a partir de certa idade, passam a participar do processo produtivo e “o ciclo de vida menino-rapaz-homem é a transição da ajuda para o trabalho e eventual governo, associada a outras passagens com significado ritual, como a migração e o casamento” (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 46).

Figura 27: Adolescentes de 12 e 14 anos no trabalho de raspagem da mandioca para a produção de farinha. Quilombo Porto Velho, Iporanga – SP, 28 jan. 2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

O trabalho exercido pela criança em idade acima de dez anos possibilita uma desenvoltura em sua habilidade no manejo dos instrumentos que, possivelmente, a tornarão apta, no futuro, a participar das atividades produtivas da família e comunitária, sem pôr em risco a produção do grupo doméstico (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 71).

Estes adolescentes de 12 e 14 anos retratados na fotografia acima trabalham em diversas atividades dentro do quilombo. Executam tarefas desde cultivos nas roças comunitárias, roça familiar, produção de mel e, também, trabalham com a fabricação tradicional de farinha de mandioca, como verificamos acima uma etapa desta produção que é a raspagem. Vale destacar que eles recebem o mesmo que os adultos na comercialização do produto e, também, são os próprios adolescentes que escolhem as atividades nas quais querem se inserir. Independentemente das atividades que eles executem dentro da comunidade, não cessam os estudos e não faltam à escola para executar trabalho algum.

Sobre o trabalho das crianças e adolescentes no quilombo Porto Velho, assim como a diferença do tempo do fazendeiro e o atual com o reconhecimento da comunidade, nosso entrevistado revela:

Denise: Como era o trabalho das crianças no período do fazendeiro?

Oswaldo: Os filhos só complementavam. Eles ajudavam o pai pra pagar para ele. E isso dificultava bastante por que às vezes o pai não conseguia dar tudo que o filho queria. Não tinha como comprar nada, era somente pra comer e trabalhar pra ele. Na verdade, o lucro era para ele. Ele ganhava o lucro líquido e a gente tinha que repartir com as despesas.

Denise: E hoje as crianças ajudam? Têm crianças que também estão envolvidas com alguma atividade?

Oswaldo: Tem o meu filho que é um que é envolvido com a atividade de apicultura também. Hoje ele tá com 12 anos, mas eu já coloquei ele com 10 anos e aí estamos junto.

Denise: E como é? Quem recebe pela atividade?

Oswaldo: Não. A parte dele eu deixo para ele. Até porque eu tenho que incentivar ele, nada mais justo que trabalhar e receber pelo seu trabalho. É o contrário do que eu fazia com o meu pai, de eu trabalhar junto e ele dividir com o outro [fazendeiro]. Mas, acho que isso são coisas do passado. E agora é outro momento porque tem que incentivar. Porque se eu for ficar... se eu fazer o que eu fazia antes quando trabalhava e não recebia, dificilmente ele vai querer ficar comigo. Hoje eu já estou pensando diferente, na hora de comprar a bicicleta dele, ele ajunta. [...]. Ele já está indo pra roça. Eu tenho outros, tenho duas meninas. Uma está em Apiaí, mas que também passou no ENEM. Se quer continuar estudando tem que pegar esta fase. E ela prestou o ENEM e passou. E parece que vai fazer direito lá na Universidade do Paraná. Eles falaram que deixaram uma vaga para quilombas. Por sorte a minha filha passou e vamos ter que caminhar com ela para lá agora de 23 a 26 [fevereiro de 2015] temos que fazer a inscrição.

Denise: Quantos anos ela tem?

Oswaldo: *Ela tá com 17 anos... ela diz que quer fazer direito, eu não sei, mas disse que tem que estudar bastante aí. [...]. Que Deus ajude! Ela vai sair daqui, mas eu já associei ela, vai sair daqui associada.* (Oswaldo dos Santos)⁹³.

É comum encontrar crianças no quilombo brincando ao mesmo tempo que realizam uma tarefa, ou ao final dela (Figuras 28 e 39).

Figura 28: Crianças esperando o fim do mutirão para poderem brincar. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 19 abr. 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Figura 29: Crianças brincando no quintal após o mutirão. Quilombo Porto Velho, Iporanga /SP, 19 abr. 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

⁹³ Entrevista concedida à autora em 27 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Todas as crianças do bairro Porto Velho estudam na escola de 1ª a 4ª série (Figura 30) dentro da comunidade, e após os anos iniciais de ensino elas precisam ir para escola localizada no bairro Pavão.

Figura 30: Escola Municipal de 1ª a 4º do ensino fundamental I. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 19 abr. 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Na transição da vida infantil – da adolescência para a idade adulta – como o caso dos que estão no ensino médio prosseguindo ou que desejam prosseguir em cursos profissionalizantes técnicos ou faculdades, é necessário que os jovens façam maiores deslocamentos. Assim, é comum encontrar jovens que saíram para ir fazer cursos fora da comunidade e até mesmo em outros estados, como um filho de dona Benedita que foi selecionado para fazer um curso agroecologia promovido pelo MST. No entanto, este por não se adaptar facilmente ao afastamento da família, acabou retornando à comunidade.

Há mais ou menos vinte anos, de acordo com relatos, o número de analfabetos era grande nesta comunidade e, atualmente, persiste somente entre os mais velhos. Em tempo passado, as crianças precisavam se deslocar até Itaoca, caso quisessem continuar os estudos, ou, ainda, atravessar o rio Ribeira para ir à escola localizada no estado do Paraná.

Contudo, o fazendeiro dificultava e até mesmo impedia estas crianças e jovens de estudarem, já que queria que estes estivessem nas roças trabalhando junto aos seus pais. Este fato é narrado por Joca:

Antigamente não era possível estudar, porque aqui ninguém podia estudar. Este senhor [Fazendeiro] exigia dos rapazes um rigor no trabalho, o mesmo ocorria em cima das mulheres, não podiam estudar nunca, ele não permitia o estudo. As pessoas que foram impedidas de ir para escola estudar, inclusive a filha dele. Ele deixou que ela estudasse até o segundo ano primário. Isso com a própria filha dele! E para nós que crescemos aqui isso foi uma briga muito grande, primeiro para poder atravessar o rio. O único que tinha canoa por aqui era ele e daqui para ir lá para o outro lado do rio, tinha que pedir a canoa emprestada para ele. Quando nós falamos que tínhamos que estudar no Paraná porque escolinha que tinha aqui perto terminava na terceira série, ele falava não! “No Paraná eu não permito, ninguém vai sair daqui para ir estudar no Paraná”. E daí na minha época... na época eu estava com dezessete anos que eu morava aqui, nós começamos uma grande luta aqui para que a prefeitura de Iporanga colocasse uma canoa no bairro para facilitar o transporte daqui para lá [Paraná]. Porque era muito intenso o transporte de pessoas daqui para lá e aí com muita luta o prefeito deu para nós..., deu não! Nós conquistamos! Conquistamos por meio de muita reivindicação, reunião, debates, tudo isso daí o prefeito acolheu as nossas reivindicações e colocou um funcionário aqui e mais um bote para facilitar (Joaquim Rosa de Paula – padre Joca)⁹⁴.

Notou-se que os espaços familiares (casa e quintal) estão assentados em elementos que garantem a seus integrantes o convívio com seus familiares. Todavia, verificamos que nem sempre é possível que pais e filhos trabalhem juntos. Há casos de adolescentes com idade a partir de 12 anos, como já destacamos, que possuem suas próprias atividades que não se configuram como *ajuda* e sim como *trabalho*. Isto ocorre mesmo no âmbito familiar ou em espaços comunitários de atividades como roças, apicultura, que discutiremos mais densamente a seguir.

A comunidade Porto Velho possui um posto de saúde (Figura 31) na comunidade. A enfermeira comparece ao “postinho de saúde” – inaugurado no início da década de 1990 – uma vez por semana, e o médico, uma vez por mês. No entanto, a comunidade possui um agente de saúde, o senhor Américo Gonçalves, que atende os primeiros socorros em caso de uma emergência, e também transporta os doentes, as mulheres, crianças e idosos que possuem consultas no hospital de Iporanga.

⁹⁴ Entrevista concedida à autora em jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Figura 31: Posto de saúde do Quilombo Porto Velho. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 19 abr. 2014. Autoria: Márcio de Jesus Lima.

Entendemos que os espaços familiares garantem a seus integrantes não somente o convívio com seus familiares, mas também e, principalmente, o aprendizado de práticas iniciais existentes no modo de vida do grupo maior que é a comunidade. Uma vez que nas realizações de atividades diárias dentro do ambiente da casa e do quintal, os pais ensinam os filhos o trabalho, para que depois estes possam ser iniciados, por exemplo, no espaço das roças comunitárias.

3.2.1. O Porto e o Sertão

O *porto* – o termo que nomeia a comunidade, Porto Velho – é um antigo lugar onde as canoas paravam no trajeto rio acima, já que não era possível prosseguir a viagem pelo mesmo rio. Parava-se no porto e seguia-se com as mercadorias em cima de tropas de mulas ou cavalos no período em que a presença dos tropeiros era forte na região. Este fato comentamos no capítulo 1. Deixemos que o padre Joca, em sua narrativa, revele mais um pouco sobre este ponto:

Eles [tropeiros] vinham até Iguape, depois de Iguape eles colocavam nas canoas e nas canoas os remeiros vinham até um lugar aqui em baixo chamado de porto. Só que antigamente só tinha nome de porto e mais tarde este nome ficou chamado de porto velho. Agora, você me pergunta porque Porto Velho? Porto Velho porque os canoeiros eles tentaram subir um pouco mais para tentar descarregar as cargas que vinham de Iguape um pouco mais para cima e os tropeiros podiam pegar a carga em lombo de mulas, lá em cima. Ao abrirem aquele porto lá, foi chamado de porto velho o que ficou aqui em baixo. E lá em cima de porto novo (Joaquim Rosa de Paula)⁹⁵.

A palavra *porto* também é o nome dado ao bairro rural, pelos antepassados que viveram no território quilombola.

Discutimos e comentamos em diversas passagens da pesquisa o termo *bairro rural* e suas definições encontradas na literatura da grande área das ciências humanas.

Neste momento, recorro aqui ao capítulo *Os lugares da vida*, do livro *A partilha da Vida* de Brandão (1995) que muito tem contribuído para o entendimento de diversos aspectos do modo de vida camponês/quilombola de nossa pesquisa. Antes de discutirmos o que é o sertão para entender a oposição ao porto, recordamos o que Brandão diz acerca de seu estudo de caso, “o oposto mais próximo do sertão é o bairro”. O autor prossegue afirmando que o bairro rural é um lugar ainda plenamente rural, mas já não selvagem, e é o lugar da vida para onde converge o trabalho camponês”. Também é pensado como “um lugar construído que emerge do sertão” e por isso “é o lugar que torna estável a cultura rural e, sobretudo, facilita que se torne comunitária a vida familiar dos sítios” (BRANDÃO, 1995, p. 66).

Então, temos que o Porto seria, na concepção dos camponeses quilombolas, o que está próximo ao rio Ribeira de Iguape. E, hoje em dia, é exatamente em suas margens onde se encontra o maior número de famílias quilombolas, semelhante ao que ocorria no passado onde era o bairro rural de maior aglomerado de pessoas. Por isso, podemos concluir os motivos para que o nome da comunidade quilombola seja Porto Velho:

Aqui no Porto Velho é onde está um grande núcleo de moradores. Depois tem um outro núcleo que também tinha moradores e de lá o pessoal ramificava por aqui, para dentro do que o pessoal chama de capoavas. Capoavas é aquele lugar que tinha um núcleo de pessoas dispersas que usava muito as capoavas para ter suas lavouras e os criames de porcos. É lá no sertão. E quando não tinha a estrada de rodagem o afluente do rio era o meio de transporte. As capoavas ficavam mais para a produção agrícola e criames de porcos, estas

⁹⁵ Entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

coisas. É aquilo que nós estávamos falando ontem das estradas, quando construíram a estrada aqui todo mundo mudou-se para a beira da estrada de rodagem. E é interessante pensar como esta mudança acontece de acordo com o movimento de acompanhar o fluxo de pessoas. Agora, isso não beirado rio. Isso não acontecia no passado. Moravam poucas pessoas na beira do rio. Agora com a estrada, tudo ganhou rumo diferente (Joaquim Rosa de Paula)⁹⁶.

As *capoavas*⁹⁷, assim como a produção agrícola e o criame de porcos, identificadas na fala acima de nosso entrevistado estavam exatamente no que hoje eles denominam de sertão.

Separamos alguns trechos de falas de nossos entrevistados retratando ou citando o sertão. Fizemos isso para se ter uma melhor compreensão do significado deste lugar para os quilombolas.

*... Na época esse mesmo Fazendeiro do Paraná, veio aqui e ajudou esse cara de fora a roubar o terreno nosso do **sertão** [...]. Mas a maioria da família nossa do **sertão** que morria era enterrada lá [Antigo Cemitério]. Trazia nas costas de lá o morto para enterrar (Sézar Aparecido dos Santos – grifo nosso)⁹⁸.*

*...A minha família morava no **sertão** aqui pra baixo. Lá onde é o sertão. É daqui mesmo. Cada um fala um nome: Três águas...Córrego do Mono...Só que a minha família, meus avós, eles morava no córrego de Cotia. No córrego Cotia Pequeno. Agora meus pais era daqui de cima, a minha mãe é lá de baixo, no Mamona. Tem a área nossa que ficou até lá, mas daí como da nossa família era muito pouco na época que saindo o reconhecimento, nos fico só com nove (9) família, então diminuiu e não pegou lá, no bairro deles no Mamonas [...]. Antigamente o povo num tinha como, as famílias andavam. Andava duas horas de viagem pra poder chegar no lugar de serviço. Porque trabalhava no **sertão** lá perto do Eurípedes. Era lá eles trabalhavam (Américo Gonçalves de Lima – grifo nosso)⁹⁹.*

*...morava no sítio, no mato, no **sertão**. Daqui até lá onde meu pai morava dá mais de dez quilômetros. É aonde que estava nossa família tudo juntado lá no **sertão** e foi tudo expulsado de lá... (Esperidião dos Santos – grifo nosso)¹⁰⁰.*

*...Então, éramos uma grande família que estava na margem do rio Ribeira e ia para o **sertão a dentro**. E a família Santos era uma família grande que já vivia no **sertão**... depois que esta família se espalhou pela região toda. A família dele [Esperidião] teve um problema muito sério, os últimos que ficaram no quilombo bem no centro lá no sertão, porque*

⁹⁶ Entrevista concedida à autora em 14 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

⁹⁷ Capoava, segundo Paulo Fortes Filho na *Enciclopédia Caiçara Vol. II – Falares Caiçaras*, é um termo da região do Vale do Ribeira, muito utilizado por caiçaras, mas também por outros povos tradicionais que aí vivem/viveram. *Capoava* (s.f.) significa “o mesmo que capoeira. Diz-se também do lugar ermo, retirado” (FORTES FILHO, 2005). Este último é o sentido empregado por nosso entrevistado.

⁹⁸ Entrevista concedida à autora em jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

⁹⁹ Entrevista concedida à autora em jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹⁰⁰ Entrevista concedida à autora em jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

chegou um senhor chamado de Fazendeiro de Santos [...] Sertão é porque está em uma área de mata fechada e tem menos o contato com os outros. A pessoa quase que fica somente lá e é menos o movimento de outras pessoas. Por isso que chamam de sertão. O quilombo de Porto Velho começa lá naquela descida que vem da casa do seu Aparício, naquela descida para chagar no Porto... (Joaquim Rosa de Paula – grifo nosso)¹⁰¹.

O *sertão* é para os camponeses o que está distante do Porto. Ou seja, este está distante da estrada de rodagem, do bairro rural – como grande aglomerado de pessoas. Este, também, é o que está no imaginário desta população, já que boa parte das terras, os sítios, foram perdidas pela expropriação promovida por fazendeiros que tomaram conta de boa parte do território. Neste último caso, a ideia do *sertão* que ficou na memória é incitada a rememorar em momentos de perigo.

A memória sobre o *sertão* aqui é acionada também para relembrar momentos de fartura na produção e a união da família. Ou seja, sempre encontraremos nas falas dos camponeses um tom de saudosismo, lembranças de acontecimentos bons que parecem não retornar mais. Do mesmo modo em que também relatam um lugar de muita privação no modo de vida com as dificuldades para se ter algo devido a distância da estrada principal para se chegar à cidade. Portanto, o *sertão* possui duplo significado para os quilombolas de Porto Velho: *lugar distante do bairro rural e lugar que ficou na memória*.

Brandão (1995) nos brindou com uma explicação do significado do *sertão* para os caipiras do Alto Paraíba, especificamente no município de São Luís do Paraitinga. O autor observou que o lavrador cultivava a sua roça no *sertão*. Também pontua que o *sertão* é um nome genérico de algum lugar distante, longe, “separado pela distância, mais do que tudo, daquilo que foi tocado pelo trabalho do homem” e, portanto, “este é um lugar visível que começa após morros sem nome que até os meninos do povoado sabem apontar” (BRANDÃO, 1995, p. 61-62). Aproveito esta última frase do autor para destacar o que os quilombolas sempre repetem: “o *sertão* é depois daquela lomba”. Neste sentido, retoma-se a ideia de que o *sertão* é depois de um morro sem nome, lugar distante, mas não tão distante assim. Como podemos ver no trecho da fala de nossa entrevistada abaixo:

Oracina: Os pais da Olinda e os meus pais se criaram naquela região lá [lugar chamado Inveja]. E de lá eles vieram para cá [Porto] e tudo pertence ao mesmo território. Eles vivia lá pra frente daquela lomba, lá que a gente fala que é do sertão, é bem lá pra frente que eles vivia. E se fosse recolher tudo você via que era muita terra.

¹⁰¹ Entrevista concedida à autora em jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Denise: *E porque não decidiram lutar por todas essas terras?*

Oracina: *Eu não sei, acho que como as famílias ficaram tudo aqui, acumulou tudo aqui no Porto, então ficou assim. E desistiram destas áreas que a família mais antiga morava. Mas lá é donde tudo começou...tudo começou foi por lá* (Oracina Rosa – grifo nosso)¹⁰².

Quando perguntado aos quilombolas sobre algo que se tinha ou se fazia no passado é rememorada, também, a ideia de que muitas atividades e cultivos se perderam. Ou dizem que não é possível fazer mais pela falta das terras e de alguns recursos naturais, como cursos e quedas d'água, encontrados agora apenas no sertão. Isto foi exposto na entrevista de Zumira Rosa de Oliveira, quando ela diz “...monjolo não tem aqui. Não tem jeito para ter por causa que a água aqui é pouca. Onde tem aqui é lá no sertão, na casa do Eurípedes, e é lá que ainda tem o monjolo” (Figura 32).

Figura 32: Monjolo próximo a uma queda d'água no quintal da casa da família de Eurípedes no sertão. Vemos na foto que a pressão d'água permite que o monjolo possa socar o arroz que também é produzido por esta família. Quilombo Porto Velho, Iporanga, SP – Abril de 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

O monjolo é uma técnica tradicional construída com madeiras. Esta possui uma trave feita de madeira apoiada a um tronco vertical, onde “numa extremidade tem o ‘soquete’ e na outra uma parte côncava, a ‘concha’” (Müller, 1951, p. 92 – grifos do autor), como verificamos na figura anterior. Esta é utilizada para o beneficiamento de

¹⁰² Entrevista concedida à autora em 07 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

alguns grãos. O milho, após ser triturado, vira farinha de milho para consumo humano e quirela para alimentar os animais de pequeno porte. Esta simples, mas engenhosa instalação, também é utilizada para o descascar o arroz produzido nestas terras.

Recordamos aqui os estudos de Nice Lecocq Müller (1951), em *Sítios e Sitiantes no Estado de São Paulo*, no qual a autora descreve as técnicas usadas pelos sitiantes paulistas no meio rural para o beneficiamento dos produtos. A autora sugere que são técnicas que aplicam métodos tradicionais, geralmente simples, mas bastante engenhosas. Assim como nos estudos de Müller, verificamos que na comunidade quilombola Porto Velho ainda existem diversas técnicas de beneficiamento dos produtos de modo tradicional, como o uso do monjolo, o forno de cerâmica com tacho para produção de melado, a fabricação de rapadura e açúcar, e a casa de farinha de mandioca.

Da mesma forma que o monjolo só é encontrado no sertão deste quilombo devido à falta de água no Porto, também a produção de arroz só ocorre nestas terras. Dando continuidade no entendimento da territorialização quilombola, adentraremos em suas práticas mais costumeiras com as formas de reciprocidade existentes entre os sujeitos sociais deste grupo negro: o *mutirão*.

3.2.2 Sociabilidade e solidariedade quilombola: O mutirão

O *mutirão* é uma prática muito comum e recorrente entre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, como também presente entre outros grupos camponeses de todo o nosso país. O mutirão ocorre quando há necessidade de uma família de realizar uma “limpa” num terreno que pode ou não ocorrer a coivara, uma colheita, um plantio que necessite de muitos braços para que seja bem executado.

A prática do mutirão também pode ocorrer para a formação de pasto, construção de casas ou até mesmo para a construção de uma capela de um padroeiro – fato este que foi um dos motivos que permitiu uma maior união dos quilombolas de Porto Velho após a violência sofrida por estes diante da derrubada da capela de São Sebastião pelo fazendeiro –, situação que já destacamos no capítulo anterior.

No Vale do Ribeira os moradores dos bairros rurais também nomeiam esta prática de *puxirão*, que tem a mesma concepção, só é uma forma diferente de denominá-la.

Existem outras formas de sociabilidade e solidariedade entre os camponeses como a ajuda mútua, o *ajutório* (entre os quilombolas esta prática também é conhecida como *pixeca*) e a troca de dia. Práticas de sociabilidades estas caracterizadas pela necessidade de menos pessoas para suas execuções.

Em *As Formas de solidariedade*, no capítulo do livro *Os Parceiros do Rio Bonito* de Antonio Candido (2010), encontramos diversos elementos para compreender estes costumes camponeses, e como o autor enfatiza no caso por ele estudado, as práticas caipiras.

Candido vai tratar de caracterizar o que denominou de *trabalho coletivo*, reiterando que “é membro do bairro quem convoca ou é convocado para tais atividades”, e isso se efetiva já que a “obrigação bilateral é aí elemento integrante da sociabilidade do grupo” adquirindo “consciência de unidade e funcionamento” (CANDIDO, 2010, p. 81).

O elemento marcante para esta sociabilidade estudada pelo autor é o mutirão. Não por menos, pois esta prática tradicional é a que “permite solucionar o problema de mão de obra nos grupos de vizinhança” e, assim, elimina “as limitações da atividade individual ou familiar” (CANDIDO, 2010, p. 81).

Existem outros aspectos característicos do mutirão que independentemente do lugar, região, ou da cultura dos povos que habitam o campo brasileiro, constituem uma regularidade nas atividades executadas. Daremos destaque à descrição que Antonio Candido realizou sobre os caipiras paulistas que muito se assemelha ao modo que outras populações do campo efetuam a prática do mutirão:

[...] E o aspecto festivo, de que se reveste, constitui um dos pontos importantes da vida cultural do caipira.

Consiste essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, colheita, malhação, construção de casa, fiação etc. Geralmente os vizinhos são convocados e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho. Mas não há remuneração direta de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos que o auxiliaram. Este chamado não falta, porque é praticamente impossível a um lavrador, que só dispõe de mão de obra doméstica, dar conta do ano agrícola sem cooperação vicinal (CANDIDO, 2010, p. 82).

Esta caracterização que o autor faz do mutirão traz consigo elementos para pensarmos as práticas de sociabilidade exercidas na comunidade quilombola Porto Velho.

Em muitas passagens da dissertação reiteramos/reiteraremos algumas atividades que necessitam de uma significativa quantidade de pessoas para serem realizadas.

Recordamos de um trecho em que Antonio Candido (2010, p. 82) narra um diálogo com um caipira: “um velho caipira me contou que no mutirão não há obrigação para com as pessoas, e sim para com Deus, por amor de quem se serve o próximo; por isso, a ninguém é dado recusar auxílio pedido”.

Relatamos sobre o mutirão para reconstruir a capela de São Sebastião e, também, sobre aquele realizado para a formação do pasto no terreno que fica no sertão. Este último, pudemos acompanhar como o fizeram, com atividades iniciadas de madrugada, às 4 horas da manhã.

No dia do mutirão do sertão (Figura 33) estávamos alojados na casa do senhor Aparício dos Santos e dona Olinda Rosa dos Santos.

Figura 33: Terras do Sertão. Na foto vemos uma fumaça dos fogos de artifícios representando o fim do trabalho dos homens no mutirão. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP – abril de 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Estes levantaram muito cedo e o senhor Aparício teve que “baldear¹⁰³” pessoas para o sertão. Este ficou com a responsabilidade de buscar os vizinhos mais distantes e de bairros rurais próximos e, até mesmo, familiares que vivem em Apiaí para ajudarem no mutirão. Dona Olinda ficou em casa até as 6 horas da manhã para acompanhar-nos ao sertão, local onde foi realizado a atividade de mutirão.

Ao iniciarem as atividades nas terras do sertão, havia por volta de 70 homens que começaram a derrubar e roçar a mata para formação do pasto. Esta atividade durou cerca de oito horas de trabalho braçal onde encontrávamos desde adolescentes de 14 anos a senhores de mais de 60 anos. Ao final da atividade e com o gado já posto no pasto, estes descem para o almoço (Figura 34, 35).

Figura 34: Homens e adolescentes reunidos aguardando o almoço do mutirão. Na foto vemos os adultos “abrindo” o apetite com cachaça. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP – abril de 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

¹⁰³ Baldear é um termo aplicado pelos quilombolas quando se referem a levar de um lugar para outros mantimentos ou pessoas.

Figura 35: Fim do mutirão. Na fotografia vemos os últimos homens descendo para aguardar o almoço. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP – 19 abr. 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Todavia, para que estes homens que trabalharam na “bateção de pasto” para o gado pudessem se alimentar, muitas mulheres trabalhavam no preparo da comida que foi oferecida no almoço. A dona da casa, com ajuda das suas vizinhas, fez bastante comida com carne de porco, mandioca, arroz e salada. Também havia suco de limão galego retirado do quintal da casa. Os homens se fartavam da comida que foi colocada em mesas na sala da residência e ficavam em fila para poder servir-se (Figura 36).

Figura 36: O almoço do mutirão. Do lado esquerdo para o direito temos nas fotos a fila formada para preparar o prato de comida e os homens se servindo do almoço preparado pelas mulheres. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP – 19 abr. 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

As mulheres em nenhum momento paravam suas atividades na cozinha (Figura 37); algumas comiam por lá mesmo e outras sem pausa definida para a refeição, tudo para poder servir a refeição quente e bem preparada para as pessoas que ajudaram no mutirão.

Figura 37: O trabalho das mulheres no almoço do mutirão. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP – 19 abr. 2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Sob certas condições, é por meio da interação entre as famílias camponesas que vivem em comunidade que compreendemos melhor estes momentos de sociabilidade e solidariedade (Figura 38).

Este movimento de reciprocidade se constituiu numa teia de relações que permitem a este grupo negro manter uma unidade. Estes quilombolas estabelecem suas relações uns com os outros, principalmente durante estas atividades de mutirão, auxílio, troca de dias e outras situações que caracterizaremos mais adiante neste estudo. Como afirma Brandão (1999, p. 173):

É justamente a possibilidade de uma situação de intervalos, a troca entre sujeitos que são e se reconhecem reciprocamente envolvidos em feixes de relacionamentos mútuos nunca restritos à lógica econômica, o que torna viável todo um conjunto muito variado de transações entre pessoas do mundo camponês ou, se quisermos com Klass, do universo da campesinidade.

Figura 38: A sociabilidade quilombola. Na fotografia temos o senhor Sebastião conversando enquanto aguarda na fila do almoço. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP – 19 abr. 2014. Autoria: Márcio de Jesus Lima.

Retomemos outro estudo de Brandão (1995) para frisarmos que muitas vezes o assunto preferido do “camponês adulto é o trabalho” e as ligações deste com “as situações cotidianas e seus efeitos”. Este é um momento tão importante para os camponeses que:

Um sitiante que se recusaria a trabalhar gratuitamente para um vizinho, fora da situação da ‘troca de dia’ ou do ‘mutirão’, haveria de se sentir envergonhado se, convocado para isto, não fosse ajudar os ‘companheiros’ no trabalho gratuito de recuperação de uma ‘capela de bairro’. Mesmo entre amigos, todo o trabalho produtivo é vendido ao preço do dia, mas uma equipe de foliões de Santos Reis vaga noites inteiras ‘esmolando para festa’, sem se permitir receber pagamento algum em dinheiro (BRANDÃO, 1995, p. 129 – grifos do autor).

Temos, sobretudo, que estas relações de reciprocidade possuem regras e códigos estabelecidos pelo grupo, do mesmo modo que teias de princípios. Sobre a teia formada pelas relações sociais estabelecidas entre os camponeses Bombardi (2004) revela:

A teia de relações é responsável pelas alterações que os camponeses imprimem em suas terras, em um movimento complexo em que as unidades camponesas, sítios, determinam a unidade territorial bairro rural e, ao mesmo tempo, são por ele determinadas. Este movimento está marcado pelo processo em que a parte determina o todo, enquanto que, simultaneamente, o todo também determina a parte (BOMBARDI, 2004, p. 199)

Então, mesmo que as mulheres trabalhem tanto quanto os homens em uma situação de mutirão, estas estavam somente ajudando na realização do mesmo. Lembrando que os mutirões de “bateção de pasto ou de plantio e colheita são predominantemente masculinos” como destacou Brandão. O autor ainda diz que “causaria espanto uma mulher trabalhando lá [mutirão], muito embora as mulheres da casa ‘do dono’ e aquelas a quem elas convocam se reúnam para ‘fazer a comida dos homens’, enquanto eles ‘estão no eito’” (BRANDÃO, 1995, p. 143 – grifos do autor).

A reciprocidade deste grupo quilombola também gira em torno de outros espaços dentro do território. Dentre estes espaços, temos as roças comunitárias são as que congregam um grande número de pessoas para o trabalho, enquanto nas roças familiares individuais é mais comum a utilização do trabalho de membros da família. Nesta última, somente em momentos mais críticos o pai de família solicitará ajuda mútua ou um mutirão.

4. TERRITÓRIO QUILOMBOLA: PRÁTICA COMUNITÁRIA/FAMILIAR CAMPONESA E O IMAGINÁRIO RELIGIOSO

4.1 Articulação entre roça comunitária e roça familiar individual

Propusemos pensar a articulação dos espaços de roças comunitárias e roça familiar individual na comunidade Porto Velho, já que estes são elementos importantes para o entendimento do território/territorialidade destes quilombolas, assim como para compreender as limitações atuais destes espaços.

Frisaremos aqui, novamente, que o território – como construção social – sempre remeterá a uma forma de espacialização que resultará no relacionamento destas pessoas com e neste espaço. Já a territorialidade é o que faz de qualquer território um território, ou seja, realça o território a partir das relações sociais nele estabelecidas por meio de uma construção social.

Como já exposto por Brandão (1999, p. 12), em *O afeto da terra*, torna-se relevante interpretar “os sentidos e significados entre os homens às voltas com os animais, plantas e outros seres e domínio do mundo natural”. Entretanto, não podemos perder de vista a compreensão da relação entre os homens e eles, por meio do exercício do seu trabalho e do seu poder. Interpretaremos a forma da organização de populações que vivem em comunidade. Ou seja, a proposta demanda encontrar na

[...] cultura camponesa, naquilo em que ela pode ser lida no que tem de mais próximo à sociabilização rústica da natureza. Naquilo em que, culturalmente, os homens do campo se pensam e pensam a sua cultura no que ela tem de mais vizinha ao próprio mundo natural” (BRANDÃO, 1999, p. 12).

As atividades das roças comunitárias ocorrem próximas às casas de moradia, numa área de 30 alqueires (72 hectares de terras) viabilizados por uma ação judicial. Entre estes 30 alqueires, 12 são para preservação da mata ciliar. Observamos melhor a distribuição das moradias/vivência e áreas de produção, neste trecho de terras, no mapa 3, de uso e ocupação do solo do Quilombo Porto Velho – SP, 2011 (Ampliado).

Mapa 3:Uso e Ocupação do Solo do Quilombo Porto Velho – SP, 2011 (Ampliado)

Fonte: Mapa original retirado da Agenda Socioambiental de Porto Velho, Intituto Socioambiental ISA, 2008. p. 148. Adaptado por Denise Martins de Sousa. Elaboração gráfica e cartográfica de Diego Tenório da Paz.

Podemos ter uma ideia do que acontece nos espaços das roças comunitárias e roças familiares individuais a partir dos apontamentos do nosso entrevistado Oswaldo dos Santos (Figura 39):

Oswaldo: *Aqui é do Cláudio, do meu vizinho [apontando em direção a uma produção de milho próximo a sua casa], então, cada um planta um pouquinho, uns para consumo e outros como já está na fase de entrega para cooperativa.*

Denise: *Aqui você está plantando mandioca, certo? Quanto tempo leva do plantio a colheita?*

Oswaldo: *Este daqui, na verdade você vai pegar aquela questão do calendário. Este daqui que eu estou plantando vai levar 1 ano, porque eu estou plantando no fim do verão pegando já o inverno. Na verdade, no outono seria. Como ele começa a pegar frio ele vai demorar e como eu não uso nenhum defensivo e adubo químico, então ele não vai atingir o crescimento padrão agora, porque ele vai crescer naturalmente.*

Denise: *E qual é a área, mais ou menos, deste plantio de mandioca?*

Oswaldo: *A área seria mais ou menos umas duas tarefas, eu falo tarefa, mas é uma, duas a três e meia tarefa de plantio.*

Denise: *Uma tarefa equivale a quantos metros?*

Oswaldo: *É 150m². Então, aí como eu estava te falando, ele não vai atingir o tamanho, por isso vai começar a colher esse só daqui um ano. Em janeiro do ano que vem eu começo a colher de novo. E também um plantio que eu faço baseado nas vésperas que vai chegar a nova cota. Então, se eu plantasse ela [mandioca] agora em setembro, outubro, já com sete meses eu já estava colhendo. De seis a sete meses.*

Denise: *Então, depende do período?*

Oswaldo: *Isso, depende do período. Até porque eu vou pegar um período bem quente e as plantas estão tudo no crescimento com o calor. Então, elas pegam o calor para o crescimento. Daí que vem a questão do calendário, entendeu?!. Mas, também esta forma de plantar também é um pouco planejada, porque se todo mundo aqui plantasse no mesmo tempo, quando chegaria a época de venda eu venderia mais pouco. Aí quando já chega num período que quase todo mundo já entregou, que é um período de safra nova que está entrando, daí que a minha plantação já vem junto. Mesmo que ela vem com um ano, mas pelo menos eu tenho a certeza de entrega rápida, entendeu?!. Aquele lá também é meu [apontando outra produção de mandioca de sua roça familiar próximo as roças comunitárias]. E aquele lá já está no prazo de entrega, eu já vou entregar. Daí tem outras coisas, só que daí você faz no particular, porque agora nós vamos para as roças que a gente faz em conjunto (Oswaldo dos Santos)¹⁰⁴.*

¹⁰⁴ Entrevista concedida à autora em 27 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Figura 39: Oswaldo dos Santos. Quilombo Porto Velho, Iporanga –SP, 28, jan. 2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

A partir deste trecho de entrevista do Oswaldo dos Santos, temos a ideia de que a produção realizada nas roças comunitárias e nas roças familiares individuais não está tão distante umas das outras. Ocorre, muitas vezes, que estes modos de cultivos estão, em alguns casos, muito interligados. Os espaços das roças comunitárias trabalhados em grupo são respeitados, mas se houver lugar para uma roça familiar entre as comunitárias, provavelmente esta será realizada.

Podemos frisar que as roças familiares estão mais próximas aos quintais das casas que as roças comunitárias. Nosso entrevistado relata, também, o período da produção de mandioca que geralmente dura um ano, e isso dependerá do período em que este cultivo for realizado. O que Oswaldo deixa claro é que nas roças familiares cada morador planta uma pequena quantidade que servirá para o sustento da família. No entanto, quando há excedente desta produção familiar, este também pode ser comercializado em cooperativa.

Por sua vez, temos que a ocupação da maior parte deste território – dentro dos 30 alqueires – se caracteriza por abrigar espaços de produção por excelência. Estes diferentes tipos de espaços (roça comunitária e roça familiar que se expande para outras atividades

de apicultura, fabricação de farinha, produção de melado, entre outros), articulando-se contraditoriamente, conferem a este território uma configuração singular.

Iremos continuar com as contribuições da entrevista de Oswaldo que trata desta articulação entre a produção comunitária e produção familiar, que vai além das atividades das roças, dentro do quilombo Porto Velho:

Denise: *Ali é a Casa de Farinha comunitária?*

Oswaldo: *Sim, ali é a Casa de Farinha, e tem a casa de moradores, do lado é a casa de minha mãe, você lembra? É aquela da frente que está no meio, ali também tem a casa do meu irmão. [...]. Essa roça aqui é coletiva, este aqui é um milho coletivo que foi plantado.*

Denise: *Oswaldo me explica uma coisa: Esta produção coletiva¹⁰⁵, como vocês falam, como é que vocês decidem? A decisão é feita em Assembleia do que se vai ser produzido?*

Oswaldo: *Na verdade a coletividade não é de toda a comunidade envolvida. Até porque tem pessoas que para eles não interessa viver da agricultura coletiva. Eu vou explicar para você: o plantio coletivo é aquilo ali que eu fiz em conjunto [mostra uma roça de milho]. A diferença é que na coletividade você não precisa estar só na agricultura, você pode estar trabalhando como pedreiro, pode estar empregado em outro serviço público. Daí o pedaço de horas que ele tem, os dias que sobram para ele, ele vem para a coletividade. Ali como é o caso que mostrei que eu vivo ali plantando separado é porque tem dia que eu fico no coletivo e tem hora que eu fico no individual. Quando eles não estão aqui, eu estou na minha roça lá em baixo. E é essa a diferença.*

Denise: *E como é a comercialização do produto coletivo?*

Oswaldo: *É que a gente vende para o PAA também. Eu acho que as comunidades em si, não só nós aqui, mas as outras comunidades também têm grandes possibilidades de mudar isso, sabe?! Mas uma das coisas que esbarra muito é a questão do território, para você plantar mais, para você sobreviver e atender um contrato do PNAE, da merenda escolar e de outros programas. Estes são programas que atingem até quarenta mil por ano. Só que daí você teria que ter um planejamento maior, isso tudo é agricultura. Mas, a gente aqui está fazendo, por exemplo, de vez em quando a gente planta abobrinha dessa italiana, essa que vende verde e quando a gente tira, a gente faz*

¹⁰⁵ Sem muito alongar-nos em uma discussão teórica sobre as formas de produção coletiva, compreendemos que para ser considerado como uma experiência coletiva é necessário que se contabilize o tempo de trabalho de cada indivíduo envolvido no processo produtivo, e a divisão da remuneração é de acordo com o esforço e o tempo desempenhado por cada um em cada atividade. As análises desenvolvidas por Valéria de Marcos e João Edmilson Fabrini (2010) sobre a diferenciação da produção coletiva e comunitária revelam que “a polêmica existente referia-se à forma de acesso ao fruto do trabalho desenvolvido coletivamente, e é aqui que reside a diferença entre a produção coletiva e a produção comunitária, expressões que são comumente utilizadas como sinônimos”. [...] As bases da organização coletiva da produção, que mais tarde se traduziram no mote “**de cada um de acordo com as suas possibilidades e a cada um de acordo com o seu trabalho**” (FABRINI e MARCOS, 2010, p. 23-24, grifo dos autores). No caso das atividades econômicas desenvolvidas no quilombo Porto Velho isto não ocorre. Portanto, compreendermos que estamos diante de uma experiência comunitária de produção, comercialização e de vivência.

rotação, daí planta milho e depois, daí a gente planta abóbora (dessas outras abóboras). E isso porque estamos com um território pequeno e a gente tem que ficar fazendo rodízio, por que a terra dá trabalho e cria muito mato. Mas, isso é justamente pela falta de território. Pois você fica preso em um pequeno território e não consegue se sobressair dele, entendeu?! E isso é a dificuldade que a gente leva em conta. E esta é aquela questão do mapa que você estava olhando. Na verdade, o limite do território é aquele que passa aí nos trinta alqueires próximo aqueles pés de araucária ali.

Denise: *Este aqui é coletivo?*

Oswaldo: *Aqui é coletivo, então aqui entra dez a quinze famílias, isso não importa, porque quem aderiu o modelo de coletividade entra nessa área, entendeu?! (Oswaldo dos Santos)¹⁰⁶.*

Na entrevista acima, temos na fala de Oswaldo o que significa a produção comunitária dentro da comunidade quilombola Porto Velho (Figura 40 e 41). É certo que este denomina a produção de coletiva ou coletividade; todavia, no nosso entendimento, estamos diante de uma organização comunitária de vivência, de produção e comercialização, como veremos também em outros itens que serão trabalhados nesta pesquisa.

Figura 40: Terreno preparado para roça comunitária de mandioca. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 28, jan. 2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

¹⁰⁶ Entrevista concedida à autora em 28 jan. 2015. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Figura 41: Roça comunitária de milho. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 28, jan. 2015.
Autoria: Denise Martins de Sousa.

Compreendermos que a experiência de vida desempenhada na comunidade quilombola Porto Velho assenta-se na organização comunitária de suas atividades. Partimos da discussão desenvolvida por Valéria de Marcos (1996), cuja pesquisa contribui para o entendimento do significado da organização comunitária – não só na Comunidade Sinsei, seu objeto de estudo, como em outras experiências ocorridas no Brasil e no mundo. Marcos elucida alguns pontos importantes sobre as experiências históricas de vida comunitária e esclarece:

As experiências de vida/produção comunitária, fruto da insatisfação de um conjunto de pessoas frente à ordem estabelecida pela sociedade em que estavam/estão inseridas, são bem antigas. Suas origens devem ser buscadas no momento em que o homem adquiriu/adquire consciência de si próprio, do espaço em que vivia/vive e que podia/pode transformar a partir de sua ação e, quiçá o mais importante, da possibilidade de uma outra ordem, diferente da estabelecida até então, e que ele próprio pode começar a construir (MARCOS, 1996, p. 281).

Marcos (1996) esclarece que as experiências de roças comunitárias surgiram por meio da ação da Igreja, pela Pastoral Rural. Esta forma de produção e resistência tem sido apresentada aos camponeses como uma alternativa ao modelo capitalista desenvolvido pela sociedade urbano-industrial. A autora pauta-se nos estudos de Esterici (1984) para

detalhar o modo sobre o qual se constroem as experiências de roças comunitárias. Valemo-nos de um item dentro das bases deste modelo ideal de roça comunitária: “a prática da roça comunitária deve ter um valor pedagógico no sentido de desenvolver a união, a organização e a consciência do grupo” (ESTERCI, 1984, p. 34 *apud* MARCOS, 1996, p. 362).

Vale destacar que este item acima provém de um modelo ideal e, portanto, passível de não ser posto em prática ou, quando o é, geralmente sofre alterações. Marcos (1996) reitera que apesar do camponês buscar alternativas, como a produção comunitária, este sempre procura organizar sua produção não comprometendo o sustento de sua família – posto que é ela própria a força de trabalho no processo produtivo. O camponês comercializará “apenas o necessário à aquisição de outros gêneros que precisa consumir, mas que não produz. Ele não produz visando o lucro, como faz o capitalista, mas sim, a satisfação das necessidades da família” (MARCOS, 1996, p. 362).

O estudo de Valéria de Marcos (1996) contribui para analisarmos a fala de nosso entrevistado Oswaldo. Este deixa muito claro sua posição ao afirmar: “*tem dia que eu fico no coletivo e tem hora que eu fico no individual*”. Já que esta é a maneira encontrada por este quilombola para poder garantir o sustento familiar, este trabalha tanto nas roças comunitárias, quanto em sua roça que fica no quintal de sua casa. Nosso entrevistado é bem categórico ao dizer: “*sabe por que eu faço isso? Porque na verdade eu sou o único produtor que vive só da roça [risos]. Porque tem outros por aí que já estão aposentados, outros têm algumas outras atividades e eu não. Eu continuo só na roça. A minha vida em si é só a roça*”.

Estamos diante de uma experiência com o sentido de grupo em toda sua esfera, principalmente, no que diz respeito às vicissitudes da relação estabelecida no quilombo Porto Velho.

Dialogando com Oswaldo dos Santos – morador quilombola e, também, liderança da comunidade Porto velho –, indagamos a ele o porquê de a produção ser realizada da maneira que está, atualmente, na comunidade Porto Velho. Este expõe sua explicação:

E a única oportunidade que eu já falei para os caras aí, que a gente tem de conseguir ficar se mantendo na roça. E eu sempre acreditei muito nisso. Acreditei assim, porque de certa forma eu fui ensinado a fazer, aprendi com o meu pai a fazer. Então, a gente parte para fazer. E esse foi o meu caso, porque eu partí para ajudar a fundar a

*cooperativa*¹⁰⁷, tanto que o pequeno agricultor ele esbarra muito na questão da entrega do produto, na venda e no mercado. Muitas vezes o pequeno agricultor não tem como fazer um contrato e de manter um contrato. E como a gente vive na roça e já tem levado muitos canos de cooperativas que inserem o pequeno agricultor, mas não dá o devido valor, porque a cota dele é muito pequena para ficar aí vivendo nesta forma. Daí eu mesmo pensei na cooperativa. E eu falei para eles: ‘Olha! É lamentável o que vocês fazem comigo, mas para dar o troco eu ainda vou ajudar a fundar uma cooperativa’. E hoje a gente conseguiu. E hoje para você viver da roça, você tem que ajudar primeiro a garantir o comércio. [...]. A produção coletiva é importante porque você tem um ganho com a coletividade. Por exemplo, você vai um dia na roça e você não deixar a terra sujar muito, tem que fazer a limpeza, fazer o plantio. Aí você consegue produzir com campos maiores e com menos dificuldades. Ao contrário de você estar vindo trabalhar sozinho e ter outras dificuldades e não consegui lidar com aquilo. Daí você vai ter que gastar mais, você tem um acúmulo de coisas que vai fazer pra lidar com aquilo. E isso é a outra dificuldade. E é isso que eu acho e também é isso que eu tenho falado pra os caras. A coletividade é um ganho a mais. Mesmo que você estiver ganhando mais, você tem que suportar mais também, e por isso você vai ter uma série de desafios com isso aí. Mas, eu acredito que a coletividade é um passo muito importante (Oswaldo dos Santos)¹⁰⁸.

Mais do que isto, acrescentaríamos algo às observações feitas por nosso entrevistado, a característica do modo de ser e viver deste grupo negro é mais do que simplesmente uma alternativa aos percalços da vida no campo. Diríamos ainda que a sua característica principal está em resistir, contínua e persistentemente, à lógica dominante do lucro, a lógica desleal do negócio e à manipulação comercial. Estamos diante de uma estratégia de produção que visa não fugir das dificuldades do dia a dia do trabalho no campo, mas em aprender a lidar com estas. Consiste, justamente, não tanto em se opor aos desafios de uma nova forma de ver a realidade, mas em construir com o grupo alternativas em busca da resolução de uma série de desafios. O que a fala de Oswaldo deixa transparecer é que os quilombolas estão compreendendo o poder da autonomia. Por isso, nosso entrevistado reitera, “[...] eu acredito que a coletividade é um passo muito importante”.

Outro ponto importante neste caminho percorrido pelos quilombolas de Porto Velho é a inserção da mulher nos espaços de produção comunitário:

Denise: *A participação da mulher nas roças que você chama de coletivas, ela existe ou não?*

¹⁰⁷ A cooperativa que nosso entrevistado cita é a COOPERQUIVALE (Cooperativa dos Agricultores Quilombolas do Vale do Ribeira). Daremos mais detalhes em um item específico.

¹⁰⁸ Entrevista concedida à autora em 27 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Oswaldo: *Ela existe. Mas, não existe assim com grande vontade ainda. Mas, eu acho que depende das comunidades. Porque eu tenho visto que as mulheres têm possibilidades de produzir. E em outras comunidades tem várias mulheres na participação das cooperativas e produzindo, entendeu? Então eu acho que depende do incentivo de casa, depende do incentivo da família e é importante a família participar. E eu acho que é uma possibilidade, sabe? E eu acho que você tem que demonstrar que a roça não é só um mero passatempo. Ela também tem uma forma de você se auto sustentar dela. E isso vai depender muito do companheiro, do parceiro que tem que ter um incentivo também.*

Denise: *Nestas roças comunitárias desenvolvidas aqui, têm mulheres participando?*

Oswaldo: *Agora não tá tendo. Mas, já teve bastante participação. Na comunidade as mulheres ainda não estão trabalhando lá. Ainda isso não está acontecendo de ter participação. Até porque elas têm outros afazeres e estão procurando outras atividades. Então, cada um está se virando como pode. Mas, existem mulheres que trabalham na roça, igual a minha mãe [Leonora] e a dona Zumira que direto trabalha na roça. Também tem a minha mulher que vai pouco, mas vai. Agora na coletividade tem a horta [horta comunitária] e o laranjal que elas participam, entendeu? Então, elas têm algumas atividades, mas não é diariamente. (Oswaldo dos Santos)¹⁰⁹.*

Notamos neste trecho da entrevista de Oswaldo que há interesse que as mulheres quilombolas participem mais ativamente da produção e na comercialização dos produtos que são cultivados na comunidade. Ele consegue avaliar que esta participação é pequena pela dupla jornada que uma mulher possui, principalmente, quando o entrevistado declara que “*elas têm outros afazeres*”. Entretanto, esclarece que muitas vezes falta o incentivo da família, sobretudo, do companheiro. A participação de todos os membros da família garantiria uma melhor distribuição das atividades desenvolvidas. No entanto, Oswaldo tem grande apreço pelo trabalho realizado pelas mulheres da comunidade, como sua mãe, a dona Leonora, pois trabalham direto na roça.

Ainda sobre o trabalho da mulher quilombola nas roças comunitárias e roças familiares, destacamos algumas entrevistas onde estas mulheres avaliam suas atividades, seus aprendizados e suas necessidades. Separamos duas entrevistas de mulheres:

Zumira: *Eu ajudava... Num é que eu trabalhava.... Eu quando era criança não aguentava trazer as coisas. Então, eles traziam a mandioca da roça. E nós rapava... Nós torra a farinha... Depois que a minha mãe morreu (eu era criança ainda) e meu pai casou de novo. Mas, casou com uma mulher com muita paciência comigo. E que depois ela me ensinou a pôr a farinha, de pouquinho em pouquinho no forninho de barro, de tão criança que eu era. Ela ia ensinando de primeiro... Hoje em dia as mães não ensina quase nada. Porque a luta agora é de*

¹⁰⁹ Entrevista concedida à autora em 27 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

escola. Naquele tempo não tinha escola. Aí desde criança a mãe ia começando a ensinar. Ia ensinando uma coisinha, ensina outra, pra aprender, né? E até que a gente luta com esse serviço até hoje. Luta muito com mandioca, com a farinha, essas coisas. Não trabalha muito igual antes, porque a gente tá ficando cada vez mais cansado. Mais um pouquinho que a gente pode fazer, a gente faz ainda, né?! 'Pranta' de tudo um pouquinho. E 'pranta' mandioca, a rama. Diz mandioca mais é rama. 'Pranta' rama, né?! E colhe no mandiocal. Sempre 'luta' com esse serviço.

Denise: Além da mandioca a senhora também trabalha com outras coisas?

Zumira: Outro serviço? Ah!. A gente trabalha com tudo, tudo, sabe? Planta de tudo um pouco. Luta com horta. A gente 'luta' com vários serviços que a gente faz. A gente trabalha na comunidade e a mulherada já tem os trabalhos nosso. E nós trabalhamos! Tem o laranjal! É então, somos sócias. A mulherada trabalha com sócia nisso aí.

Denise: O pomar começou quando?

Zumira: Olha! O pomar eu num tô a par de quando... Ôh! Faz horinha que nós montamos. Deve tá de seis ano pra lá. E tinha a horta aqui embaixo, isso aí parou. Até que agora eles vão tocar de novo, né? A horta é mais 'veia' que o laranjal. A terra vai ficando cansada e aí, às vezes, a terra tem que deixar descansar um pouco pra poder começar de novo.

Denise: E quanto tempo demora para a terra descansar para vocês voltarem a trabalhar com o pomar?

Zumira: Ah! Tem que ficar mais ou menos uns seis meses, um ano. Porém, é assim mesmo, né? Porque tem que descansar a terra. Cada coisa que você vê aqui, cada horta tem o seu tempo. É assim mais com a horta comunitária, e de associação. Só que cada um tem também a sua na casa. Tudo mundo tem a horta. Mais as hortas da associação foi dando uma parada um pouco, né? Vamos ver quem quer começar de novo...

Denise: O laranjal é só das mulheres?

Zumira: É só das mulher. E os homens trabalha também, porque nós, tem mais serviço em casa e também tem serviço que nós não podemos fazer. Então eles vão no lugar da gente. Mas o laranjal é nosso.

Denise: E como é trabalhar lá? O que vocês fazem?

Zumira: Lá na roça a gente limpa o laranjal. Cuida mesmo pra não ter o perigo de formiga. Essas coisas, né? E aduba um pouco os pés dele pra formar. Mas, agora ninguém tá adubando, foi adubado no começo. Agora ninguém aduba, porque tá precisando podar o laranjal. Tá precisando replantar de novo.

Denise: O adubo é com o quê? Como a senhora faz?

Zumira: Não. O adubo que eu digo é esterco. Esterco do gado. Essas coisas, né? É esterco que a gente põe no pé dele. Aqui a gente não usa esses adubos, assim de fora. A maior parte é esterco. É a mesma coisa que faz na horta. E a horta nossa aí, é orgânica, sabe? A gente só trabalha nela com esterco, assim, do gado. Essas coisas, que assim, num tem química nenhuma, né? Então é orgânica mesmo. Até que o laranjal que a gente forma aí é muito procurado por causa disso. É

porque os de fora têm várias coisas que eles põem pra crescer, sabe? Como numa verdura, né? E não é orgânica. Aqui cresce com a natureza e o 'esterquinho' que a gente põe, né?!'

Denise: *E para formiga, o que a senhora faz?*

Zumira: *A formiga a gente não põe veneno. A gente põe aí uma cinza, põe um óleo, o óleo 'de' diesel, que é pra matar a formiga. Mais esse negócio de veneno não! Porque é muito perigoso. Coloca na casa dela. Então, a gente põe qualquer coisinha, porque lá ela já mora lá. É na casa da formiga que tem que pôr uma coisinha. Aí ela se muda pra outra parte. (Zumira Rosa de Oliveira)¹¹⁰*

Benedita: *Então, desde que nasci eu vivia com meus pais trabalhando na roça. E daí eu casei e estou até agora trabalhando na roça direto com o meu marido. Meus filhos todos eu criei tudo trabalhado na roça. Eu levava eles para roça comigo. Logo quando eles nasciam só ficava no resguardo uns 40 dias. E depois levava eles tudo pra roça e quando chegava lá fazia um buraquinho assim no eito que estava trabalhando. Daí eu forrava um paninho ali e colocava eles para dormir e ficar deitado ali. E eu ficava trabalhando perto. Daí até um ponto eu levava comida, assim cedo, café, almoço e depois com umas horas eu fiz um fogãozinho, assim, na roça mesmo. E daí eu cozinhava lá mesmo na roça. Daquele tempo nós trabalhava cedinho umas 7 horas e quando nós saía já era umas 8 horas (noite). E daí tinha um pé de coqueiro donde nos passava e nós puxava uma folha daquelas e acendia para nós descer e para nós chegar até na casa. Nós chegava de noite na casa e já fazia a janta e no outro dia nós tornava a ir de novo. Todo dia era a mesma coisa, a mesma rotina. E agora, aqui tem o pomar e tem a liga das mulher e elas trabalham junto ali.*

Denise: *O pomar é coletivo?*

Benedita: *É. E eu ia, mas só que agora eu sai de lá e não estou indo mais. Eu tenho uma hortinha na casa que nós toca ali e também os animais (Benedita Rosa de Oliveira Gonçalves)¹¹¹.*

Notamos nas falas destas mulheres quilombolas que o esforço do trabalho também é o esforço de manter a família. A jornada da mulher não é somente dupla; diríamos que é múltipla, já que precisam dar conta da casa, dos filhos, das roças, dos animais e de outros eventuais afazeres que aparecerão ao longo da semana.

Compreendemos que muito do modo que são executadas suas atividades foram herança, tanto nas roças comunitárias, quanto nas roças familiares existentes nos quintais das casas, do que aprenderam com seus pais e antepassados. Ao mesmo tempo a dinamicidade das relações e as experiências outras adquiridas trouxeram um outro olhar

¹¹⁰ Entrevista concedida à autora em 07 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹¹¹ Entrevista concedida à autora em 08 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

para lidar com a terra, especialmente no saber fazer das atividades em grupo. Isto tudo foi exposto com excelência nos depoimentos de dona Zumira e dona Benedita.

Vale frisar mais alguns pontos das falas das duas moradoras quilombolas expostos na transcrição acima. Um deles é a produção orgânica dos cultivos que estão nas roças comunitária/familiar e pomar comunitário. Na fala de dona Zumira, verificamos que esta deixa claro que não utilizam defensivos agrícolas (agrotóxicos). Entretanto, ao mesmo tempo usam óleo diesel, que não é o ideal para evitar as pragas. No quesito da produção orgânica, esta comunidade tem muito a trabalhar, até porque estes se submeteram ao trabalho com os fazendeiros da região, bem como a produção realizada para os terceiros era convencional. Também é necessário lembrar que muitas práticas de cultivos tradicionais permaneceram, principalmente por estes quilombolas terem aprendido com os antigos.

No trecho de entrevista de dona Benedita, reiteramos a importância do aprendizado dos filhos com os pais. Ela esclarece, assim como dona Zumira, que o trabalho da criança não é uma exploração da mão de obra infantil, mas sim um aprendizado que esta levará para sua vida, independentemente de continuar com as atividades do campo ou externas ao quilombo.

Ellen F. Woortmann e Klass Woortmann (1997) analisam em seus estudos que a transmissão dos meios intelectuais se aproxima da natureza. E é ela mesma “um instrumento de trabalho – o trabalho do saber – que é simultaneamente saber simbólico”. No caso do campesinato, essa transmissão do saber dá-se no próprio trabalho, ou seja:

No campesinato, a transmissão do saber para o trabalho faz-se no próprio trabalho – pois o saber é um saber-fazer, parte da hierarquia familiar – subordinando ao chefe da família, via de regra o pai. Se é este quem *governa* o trabalho, como dizem os sitiantes, é ele também quem governa o fazer-aprender. A transmissão do saber é mais do que transmissão de técnicas: ela envolve valores, construção de papéis, etc., (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 11 – grifo dos autores).

E vão além:

Se a produção é central para a reprodução, e se é pelo trabalho que se constrói a família, é pelo saber “técnico” que ela se faz e é o controle sobre esse saber que faz a hierarquia do grupo doméstico. Exerce-se o poder porque se detém o saber. Na hierarquia da unidade produtiva, o pai de família (no plano público) governa a família porque governa a produção; governa o processo de trabalho porque “domina” o saber. O saber “técnico” é, portanto, fundamental para a reprodução da estrutura social (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 12).

Compreendemos que o pai de família seja a figura central no exercício de governar a produção e de passar o saber aos filhos. Entretanto, como vimos nas entrevistas de mulheres quilombolas, este papel também é da mãe. Ao levarem seus filhos para a lida com a roça e outras atividades, estas transmitem o saber-fazer de uma maneira que o aprendizado da criança seja também um modo de cuidar da mãe.

O casal Woortmann (1997, p. 07) afirma que as práticas camponesas relacionadas ao processo de trabalho são compreendidas como “dimensões simbólicas que fazem construir não apenas espaços agrícolas, mas também espaços sociais e de gênero”. Os Woortmann chamam nossa atenção para a complexidade do processo de trabalho camponês, particularmente na construção do roçado. Assim temos que:

O processo de trabalho faz-se, de um lado, a partir de uma idealização da natureza. Em outros termos, não existe uma natureza em si, mas uma natureza cognitiva e simbolicamente apreendida. De outro lado, ele se faz no interior de um processo de relações sociais que transforma a natureza. Para entendermos a construção do roçado, precisamos conhecer tanto o modelo cultural quanto o processo histórico da sociedade, pois não existe uma natureza independente dos homens: ao longo do tempo a natureza é transformada, inclusive pelo próprio processo de trabalho. Transforma-se também o acesso a ela e são recriadas categorias sociais específicas. [...] O processo de trabalho dá-se pela articulação de forças produtivas com relações sociais de produção. A noção de forças produtivas, tal como é utilizada pela sociologia, significa o conjunto de fatores de produção: recursos disponíveis, homens e instrumentos de trabalho. Os elementos desse conjunto se combinam de maneira específica em cada sociedade específica, ou em cada momento histórico de uma sociedade, para produzir o que ela necessita. Contudo, nem os recursos, nem os instrumentos e os homens existem socialmente sem a cultura. É o saber que permite usá-lo e é a cultura que lhes dá significado, inclusive para mais além da materialidade ou da instrumentalidade prática do trabalho (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 10).

Toda esta discussão até aqui delineada compreende a dimensão da lógica e do simbolismo que encontramos na significativa cultura da comunidade quilombola Porto Velho.

Cada comunidade tem seu sistema de plantio e a maneira de preservar a cultura quilombola. Em Porto Velho, localizada entre a cidade de Itaoca e Iporanga, os moradores possuem sistema de trabalho comunitário e familiar articulados. “*Cada dia é a vez de um ir trabalhar na roça comunitária, quando aquele não pode o outro ajuda, mas nenhuma família deixa de trabalhar*”, diz Vandir dos Santos, morador da comunidade.

A entrevista de Vandir do Santos permite compreender como se dão as atividades e a participação dos membros da comunidade nestas:

Vandir: *A gente tem também uma plantação de palmito, isso é mais um serviço de roça da comunidade que a gente tem. Essa é uma plantação de palmito pupunha, que tem uma parte que já está dando corte e tem uma parte que a gente está ampliando a roça. E nesta atividade a gente tem umas 13 a 14 pessoas também, não sei te dizer direito, mas é mais ou menos por aí. E não necessariamente estas mesmas pessoas estão só no palmito, elas estão na apicultura, elas estão em duas ou três atividades, mas não todas. Tem uns que estão em uma e em outra não está, mas não em todas. Daí tem também um projetinho de repovoamento do palmito juçara, este também bem é a associação inteira. Nela que está todas famílias envolvidas. A ideia é que daqui algum tempo a gente possa conseguir explorar, ou seja, a semente, porque a gente sabe que o corte não é permitido. Então a gente pretende futuramente tirar a produção da semente da juçara. Também a ideia nem era da produção quando a gente fez. A ideia é de enriquecer a área, como havia acabado o palmito juçara na área, a gente queria plantar de novo e futuramente a gente ter. Ou seja, para comer algum de vez em quando ou para enriquecimento da área mesmo. Seja pela alimentação dos animais, dos passarinhos. Também a ideia era da gente trazer de volta um pouco da fauna, como acabou os palmitos da área, tinha também os pássaros e animais sumidos. Então a gente queria fazer um trabalho voltado para este lado e nem tanto estar pensando na renda. Era pensando mais também na questão da água, porque precisava de alguma coisa para melhorar água. Porque a gente não tem água aqui. No caso, a gente é bem pobre de água. A gente usa e o rio que a gente tem mesmo é o Ribeira e a gente sabe que essa água não é adequada para o uso doméstico. E por isso precisávamos melhorar a nossa água. Também a gente fez um projetinho de reflorestamento que a gente fez uma parceria com o Instituto Socioambiental, o ISA. Eles convidaram para a recuperação de uma área aqui, conseguimos algumas mudas e conseguimos um auxílio do ISA para tocar este projeto. A gente plantou e cuidou até um certo ponto e isolou a área para formar também e recuperar. E nesse projetinho a comunidade inteira se envolveu e ajudou. E nesse a comunidade está envolvida diretamente, 100 % também. E a gente tem um projetinho que é de criação de animais. Mas, este tem um número reduzido de pessoas, só que é coletivo. Como eu estava falando para você, como a gente tem bastante atividades, a gente não exige que participem de todas, assim 100%, mas a gente sabe que é legal que as pessoas tenham opinião própria. E que se envolvam naquilo que é legal e que gostam mais. E também que achem que aquilo é viável.*

Denise: *Se, por exemplo, alguém quiser desenvolver uma outra atividade que não está em nenhuma dessas que vocês já atuam. Este pode levar a ideia a associação e daí vocês vão ver se é possível? Ou não?*

Vandir: *É, depende da atividade. Se for uma atividade que diretamente ela vai atingir mais pessoas, daí sim. Porque aí é preciso conversar. Agora, se for uma coisa bem particular que não vai envolver mais ninguém e que também não for prejudicar ninguém, daí possivelmente não é necessário levar para conhecimento da associação. Mas, é*

sempre bom as pessoas falarem que estão querendo fazer alguma coisa. E é normal isso. As pessoas sempre comentam antes. Porque a gente tem pouca terra. E porque a gente tem a ideia de levar as coisas mais ou menos certas para que um não venha a ficar prejudicando o outro, por isso tem que segurar um pouco as coisas. [...]. A gente desenvolveu várias atividades. Aí foi pensando de uma coisa suprir a outra. Igual a gente fala, antigamente o pessoal trabalhava de mais aqui. Então, este pessoal mais antigo, do tempo do meu pai e do senhor Paulino, eles trabalharam demais e até fora do normal. E eles não conseguiam se manter numa vida estável, porque se desenvolvia uma ou duas atividades só, por exemplo, plantação de roças de feijão, roça de milho. E nem o arroz que é uma coisa que produz bem aqui eles não chegavam a plantar. Então, se envolviam em roças muito grandes de plantação de feijão e não sobrava tempo de plantar o arroz que é o essencial. Porque, na verdade, aqui não se plantava o arroz para vender, isso era mais própria para o consumo. Então, na intenção de plantar bastante feijão para vender pro patrão, eles ficavam sem plantar o arroz. E por muitas vezes ficava sem comer arroz. E tinha que comprar no mercado e às vezes tinha que comprar e não tinha dinheiro para comprar. Então, isso acabava fazendo falta e passando necessidade. O que a gente procura fazer agora é fazer com que as pessoas possam entender melhor. Precisamos fazer que eles entendam que não pode trabalhar com uma atividade só, você tem que desenvolver várias atividades para uma suplementar a outra. Por exemplo, as frutas, a gente não tem condições de ficar comprando, então, o ideal é que cada um tenha lá no fundo do seu quintal os seus pés de café e tenha as suas frutas. Tenha diversas frutas para ter uma complementação de sua renda. Então, quando a gente pensou em fazer este pomarzinho era por causa disso. Porque a ideia não é de vender. A ideia é de ter para o consumo, agora se sobrar, então aí vende. Mas, só se sobrar, e sempre sobra. O pessoal vende as frutas, mas a ideia é essa de produzir primeiro para alimentação e se sobrar aí vende (Vandir dos Santos)¹¹².

Retornemos aqui à análise de Marcos (1996, p. 179) ao tratar do desenvolvimento das atividades econômicas da comunidade Sinsei. A autora destaca que as atividades econômicas da comunidade por ela estudada, “sejam elas de produção, de serviço ou de comercialização”, foram organizadas ora individualmente, ora comunitariamente.

Esta forma de organização também é passível de encontrarmos na comunidade quilombola Porto Velho. Do mesmo modo, os quilombolas possuem total liberdade na escolha na inserção das equipes de trabalho, como declarado na entrevista acima de Vandir dos Santos. Caso algum membro não se adapte a uma atividade após sua inserção, é possível deixá-la e escolher outra, ou até mesmo, não trabalhar mais em atividade comunitária. Este pode reservar-se o direito de exercer somente o trabalho familiar individual.

¹¹² Entrevista concedida à autora em 12 de jul. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Marcos (1996) destaca que a comunidade Sinsei, por ela estudada, fez escolha de uma cultura principal, com um mercado seguro, e que seu cultivo fosse propício ao local. Enquanto às demais atividades

poderiam ser escolhidas, desde que se levasse em consideração a utilização racional da força de trabalho dos camponeses ao longo do ano. De fato, quanto mais as atividades se relacionassem entre si, melhor seria para os trabalhadores, tanto em termos de aproveitamento da própria atividade, quanto em termos de aproveitamento de sua força de trabalho. Desta forma, além de integrar melhor as culturas e aproveitar ao máximo o trabalho dos camponeses, ao diversificar as atividades buscava-se também a redução da dependência com relação ao mercado externo (MARCOS, 1996, p. 135).

A análise acima que Marcos (1996) realiza sobre a vida comunitária da comunidade Sinsei e a fala de nosso entrevistado Vandir, da comunidade quilombola Porto Velho, possuem pontos que se assemelham. Podemos destacar um trecho da fala de Vandir em que pondera: *“Então, a gente queria fazer um trabalho voltado para este lado e nem tanto estar pensando na renda”*. Assim, também, ele relata o povoamento do palmito juçara nas terras do quilombo. A ideia de não se preocupar com a renda, mas em proteger as cabeceiras de rios e a fauna do território da comunidade (mencionados no depoimento de nosso entrevistado), nos faz compreender que estes primam por uma agricultura que dê resultados, mas não à custa de seus recursos naturais caros ao seu modo de vida.

O período de maior plantio na comunidade Porto Velho ocorre nos meses de agosto, setembro e outubro. Depois disso, também ocorrem alguns cultivos que são realizados no mês de março em diante. Muitas culturas são produzidas o ano inteiro, como é o caso da mandioca. E as roças de feijão que produzem é mais voltada ao consumo das famílias. Neste caso, a produção do feijão é realizada, principalmente, em roças familiares; contudo, alguns entrevistados afirmam que *“o feijão é coisa da subsistência que a gente acaba produzindo junto também”*. No entanto, é comum encontrar esta produção mais próxima às casas dos moradores.

A diversificação da produção é algo pensado pelos quilombolas, mas pouco falaram de uma “atividade combustível”, ou “cultura principal” que fosse a base para a vida comunitária nestes moldes. Veremos um pouco mais sobre a ideia da diversificação da produção a partir do momento em que este grupo negro adere a produção voltada para

a comercialização na COOPERQUIVALE (Cooperativa dos Agricultores Quilombolas do Vale do Ribeira).

Entendemos que o modo como se organizam para a produção dos cultivos de outras atividades econômicas no geral e, também, sua comercialização, é dado por uma experiência alternativa, a comunitária. Contudo, este grupo de matriz afrodescendente tem por herança a escravidão de seus antepassados, além de uma experiência do trabalho sujeitado aos patrões. Portanto, se o trabalho for regulado, este será negado. Mesmo que haja mudanças na forma de trabalho, este grupo negro procurará exercer suas atividades o mais próximo possível do trabalho livre.

4.2 A cooperativa de comercialização quilombola

Em uma notícia do site do AFROKUT¹¹³, datada de 26 de outubro de 2012, visualizamos um título que nos chama a atenção “*Nasceu a cooperativa quilombola no Vale do Ribeira*”. A reportagem se propõe a avaliar, em poucas linhas, a trajetória da criação da “Cooperativa dos Agricultores Quilombolas do Vale do Ribeira - COOPERQUIVALE” (Imagem 4).

Imagem 6: Logotipo da Cooperativa COOPERQUIVALE. Fonte: Agenda do Vale. Acesso: < <http://www.agendadovale.com/#!cooperquival.e Eldorado2014@hotmail.com> >

¹¹³AFROKUT (Afro-Brasileiridade & Afro-Humanidade). http://negrosnegrascristaos.ning.com/profiles/blogs/nasceu-a-cooperativa-quilombola-no-vale-do-ribeira?xg_source=activity. Acesso em 27/07/2014. Esta notícia também foi citada no site do ISA (Instituto Socioambiental) <http://www.socioambiental.org/pt-br>.

Oswaldo dos Santos¹¹⁴, em entrevista realizada no mês de janeiro de 2015, nos revela que este era um sonho dos quilombolas que foi realizado. Também avalia toda a trajetória para se chegar à decisão da criação da COOPERQUIVALE:

Denise: *Como ocorreu a criação da cooperativa quilombola?*

Oswaldo: *Na verdade a gente fundou com os quilombos de quatro municípios: Iporanga, tem também aqui em Itaoca com a comunidade Cangume (mas o Cangume não está vendendo nada ainda, mas entrou na cooperativa aqui), Eldorado e um pouco mais para baixo, têm os quilombolas que estão em Jacupiranga. Mais na verdade a cooperativa é só quilombola, sabe?!*

Denise: *Quantas comunidade estão nesta cooperativa?*

Oswaldo: *Olha! Se eu não me engano ela está com todas as comunidades daqui destas proximidades, entendeu?!*

Denise: *Por exemplo, os quilombos da Barra do Turvo não estão?*

Oswaldo: *Não. Lá não. Porque ela não abrangeu lá. Mas, estamos pensando de futuramente ir para outros quilombos. Como é uma coisa inicial, nós estamos iniciando a cooperativa, ainda não chamamos outros. Só que nós já temos uns duzentos sócios. Acho que bem mais de uns duzentos sócios, tudo eles quilombolas. Então agora eu creio que dará certo (Oswaldo dos Santos).*

A iniciativa da criação de uma cooperativa quilombola abrangeu, segundo o relato de Oswaldo, muitas comunidades quilombolas do Alto e Médio Vale do Ribeira. A COOPERQUIVALE não atende a todos os quilombos, até porque existem outras cooperativas que foram formadas por outras comunidades quilombolas e que, também, estão iniciando suas atividades.

No Vale do Ribeira, diversas cooperativas de agricultores estão trabalhando com as comunidades quilombolas, e estas não necessariamente são criadas e geridas por estes grupos negros. No entanto, são alternativas para fugirem de atravessadores e garantirem o poder de entrega de sua produção.

Oswaldo dos Santos avalia que a criação de uma cooperativa quilombola foi um passo importante à garantia de escoamento da produção e para o aprendizado destes camponeses negros. Estes, agora, precisam aprender a administrar suas atividades de produção e, conseqüentemente, a sua comunidade. Entende-se que a necessidade de buscarem alternativas para a produção dos quilombos é um grande marco na vida destas

¹¹⁴ Todos os trechos da fala de Oswaldo dos Santos que estão neste item foram concedidos à autora em entrevista realizada no dia 28 jan.2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/ SP.

famílias. Diríamos que a iniciativa de fundarem a cooperativa quilombola, talvez, seja o grande ganho que se conquistou nos últimos tempos:

Denise: *Entra pequenos produtores que não são quilombolas nesta cooperativa?*

Oswaldo: *Nesta não. Porque nós fizemos exclusivo para o quilombo. Também porque esta é uma maneira da gente aprender a administrar a nossa própria comunidade. A comunidade tem que aprender a administrar sua produção. E o que é a inclusão? A inclusão é na verdade quando a comunidade aprende a administrar e começa a sentir o gosto de administrar suas coisas. Mas, até existem outras cooperativas que queriam dar suporte para gente. Mas, nós não temos confiança, porque na verdade envolve muitos municípios e acaba travando a gente. Porque a agricultura familiar perto de outros contratos é uma coisa muito pequenininha, sabe?! Então, a gente achou por bem fundar ela dizendo a nossa forma de se impor e do jeito como a gente vai plantando*

Denise: *Deixa eu te perguntar algumas coisas: Eu entendi que é coletivo na forma de produção, a escolha é de um grupo que vai plantar e a comercialização é pela cooperativa?*

Oswaldo: *Sim, é pela cooperativa. Então, daí também é coletivo, porque cada um entrega tudo junto, entendeu?!.*

Denise: *E o dinheiro dessa venda, como é dividido?*

Oswaldo: *Lá a gente divide por igual também.*

Denise: *E se ocorrer um imprevisto e não conseguir trabalhar? Haverá desconto pela quantidade de horas não trabalhadas?*

Oswaldo: *Seria no caso. Seria, mas alguns casos isso não é relevante. Mas, como a gente trabalha neste grupo aí e não é sequencialmente, todos os dias, até porque uns têm outros afazeres. Então, você planeja o dia que dá certo, entendeu?! Você faz um calendário antecipado, planejado. E a gente sempre faz isso.*

Denise: *Isso é porque vocês vendem a produção antes da colheita. É isso?*

Oswaldo: *Não. Na verdade, na cooperativa é certo de que ela precisa do produto. Na verdade, você planta já planejado e sabendo onde você vai entregar, entendeu?! E isso facilita bastante a sua forma de (re) planejar (Oswaldo dos Santos).*

Temos uma ideia na fala de Oswaldo que a cooperativa de comercialização também trabalha de maneira comunitária. Estes trabalham respeitando o sentido do grupo que está envolvido, sempre planejando e definindo a forma de pensar sua produção nos moldes que eles estão acostumados a fazer. Ou seja, não é algo que foi imposto a eles, nem mesmo se interessam que seus produtos fiquem na dependência de outras cooperativas. É neste sentido que nosso entrevistado diz que “*acaba travando a gente*”.

Este também revela que os ganhos com a comercialização são divididos de forma igualitária, isso é, um requisito fundamental para se pensar na cooperação comunitária.

O envolvimento do campesinato com o mercado já foi bastante estudado por Teodor Shanin, principalmente sobre as práticas da tradição camponesa na Rússia, entre 1910 e 1925. Shanin já destacara que, neste período, a relação do campesinato com o mercado, ou como ele denomina a relação de intercâmbio entre os setores urbano e rural, influenciava notavelmente as economias das unidades domésticas dos camponeses russos. Esta não era tão simples, pelo contrário “as operações mercantis camponesas eram, supostamente, muito mais complexas” e “variavam segundo períodos” (SHANIN, 1983, p. 162 – tradução nossa).

A influência do mercado na produção agrícola é visível em muitas situações que deparamo-nos no campo brasileiro. A complexidade das relações de produção camponesa com o mercado, nos tempos atuais, ainda é existente. Quando um pequeno produtor acaba atrelado totalmente à lógica do mercado e não consegue ver outras alternativas acaba, muitas vezes, endividado ao ponto de perder sua produção. Mas, do mesmo modo, também ocorre situação em que o camponês consegue manter-se no mercado sem ser totalmente “engolido” por este.

A declaração na entrevista de Oswaldo dos Santos demonstra que os quilombos buscam outro olhar sobre as operações com o mercado. Inicialmente, vemos que a escolha dos produtos a serem cultivados pelas famílias quilombolas cooperadas não estão vinculadas às demandas de um comprador. Segundo nosso entrevistado, a cooperativa quilombola é atraente pela sua diversidade. Para Oswaldo, a diversidade da produção dos cultivos é o verdadeiro carro chefe da cooperativa, já que é o que os diferenciam dos outros modelos de cooperativas. E, desse modo, este quilombola é categórico:

Na verdade, a cooperativa das comunidades quilombolas é bastante atraente pelo seguinte: pela diversificação da produção. É pela diversidade da produção. Não é só milho, não é só mandioca, tem também o cará de espinho que dá no mato, no meio da floresta. Eu não sei se você já ouviu falar?! E daí você inclui também frutas, tudo o que você tem no seu quintal. Isso você pode estar entregando. E isso é o que diferencia a entrega das comunidades quilombolas para outros grupos. Porque você não vive só do milho. Tem uma época que é o milho, na outra é outra planta. E então a gente tenta diversificar o máximo da produção. E isso vai depender do período. Agora que você veio tem milho. Mas, tem outros períodos que é um pouco antes do verão, você começa a ter outros tipos de produção. E por isso que você tem que seguir o calendário, pra na hora que tem que plantar abobrinha, é

abobrinha. E pra na hora que você tem que plantar pepino, é pepino. São coisas que tudo tem a sua época. (Oswaldo dos Santos)

Nota-se no depoimento de Oswaldo que a diversificação da produção das comunidades de quilombos garante ter um mercado mais amplo para cooperativa. Esta diversificação abrange, também, produtos cultivados tradicionalmente pelos quilombolas nos quintais de suas casas ou até mesmo na mata. Assim, nenhum produto fica de fora da comercialização da cooperativa, como ele mesmo deixa claro quando diz “*tem também o cará de espinho que dá no mato, no meio da floresta. [...]. E daí você inclui também frutas, tudo o que você tem no seu quintal*”.

Durante a realização dos trabalhos de campo na comunidade quilombola Porto Velho, assim como em outras diversas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, percebemos certa dependência destes camponeses em relação aos programas do governo (federal, estadual e municipal) na entrega de suas produções. A dificuldade de um produtor camponês em aderir sozinho a um edital destes programas, como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) ou o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), é grande. Uma alternativa para que a diversificação da produção que é entregue à cooperativa atinja as demandas destes programas está no grande número de produtores cooperados quilombolas. Estes produzem em suas comunidades de acordo com as condições de seus territórios, com suas condições de trabalho e possibilidades. E a entrega da produção sempre é planejada anteriormente, mas não pensando no lucro, e sim, na possibilidade de que todos possam trabalhar e contribuir para a comercialização da produção:

Denise: *Mas, não tem uma demanda no caso do PAA, por exemplo?*

Oswaldo: *Tem uma demanda. Só que, por exemplo, banana não é todas as comunidades que dá banana. Por exemplo, a banana pode dar bem, mas aí você precisa do território para você planejar onde você vai produzir. Porque numa montanha você jamais conseguiria produzir banana bem, com desenvoltura, se não, não produz. Então você tem que ter uma área numa várzea como aquela que é uma área boa para banana, entendeu?!. O bananal por incrível que pareça, quanto mais na margem do rio, ele é melhor. Ele consome muita água, então daí você precisa do território para poder planejar tudo isso. Você também precisa de um território para plantar palmito. Você não pode plantar palmito em uma área que poderia ser para plantar mandioca, ou pode ser pra plantar feijão e pra outro tipo de produção que venha a suprir a necessidade daquilo lá. Na verdade, com a terra você tem que planejar isso aí. E como é uma vida coletiva, você não pode pegar uma área em que vai dar diversos produtos diferenciados em uma época e sair plantando só isso. Por que se eu deixar só esta atividade, amanhã tem outros que precisa da terra. Então, na verdade tem que planejar e*

até porque no território você não vai ficar com ele para sempre. A gente sabe que o grupo de famílias vai surgindo com o passar do tempo. E a questão familiar também você precisa está planejando. Tem também aquela cultura que você planta, milho, feijão que você tira, mas tem outras culturas que você deixa plantadas 20, 40 anos que é o seu tempo.

Denise: E qual é o ciclo, por exemplo, da pupunha?

Oswaldo: O ciclo da pupunha, na verdade eu não conheço bem, mas o ciclo da pupunha é para mais de 30 anos. E a mesma coisa da banana também, ela fica ali e fica dando outros pés. Ela fica gerando família por muito tempo no mesmo lugar. Então ela não é uma planta do ciclo curto. E esses tipos de planta você tem que saber planejar. Esta é a roça de milho que eu falei para você que plantamos.

Denise: Esse aqui está com quanto tempo?

Oswaldo: Este aqui está com dois meses. E essa roça é coletiva.

Denise: E para colheita?

Oswaldo: Para colheita falta mais 1 um mês.

Denise: Então, em três meses você já tem este milho para comercializar na cooperativa?

Oswaldo: É para cooperativa também.

A cooperativa foi fundada há pouco tempo, em menos de três anos. Este é um dos motivos pelos quais ainda não é possível que estes quilombolas fiquem livres de atravessadores:

Denise: Mas, você tem algum comprador além da cooperativa?

Oswaldo: Além da cooperativa? Não. Só o atravessador. Atravessador tem. Mas, já é fácil o comércio, entendeu?!

Denise: Mas, este atravessador é da região ou de outro lugar?

Oswaldo: Você tem, mas na verdade é mais os farinheiros. Porque a mandioca você vende para quem atravessa com um produtor de farinha. Por que ele não vai pagar como você vê... quando é a mandioca pra mesa, ela varia de 18 a 20 reais a caixa. Só que pra farinha ela cai, porque alguns tão querendo pagar 9 e outros 8 reais. Então se você tivesse um comércio pra garantir isso, como o PNAE, pra merenda escolar, seria mais difícil pra gente que é pequeno produtor. E também porque você tem que transportar tudo isso em tempo real. Que nem a cooperativa está lá em Eldorado e ela não entrou ainda nestes programas maiores. É o que eu falo sempre para eles que está no momento de a gente começar a olhar a questão dos produtores que produzem mais. Zelar dos produtores, mas não deixar de zelar dos outros, mas fazer uma lista de quem você pode estar remanejando para outros programas. Eu acho que é isso. Se você montou a cooperativa que já tá com um ano. Na verdade, aquilo lá já tá pra mais de um ano de existência, vai para dois anos de existência. Mas, ainda é muito jovem.

Vemos na entrevista que o desejo de ampliar a produção e entregar para programas maiores existe por parte, pelo menos, deste quilombola. Contudo, ele demonstra que se deve “*zelar dos produtores*”, ou melhor, se deve ter um olhar para os produtores que produzem em maiores quantidades. E se for o caso, alguns poderiam ser remanejados de atividades.

Um produtor que quer entregar para cooperativa COOPERQUIVALE tem que estar associado, tanto na cooperativa quanto na associação quilombola de sua comunidade. Caso o contrário, este produtor não é aceito para integrar-se na comercialização pela cooperativa. Na entrevista abaixo, Oswaldo dos Santos destaca todo o procedimento para um quilombola que queira associar-se a COOPERQUIVALE:

Quem não está associado não consegue entregar na cooperativa por não ter o desejo de se associar. Mas, a cooperativa está aberta pra toda a comunidade. Mas, a pessoa tem que está certa de que ela quer ser cooperada, assim como esta tem que querer ser quilombola. Por que ser quilombola não é só dizer que eu sou quilombola. Existe uma regra que você tem que se associar e que você tem que se auto reconhecer. Não é uma questão da pessoa em si, mas é uma questão da lei. Então, o governo não reconhece todo mundo como quilombola, se não tiver uma carteirinha, se não estiver por escrito. Então, não é que você coloca a lei e que você quer por. É que as vezes ela vem de cima. [...] O processo pra ser cooperado é o seguinte: você tem que passar por três assembleias para conhecer a cooperativa. Tem que saber da importância da cooperativa nestas assembleias. Aí você diz que quer fazer parte da cooperativa, quer ser um cooperado e ser um produtor. E aí o que acontece? Então, você pega um documento da cooperativa para você preencher e também uma carta da comunidade de referência, dizendo que você faz parte e é associado a comunidade.

Denise: *Você também tem que estar associado a comunidade quilombola?*

Oswaldo: *Tem que está associado a comunidade. E até pra você amarrar porque você monta uma cooperativa de quilombo e daqui a pouco tem vários que não são quilombolas. Então você vai ter um problema. Um problema que na verdade está no estatuto. Porque aí você contradiz o estatuto e vai colocar quem está na diretoria em choque com o restante do grupo.*

Denise: *Além de passar por essas assembleias existem outras regras para estar cooperado?*

Oswaldo: *Na verdade existe porque o cooperado tem que fazer parte de um trabalho de campo. Tem que ter a sua produção. Porque na verdade você pega uma cooperativa que tem duzentos sócios, mas tem só cem [100] produtores! É o que eu falo pra você, tem que zelar do produtor, porque é ele quem garante a vida da cooperativa. Então, são essas as regras. E eu acho assim, que não é interessante você ser só cooperado, o interessante é você também ajudar a produzir mais*

alimento. Então, eu acho que isso é o grande êxito do sócio com a cooperativa.

Denise: Tem muitas famílias da comunidade que estão na cooperativa?

Oswaldo: Olha, da comunidade nós temos em torno de onze famílias, onze não, tem mais são umas treze famílias cooperadas. Tem outros na verdade que estão entrando. À medida que você vai produzindo, vai entregando, você vai produzindo a chama da visão das outras famílias em entrar nestes programas e então eu acho que tudo isso é o início, sabe?!. E nas comunidades muitas outras famílias estão buscando cooperativas. E outros quilombolas de outras comunidades que estão na cooperativa para produzir, para entregar. E eu acho que esse é o caminho.

Nota-se, na entrevista deste quilombola, a complexidade e as contradições existentes na adesão ao cooperativismo ainda são latentes. Em muitas passagens do depoimento compreendemos a importância que se dá a inserção em programas maiores para que as famílias possam trabalhar e terem maiores garantias de comercialização de seus cultivos. Contudo, as regras que estão postas são um campo novo no entendimento destas famílias quilombolas. Como nosso entrevistado afirma, há muitas dificuldades para a aceitação de algumas famílias em se associar até mesmo nas comunidades como quilombolas. Isto não se difere na inserção em cooperativa.

Numa entrevista com o senhor Aparício dos Santos, este nos revela como se dá o processo do cultivo à comercialização. Este quilombola não se associou à cooperativa COOPERQUIVALE, mas está entregando sua produção à outra cooperativa, a COOPERORGÂNICA. Vejamos a fala de Aparício a seguir:

Denise: E o senhor usa algum produto químico?

Aparício: Não. Não uso não. E é pra vende produto orgânico. Porque já é orgânico isso aqui, mas como não tem selo, nos vende tudo como convencional. No caso, alface que nós colhe aqui, laranja é tudo orgânico. Mas, nos vende tudo com preço convencional e ainda nós num certifiquemos a área pra sair o selo de orgânico, então a gente não consegue vender no mercado. [...] O feijão mesmo nosso aqui é tudo orgânico, nós não usa nem adubo na roça pra produzir. Igual esta mandioca que não tem adubo e não usa nada pra produzir. Mas, vai vende na cidade, no caso São Paulo, eles não compra como orgânico, mas vende. É pela COOPERORGÂNICA. Esta cooperativa é de Itapeva, ela trabalha muito com produto orgânico lá em São Paulo e vende no Pão de Açúcar. E tudo que é mercadoria nossa nós vende pra eles e daí eles levam pra lá.

Denise: Mas, eles pagam um preço bom para vocês?

Aparício: Pouco. Eles paga pouco por causa que nós não temos o selo né?! E não tem como eles vende lá bem vendido também.

Denise: Eles vendem como orgânico?

Aparício: *O que tem selo eles pegam como orgânico. Daí eles pegam com o preço bom, daí como nós não temos selo de orgânico, nós passamos tudo por preço convencional, preço baixo. Então, mas a gente tá passando para uma outra cooperativa também. É até aqui de Apiaí. E a gente fica associado a mesma coisa, a gente paga pra ficar associado lá também.*

Denise: *Mas, e se vocês venderem diretamente não conseguem?*

Aparício: *Consegue. Consegue se for vende diretamente no mercado, você diz né?! Consegue, mas a gente já tinha que ter um parceiro pra ajudar. Essa COOPERORGÂNICA já é um parceiro pra gente e eles fala que tem a gente como parceiro de luta. Mas, a gente tem lá os 20% que nós paga e por fim acaba o preço caindo lá em baixo. E agora até que o pessoal do Porto Velho saiu da cooperativa, não sei se eles contaram pra você, mas eles saíram. E daqui do Porto Velho ficou só eu, os outros saíram tudo, até meus filhos saíram. Eles estão na cooperativa de quilombo. É que eles montaram uma cooperativa específica pra os quilombolas. Porque essa cooperativa que é a COOPERORGÂNICA 'tava' judiando deles. E eles pegavam o dinheiro do projeto e demorava muito pra pagar nós e ficava 1 mês, 2 meses, 3 meses e teve gente que ficou até um ano. Eu mesmo fiquei uns 2 anos sem receber. Então, [...] tem muita gente saindo da cooperativa por causa de atraso de pagamento.*

Denise: *E essa do quilombo?*

Aparício: *Essa diz que é pra dá certo. Diz que é pra dá certo porque ela é nova. Vamos começar a manda agora. Mas, vamos vê se vai funcionar. Os meus Piás tão tudo pra lá. Eles estão tudo na cooperativa de lá, eles mandaram os documentos pra mim ir pra lá também e me associa lá, mas eu não quis nada.*

Denise: *Porque não?*

Aparício: *Ah! Porque vou ficar pra cá mesmo, vou tentar, né?! Porque aqui pra mim é mais fácil. E eu também já faço parte do conselho fiscal da COOPERORGÂNICA [...]. (Aparício dos Santos)¹¹⁵.*

Na entrevista de Aparício dos Santos, compreendemos muitos dos dilemas dos camponeses na produção e comercialização de seus cultivos. Principalmente, neste caso, em que nosso entrevistado trabalha de forma familiar individual e também não tem interesse em comercializar de maneira cooperada com o restante dos quilombolas. É bem verdade que esta é somente uma escolha própria de Aparício, pois ele mesmo comenta que foi convidado a se integrar na COOPERQUIVALE. No entanto, este prefere comercializar a produção de seus cultivos de modo individual a comércios, a atravessadores e para outra cooperativa, a COOPERORGÂNICA. Apesar de Aparício revelar que já ficou dois anos sem receber da cooperativa COOPERORGÂNICA, ainda prefere permanecer com eles, pois, ele faz parte do conselho fiscal desta.

¹¹⁵ Entrevista concedida à autora em 07 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Ele ainda fala, em outra entrevista, que *“os programas do governo é uma boa pra nós, mas pra gente chegar neles é difícil”* e ainda declara que: *“a gente é do mato, mas não sou burro [...] É a burocracia que não deixa nós acessar”*. [...]. *São coisa que o governo faz para nós lá, mas quando chega em nós chega uma carga pesada das burocráticas que existe no nosso país”* (Aparício dos Santos)¹¹⁶.

O estudo de Teresinha D’Aquino (1996) revelou as representações dos trabalhadores em assentamento, como um novo lugar de vida e de trabalho, além disso nos esclareceu a difícil transição de um modo familiar de produção camponesa para inserção no coletivismo e cooperativismo.

D’Aquino (1996) parte da linha argumentativa que se fundamenta nas histórias de vida dos assentados das Fazendas Reunidas, situado no município de Promissão/SP. Esta autora desnudou a existência de um conflito existente entre a lógica camponesa, calcada na unidade familiar de produção, nas relações de parentesco, compadrio, vizinhança e suas distintas formas de ajuda mútua, em oposição às formas racionais de organização e controle da produção, exigidas pela coletivização e organização em cooperativas. Este conflito é elucidado a partir do entendimento de que há diferenciações presentes entre os trabalhadores que contrapõem diferentes concepções de vida que dão fundamento às práticas.

Em uma entrevista à Carolina Galvanese, assistente agropecuária do ICA (Instituto de Cooperativismo e Associativismo), da célula de apoio na cidade de Registro, realizada pela redação da EasyCoop¹¹⁷, tivemos acesso a algumas informações relevantes de como foi realizada a criação da cooperativa quilombola COOPERQUIVALE e as expectativas para esta nova empreitada.

A justificativa para a criação da COOPERQUIVALE se assenta no objetivo de facilitar o escoamento dos produtos das comunidades quilombolas e abrir caminhos para sua comercialização nos termos da lei. Esta demanda é necessária, já que existem dificuldades legais para comercialização da produção quilombola em mercados institucionais por meio das associações de moradores dos bairros quilombolas.

¹¹⁶ Entrevista concedida à autora em 18 abr. 2014, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹¹⁷ EASYCOOP (Cooperativismo em Revista). Retirado da matéria “Comunidades Quilombolas criam uma cooperativa” datada em 14/11/2012. <http://easycoop.com.br/Noticias/View.aspx?id=19586>. Acesso em 15/10/2014.

Quando ocorre a comercialização pelas associações quilombolas, é necessária a emissão de notas, e isto “criaria uma situação de insegurança jurídica para essas entidades, e os problemas futuros que isso poderia acarretar foram os principais motivos para a formalização de uma entidade voltada à comercialização dos produtos das comunidades quilombolas” (Carolina Galvanese).

Segundo Carolina Galvanese, a iniciativa tem como primeira ação a venda dos produtos para os mercados institucionais de programas governamentais como o PAA e o PNAE. Este objetivo já foi relatado por Oswaldo dos Santos. No futuro, na medida em que fortaleçam a sua estrutura e organização, buscar-se-ão novos mercados. Galvanese afirma que a expectativa da população quilombola com a cooperativa é que esta “seja capaz de promover o aumento de renda de seus cooperados através da valorização da produção local e de sua venda”, assim como, “uma melhora no padrão de qualidade dos produtos comercializados e um estímulo à economia local”.

Por meio de nossos entrevistados, mas particularmente do depoimento de Oswaldo dos Santos, compreendemos que boa parte dos caminhos trilhados pela comunidade para a comercialização de sua produção agrícola, a mais viável seria o cooperativismo.

Um grande salto para estes quilombolas foi a criação da cooperativa quilombola COOPERQUIVALE. No entanto, como ainda estão num processo de amadurecimento desta iniciativa, torna-se complexa uma análise que abrangesse toda a sua formação até as reais demandas e desafios desta cooperativa. De modo que estamos, neste item, pontuando o que nos foi exposto em entrevista e algumas informações retirados de *sites* que trataram do assunto. Contudo, compreendemos a necessidade de um maior esforço de sistematização do funcionamento da COOPERQUIVALE e de uma análise mais apurada das produções das comunidades envolvidas nesta organização comunitária de comercialização.

Após compreendermos um pouco mais do modo de produção e da comercialização da produção destes camponeses negros numa cooperativa quilombola, atentaremos agora para outras iniciativas produtivas no quilombo. A produção de mel e de farinha de mandioca, de cunho mais tradicional, é de grande importância para estas famílias do barro Porto Velho, cuja comercialização não se insere nos moldes de trabalho

da cooperativa. Por esta razão, os dois produtos destacados serão analisados, a partir de então, de forma distinta aos demais produtos da comunidade.

4.3 A produção de mel

A atividade de apicultura já existia de modo tradicional na comunidade Porto Velho. Todavia, o manejo tradicional dificultava a extração do mel, mesmo que para o consumo das famílias. Alguns entrevistados informaram que na retirada do mel era ateadado fogo ou se mexia no enxame, isto fazia com que o enxame saísse do lugar e até mesmo causava a morte das abelhas. Vandir dos Santos¹¹⁸ explica como se ocorria a forma tradicional de manejo do mel:

A gente fazia assim no mato, como em vários lugares o pessoal faz e que não era tanto pensando em vender. Mas, era mais pensando no consumo. E tinha época de colher o mel bem no verão, acho que era no mês de dezembro a março que a gente colhia mel, assim no meio do mato. Eu costumava ir quase sempre. Eu e meus irmãos, todo o final de ano quando chegava o verão a gente fazia de sair no mato para ir colher o mel. Mas a gente acabava matando as abelhas, porque a gente ia e faziam um fogo assim perto do enxame. Só que daí, em vez do enxame vir na gente, eles começam a ir no fogo, porque fazia de noite. Então, eles começam a ir no fogo por causa da luz e aí você tira o mel deles. Só que daí você acaba matando o enxame e quando sobrava o enxame era muito pouco, a maioria se matava. E também quando você vai tirar o mel assim, você acaba matando o enxame por que você mata a rainha. Aí se você começar a mexer nas crias dela pra tirar o mel, você acaba matando ela. Então, normalmente você acaba com o enxame de qualquer jeito, com o fogo ou mexendo nele (Vandir dos Santos).

Quando ocorreu o reconhecimento da comunidade quilombola Porto Velho, alguns projetos foram propostos para se pôr em prática na comunidade. Um destes projetos estava vinculado à produção de mel, pois atendia a uma solicitação do próprio grupo. O objetivo principal era o desenvolvimento de ações que visavam proteger o meio ambiente e preparar estes quilombolas com noções de apicultura com as abelhas sem ferrão. Toda a iniciativa do projeto de apicultura teve apoio da Igreja, pela Mitra Diocesana de Registro.

¹¹⁸ Todos os trechos do depoimento de Vandir dos Santos que estão neste item foram concedidos à autora em entrevista realizada no dia 11 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

A formação dos apicultores quilombolas foi promovida pelo ITESP que enviou o técnico Vagner da Cruz Martins como responsável. Na entrevista a seguir, Vandir explica como ocorreu este projeto:

E a gente sempre teve esta vontade de trabalhar de forma legal com mel de abelha. Então surgiu a oportunidade de fazer via associação. Depois que a gente formalizou a associação e a gente teve uma parceria com a igreja, com a Mitra Diocesana lá de Registro, com a paróquia, na verdade. E daí também a gente conseguiu uma parceria com o ITESP e fez o projeto. E depois a gente começou a tocar sozinho. A gente ganhou as caixas da Igreja Católica e daí também ganhou o apoio técnico da ITESP e foi daí que começou. Mas, só que quando começou eram só 5 pessoas, a gente fez primeiro um cursinho profissional de apicultura e daí a gente começou a tocar. A gente achou que dava resultado e começou a querer ampliar e buscamos apoio com o Banco do Brasil. Daí que conseguimos o dinheiro para a apicultura e para a construção da casa do mel. Mas, todo o apoio mesmo começou com a Igreja, por que a gente tinha um padre que deu um impulso bem grande para comunidade. E foi bem na época que nossa igreja foi derrubada e daí o padre queria achar um jeito de levantar a associação de novo. Ele pensou até achar uma forma de fazer a comunidade se levantar. Daí ele propôs para a gente ampliar a apicultura, porque na época a gente já tinha a apicultura, mas era bem limitado. Aí a gente ampliou (Vandir dos Santos).

O passo seguinte à formação de apicultores foi a necessidade de beneficiar a produção de mel. O trabalho de beneficiamento do mel foi colocado em prática a partir de 2007, quando estes camponeses quilombolas passaram a ter apoio do ISA, de um financiamento da Fundação Banco do Brasil e da Cooperação Italiana (convênio firmado entre o ISA/MAIS/RE-TE)¹¹⁹. As famílias da comunidade Porto Velho inauguram a Casa de Beneficiamento do Mel (Figura 42), em outubro de 2011.

As famílias envolvidas na apicultura passaram a ter um grande benefício com a produção do mel de abelhas, principalmente ter uma produção a mais para fazer parte da renda destes quilombolas. Mas, existem outros desafios ainda para que a produção atinja um grande número de pessoas.

¹¹⁹ COOPERAZIONE ITALIANA e MAÏS (Movimento per l'Autosviluppo l'Interscambio e la Solidarietà).

Figura 42: Casa do Mel. Quilombo Porto Velho, Iporanga – SP, 18 abr. 2014. Autoria Denise Martins de Sousa.

Em uma entrevista com Vandir dos Santos, este quilombola nos esclarece o projeto que insere a prática de grupo da apicultura na comunidade:

Vandir: Aqui a gente tem um projeto grande que é da apicultura. A gente tem envolvido diretamente 13 pessoas ou 14 pessoas. Porque tem uns meninos que também ajudam na atividade, mas eles não estão assim direto, porque eles têm escola, então tem que respeitar estes limites.

Denise: Mas, eles têm os mesmos direitos que os adultos?

Vandir: Tem, mas assim, é respeitado o tipo de trabalho que eles fazem. Que também como eles são crianças, não dá para envolver eles em todas as atividades. Mas, eles já trabalham um pouco. Na verdade, deve ter umas 15 pessoas envolvidas neste projeto. Estas são pessoas que trabalham e se envolvem com a apicultura direto, mas aí também tem a ajuda da família quando precisa do beneficiamento. Aí algumas pessoas também ajudam. São pessoas que não são do grupo da apicultura, mas ajudam. Mas, direto mesmo é 15 pessoas que trabalham. Então, a gente tem uma renda mais ou menos boa, visando o que eu já falei que a gente tem várias atividades e uma é para complementar a outra. A apicultura no meu ver, é uma das que mais dá renda para gente. Este ano a gente tirou em torno de umas quatro [4] ou mais toneladas, por que a gente não chega a fazer a contabilidade certinha, mas, é de quatro [4] para cima de toneladas de mel (Vandir dos Santos).

Nota-se neste excerto de entrevista acima, realizada em 2013, que Vandir expõe como se articula a participação de membros da comunidade no projeto de apicultura formado em grupo de 15 pessoas, em média. Dentre estas há dois jovens, um de 12 anos e o outro de 14 anos, ou “*uns meninos*” como Vandir os denomina. Nosso entrevistado destaca que esta atividade gera renda para as famílias envolvidas, que extraem em torno de quatro toneladas de mel ao ano.

O trabalho com a apicultura no quilombo é esclarecido com um pouco mais de detalhes por Sézar Aparecido dos Santos¹²⁰, em uma entrevista realizada no mês de janeiro de 2015:

A produção do mel tem dois grupos: um grupo de oito pessoas e um grupo de cinco. O nosso grupo que é maior são de oito pessoas e a gente trabalha naquele sistema que eu já estava comentando com você hoje que a gente não leva em consideração o dia em que a pessoa falta. Pode ser que hoje eu falto e noutro dia uma outra pessoa falta. E a produção funciona dessa forma: durante as entressafras, como a gente fala, o seu trabalho com as abelhas é manter os apiários limpos, manter as caixas sempre bem montadas nos cavaletes. E quando uma caixa cai você tem que ir lá levantar, porque normalmente depois que a caixa cai ela é mais facilmente atingida por abelhas ou por uma chuva forte que der. Aí atropela o enxame da caixa, sabe?! Então, na entressafra o seu trabalho é esse. A entressafra começa no final de fevereiro e vai até outubro, meados de outubro. O período produtivo que começa no final de outubro. Quando o clima está correndo tudo bem, então lá pro final de outubro você já consegue fazer uma colheita pequena. Outubro, novembro já consegue colher alguma coisa. Mas, a alta produção que é o momento de maior florada na nossa região é o mês de dezembro. No mês de dezembro, mais para o final de dezembro e começo de janeiro ainda você consegue fazer produção boa. Só que a partir daí você já volta de novo para entressafra. Você vê que o período produtivo da abelha em nossa região é pouquinha coisa. É dois meses, três meses no máximo. E o resto do ano ela está tudo em entressafra. [...]. Na verdade, como a gente só trabalha com a exploração do mel, e nesta época como a florada é muito pouca, o “melzinho” que as abelhas conseguem retirar só dá para alimentar o enxame, mesmo. A gente nem mexe e não faz colheita. O que daria para estar aproveitando é a produção de própolis e pólen que nesta época você consegue colher. Só que a gente não tem este costume. A gente só trabalha até agora com a produção do mel mesmo.

A atividade de apicultura tem períodos grandes de entressafra, entre fevereiro e outubro. Independentemente de o apicultor não se dedicar integralmente à produção do

¹²⁰ Todos os trechos da fala Sézar Aparecido dos Santos que estão neste item foram concedidos à autora em entrevista realizada no dia 28 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

mel durante o ano, este não pode negligenciar os cuidados com a atividade. Como vimos no depoimento, é necessário cuidar continuamente das caixas (onde estão as colmeias) para que nada a atinja ou disperse o enxame de abelhas, que viria a prejudicar a qualidade e quantidade da produção. Outro ponto que devemos destacar é que, apesar de trabalharem em grupo, não há uma preocupação em controlar o tempo e o trabalho de seus membros. Isto fica claro no depoimento do entrevistado quando reiterado que não há punições pelo fato de alguém precisar faltar nesta atividade.

Outras comunidades quilombolas do Vale do Ribeira também trabalham com apicultura e beneficiam sua produção na casa do mel, construção localizada na comunidade Porto Velho. Existem outros desafios ao sucesso da produção e beneficiamento da produção como a existência de água de qualidade ao beneficiamento da produção – que não seja salobra, como mencionado na localidade – e a interferência de agentes atravessadores na produção de mel. O escoamento da produção do mel no quilombo Porto Velho ainda está em mãos de um atravessador que compra boa parte da produção:

Vandir: Uma parte é do atravessador e a outra parte a gente vende para o consumidor direto. Mas, grande parte é para o atravessador. [...]. Quando a gente tem a produção a gente fala para ele quanto é que tem e ele pega. A gente não tem um contrato com ele e não tem um limite de entrega. [...]. É que esse cara também é produtor e também trabalha aqui perto da gente. Só que ele é pequeno produtor. Como ele tem um pouquinho, ele sabe o custo que tem e sabe o trabalho que é para produzir. Então, ele faz um preço razoável, não é bom, mas é melhor que as empresas que compra aqui na região. E é por isso que a gente vende para ele, não é que não tenha mais ninguém para comprar, tem, mas o preço é menor. E a gente costuma vender para ele porque é um cara que a gente conhece. E hoje, se for trabalhar com pessoas desconhecidas tem que ter muito cuidado, porque a gente já chegou levar prejuízo de vender e o cara não querer pagar. As pessoas que veio assim procurando e dá cheque sem fundo ou fala que volta para pagar e não pagam mais. Então, a gente tem esta preocupação e por isso que a gente vende para este cara, só para ele. Não é que não tenha opção, pois tem opção, mas não é viável o preço. [...]. Exatamente por isso que a gente tem que fugir deles por que a gente trabalha em cima da questão de sair fora de qualquer tipo de atravessador. Até com o mel, hoje a gente vende para atravessador porque não tem um outro jeito, mas a ideia é que tenha como sair deste tipo e que tenha o nosso consumidor direto, isso que é a ideia. É para livrar de vez dos atravessadores. Não que não dá lucro, mesmo você vendendo para atravessador a gente está vendo lucro. Mas, a gente sabe também que uma pessoa não compra para ganhar menos que cem por cento [100%]. Então, imagine se você eliminar ele? A sua produção vai crescer (Vandir dos Santos).

Sézar: *Normalmente este atravessador só pega a nossa produção. Porque ele mora em São Paulo. Mas, ele tem família aqui no Bairro Pavão que é próximo da gente. Então o contato que ele tem é com a gente. Ele também é um produtor de mel e quando chega a época dele colher dos apiários, ele chega a contratar a nossa equipe para colher a colheita para ele. Ele tem uma relação bem boa com o pessoal da comunidade, sabe? Ele compra o nosso mel e quando chega a época de colheita dele, ele contrata a gente mesmo para fazer o serviço para ele também.*

Denise: *Você sabe se ele repassa esse mel para uma outra empresa ou ele mesmo vende?*

Sézar: *A gente nunca perguntou. Eu mesmo por ele nunca fiquei sabendo desta informação. Mas, o que o pessoal comenta que ele consegue vender no supermercado, agora, se ele tem um certificado eu não sei. Mas, eu acho que ele vende muito bem, por que normalmente ele já quer tratar a produção adiantado.*

Denise: *Por exemplo, no ano de 2014, quanto que ele retirou de mel de vocês?*

Sézar: *Ah! Esta produção de agora, ele ainda não veio buscar. Mas, se ele for comprar o mel dos dois grupos, ele vai tirar da comunidade... ele vai pegar uns 1.800 kg de mel, mais ou menos.*

Denise: *E isso seria quanto? Em valor?*

Sézar: *Ah! Hoje ele está pagando uns R\$150,00, o quilo. É um preço até considerado bom, porque você vende em grande quantidade e ele ainda dispõe de vasilhame. Então, você envasa e manda no vasilhame dele. E quando a gente vende no potinho, a gente vende a dez reais no potinho. Aí a gente tem que arcar com rótulo, com o vidro e a tampa que é vendido separado. Também sem contar que o trabalho é muito maior (Sézar Aparecido dos Santos).*

Os nossos entrevistados relatam uma relação peculiar com o atravessador. Em suas falas, deixam transparecer a questão da dificuldade em comercializar a produção de mel, pois não dispõem de equipamentos e espaço necessários ao armazenamento e envase em grande quantidade. Contudo, entendemos que o fato do atravessador ser uma pessoa conhecida, que facilita o escoamento da produção coletada pelos quilombolas.

Segundo Sézar, o atravessador reside em São Paulo e se dispõe a absorver a produção e pagá-la a preço rentável quando comparado por eles ao mercado. Outro entrevistado, Vandir dos Santos, revela que “*ele [atravessador] é um pequeno produtor. [...] ele faz um preço razoável, não é bom, mas é melhor que as empresas que compra aqui na região*”. A inexistência, por ora, de certificação do mel com o SIF (Selo de Inspeção Federal) os impede de comercializar formalmente este produto na maioria dos estabelecimentos comerciais, o que os restringe à comercialização em pequenas feiras ou

na própria comunidade. E ressalta, ainda, o fato de este contratar os quilombolas para trabalhar, no período da coleta do mel, em apiários próprios.

Vandir, em sua fala, é categórico ao afirmar que os quilombolas permanecem com este atravessador pelo fato de conhecê-lo e temer mais prejuízos com a venda do produto a estranhos, pois a venda a este atravessador é mais “segura”. Contudo, Vandir relata que mesmo sabendo das dificuldades reais dos apicultores quilombolas em sair da influência exercida por este atravessador, também reavalia a situação ao dizer: “...*mesmo você vendendo para atravessador a gente está vendo lucro, mas a gente sabe também que uma pessoa não compra para ganhar menos que 100%, então, imagine se você eliminar ele, a sua produção vai crescer.*”

Os quilombolas fizeram um concurso de desenhos com as crianças da comunidade, cujo desenho vencedor virou o rótulo do vidro de mel silvestre do quilombo (Figura 43). Também ganharam do ISA uma logomarca (Figura 44) que simboliza a produção de mel que encontramos tanto nos vidros do produto, quanto no folder que tem toda a história da produção de mel no Quilombo Porto Velho.

Figura 43: Vidros de mel silvestre do Quilombo Porto Velho. Quilombo Porto Velho, Iporanga – SP, 19 abr. 2014. Autoria Denise Martins de Sousa

Figura 45: Logomarca Apicultura Quilombo Porto Velho. Fonte: Folder Apicultura Quilombo Porto Velho.

Sézar Aparecido dos Santos acrescenta em seu depoimento que existem outras formas de comercializar a produção do mel. No entanto, nos lembra de que estas formas possuem poucas saídas do produto e servem mais para dar visibilidade a este, ou seja, promovê-lo para outros possíveis compradores. O ITESP e ISA colaboram com os quilombolas desde o começo da iniciativa de trabalhar com apicultura. Esses e outros assuntos Sézar relata na entrevista a seguir:

Denise: E no caso desta produção que vocês vendem envasada nos potes. Vocês vendem para quem?

Sézar. É que normalmente o mel envasado a gente vende para quem vem procurar. É que normalmente o pessoal vem perguntar: “você tem mel para vender?”. E a pessoa fala quantos litros quer e a gente faz. E também vende nas feirinhas que o pessoal faz. O pessoal do ITESP organiza feiras e também o pessoal do ISA. E tem a feira de comercialização de sementes e de troca de semente. Na verdade, a feira dos quilombos eles fazem em Eldorado e que anualmente vem crescendo o número de participantes. E também tem as feirinhas que o pessoal faz como a da Consciência Negra em São Paulo no dia 15 de novembro.

Denise: E vocês conseguem vender uma boa quantidade?

Sézar: Ah! A gente vai mais pela participação mesmo. Até porque não vende tanto. Na verdade, cada um que leva aumenta um pouco mais a venda, até porque o produto começa a ficar mais conhecido. Mas, não é uma coisa assim muito grande não. Consegue vender uns 60 a 80 vidros numa feira. Até porque como vai outras comunidades, e a maioria das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira também leva mel para vender, sabe?! E normalmente fica meio dividido.

Vandir dos Santos, no excerto a seguir, contribui ainda mais para o entendimento da atividade de apicultura no quilombo e avalia outras dificuldades em relação à produção de mel:

O mel só é colhido no verão e a gente tem um problema por que o mel cristaliza rápido. Bom, ele é puro e por ser puro cristaliza rápido. Não sei se você sabe, mas o mel de verdade é aquele que cristaliza, o mel que não cristaliza, possivelmente não é puro. Mas, o consumidor não tem esta visão. Só porque o mel cristaliza, ele acha que é artificial. Eles acham que é de açúcar e quando você vai vender ele acha que não é mel. Então, como o mel cristaliza rápido você tem que ter esta preocupação de quase ser obrigado a vender ele de uma só vez. Então, quando retira tem que vender rápido. O nosso mel dentro de 15 dias ele começa a cristalizar e aí tem que colher e já começar a vender. Até por que dá trabalho depois para vender. [...]. Depois dá trabalho, por que tem que descristalizar e por isso que a gente vende de uma só vez.

Além das questões envolvendo a comercialização da produção do mel a atravessadores, a constatação da cristalização rápida do produto dificulta ainda mais a

venda. Estes quilombolas precisam driblar estas questões e conciliar a apicultura com outras atividades para garantir a renda familiar:

Denise: *Eu vi um vídeo da CATI sobre a produção de mel de vocês disponível on-line para acessar. A própria pessoa que está à frente da criação do vídeo diz que o mel seria o carro chefe na produção de vocês. E o que você pensa sobre isso?*

Sézar: *Poderia sim. Claro que é uma produção fácil, porque a abelha não toma muito do seu tempo. Você pode conciliar as suas atividades do dia-a-dia com a produção do mel. Porque normalmente você trabalha mais intensivo quando chega a época de colheita. Aí você trabalha três a quatro dias seguidos. Mas, normalmente, durante o ano inteiro você vai trabalhar dois dias por mês. Mas, se a caso saísse a certificação do mel, iria agregar mais valor. Aí talvez, você conseguiria sair de uma outra atividade para dedicar-se exclusivamente ao mel. Porque desse jeito que eu tô falando para você como a gente trabalha, não consegue manter muitos enxames. Porque aí você tem que aumentar sua renda em outras atividades, na roça ou até com pessoas que trabalham empregado.*

O trabalho empregado, como Sézar declara, atinge algumas poucas famílias dentro da comunidade. Entre os membros destas famílias que desenvolvem as atividades assalariadas (com ou sem carteira de trabalho assinada), há tanto homens quanto mulheres. Das atividades assalariadas, verificamos que alguns quilombolas trabalham para a prefeitura de Iporanga e outros poucos homens do bairro Porto Velho que trabalham com a silvicultura de pinus na região de Itaoca. Como declara Sézar “*tem uns quilombolas que trabalha nessas ‘pinárias’*”.

Ainda existem muitos casos de pessoas que desenvolvem atividades como diaristas nas fazendas da região: “*tem na verdade porque o reconhecimento não te dá o direito a trabalhar na terra, sabe?! Esta frase foi um dos comentários de Sézar Aparecido dos Santos, quando indagado sobre a continuidade do trabalho assalariado mesmo após o reconhecimento como quilombolas. Na entrevista abaixo, Sézar justificou os reais motivos que ainda levam quilombolas da comunidade a executarem trabalhos assalariados:*

[...] porque a gente tem o reconhecimento destes novecentos [900] e poucos hectares do reconhecimento aí, mas a gente só poder mexer nestes trinta [30] alqueires que está mantida na liminar judicial. Por mais que esteja reconhecido e que o fazendeiro saiba que o terreno vai ser seu posteriormente nosso. Mas, você não pode chegar lá e fazer uma roça sem autorização dele. Ou você faz uma roça de arredamento de terra, como a turmada fala, ou você faz uma roça de meia, como tinha antes muito. Mas, a única forma de você conseguir entrar nesses territórios é assim. [...] na verdade, agora nem tá tendo mais, porque normalmente por esses processos que está tendo os fazendeiros ficaram

meio assustados, sabe? Com o pessoal do quilombo. Na verdade, nós não estamos fazendo nada ilegal, só estamos reivindicando nossos direitos. E normalmente, a pessoa que está do outro lado não entende desta forma. Mas, eu conheço quem arrenda o terreno do fazendeiro é meu tio Campolim lá em baixo. Ele até cria um boizinho arrendado num terreno do fazendeiro. Mas, é porque o cara liberou para ele usar. [...]. Hoje a gente somos vinte e sete [27] famílias, então você imagina só estas vinte e sete famílias tiver que morar e trabalhar em 30 alqueires! E ainda tem as áreas de preservação que ficou com um território pequeno. É por isso que o meu tio e algumas famílias acabam tendo que buscar um emprego e buscar um serviço de diarista fora. Fora, eu digo assim, fora, mas morando na comunidade, vai e volta todo dia (Sézar Aparecido dos Santos)¹²¹.

Devemos destacar que nestes últimos trechos da entrevista de Sézar, ele faz uma análise do trabalho assalariado esporádico e, também, do arrendamento que é necessário, muitas vezes, à complementação da renda da família quilombola camponesa. Lembra, também, que a dificuldade está na interdição de boa parte das terras que permanece em mãos dos fazendeiros neste território.

Neste contexto, aumenta a dificuldade de os integrantes das famílias viverem somente do que produzem na comunidade. Compreendemos que o projeto de apicultura é importante à comunidade; entretanto, existe outra atividade de grande valia para estes quilombolas, como a fabricação de farinha de mandioca.

4.4 A produção de farinha de mandioca

[...] a produção que se consegue manter aqui durante o ano é a produção de farinha de mandioca, porque dá para produzir o ano inteiro (Vandir dos Santos)¹²².

Começamos com a fala acima de Vandir que relata a importância e a constância na produção de farinha de mandioca na comunidade quilombola Porto Velho.

Em outra entrevista, Sézar Aparecido dos Santos, conta que muitas famílias estão vivendo das lavouras, nas roças de mandioca. Ele diz que o cultivo da mandioca na comunidade tem bastante destaque, pois “*das famílias que estão sobrevivendo exclusivamente da roça, eu acho que talvez seja o carro chefe*”. Nossos entrevistados

¹²¹ Entrevista concedida à autora em 28 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹²² Entrevista concedida à autora em 11 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

destacam que a cultura da mandioca é produzida o ano todo e isto possibilita ganhos para quem planta este cultivo, principalmente para quem quer produzir farinha de mandioca. Informam que, para esta produção, “*tem comprador que compra toda semana*”, ou seja, quem produz farinha de mandioca consegue “*ficar vendendo várias vezes seguidas*”.

Nosso entrevistado compara a produção da mandioca com os outros tipos de cultivos realizados na comunidade e diz:

Não é que nem os outros tipos de produção. Digamos o feijão, quando você colhe o feijão, você tem que colher e já vender, porque o feijão é um produto que enche de bichinhos. E se você não vender, você perde e é o mesmo acontece com milho. Daí a mandioca é o que dá para vender o ano inteiro. Eu acho que seja cedo para dizer que a mandioca seja o carro chefe. Mas, futuramente pode ser que seja. Hoje é a produção mais bem vista (Sézar Aparecido dos Santos)¹²³.

De acordo com Sézar, na entrevista acima, compreendemos que o cultivo de mandioca contribui muito para que a família quilombola possa produzir e consumir este produto o ano todo e o seu excedente comercializado para os quilombolas que fabricam farinha de mesa. Esta narrativa de Sézar permite-nos inferir que, mesmo que a produção do mel de abelha seja mais rentável economicamente para comunidade, a cultura da mandioca pode ser considerada a principal neste quilombo. Independente de outros cultivos e atividades realizadas na comunidade, a mandioca é produzida, tanto de modo familiar, quanto de modo comunitário, por quase todos os quilombolas. Além disso, a mandioca possui uma grande saída para o mercado.

Aqui retomamos os estudos de Marcos (1996), quando a autora trata da “escolha de uma *“cultura principal* na comunidade Sinsei, na qual essa cultura, ao mesmo tempo que contava “com um *mercado seguro*”, sua escolha era pensada a partir de “uma *cultura propícia ao local*” (MARCOS, 1996, p. 135 – grifos da autora). No entanto, torna-se importante que haja a integração da cultura principal com as demais culturas e atividades produzidas na comunidade. Soma-se a isto a melhora do aproveitamento do trabalho dos camponeses e a diversificação da produção que reduzirá a dependência em relação ao mercado externo.

¹²³ Entrevista concedida à autora em 28 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Na narrativa de Aparício dos Santos, em uma entrevista concedida em sua roça de mandioca, este nos esclarece como se dá o trabalho familiar com o cultivo da mandioca e sua comercialização:

Denise: *Como é o plantio de mandioca?*

Aparício: *Primeiro a gente planta feijão, depois a gente arranca o feijão e fica só o mandiocal. É assim que nós trabalha pra cá. É duas lavora tudo junto. E daí nós já cuida dos dois de vereda, na mesma área. A agora para estes tempos [mês de julho] nós não tem lavora de outras coisas. A lavora que se tem é só mandiocal, sabe?! É pra lá, naquele capinzal era tudo mandiocal também. Só que este aqui já foi arrancado, né?! Agora, hoje eu comecei aqui porque aqui é pertinho pra baldear. É só porque eu tô sozinho, né?! E o carro cheio não pega.*

Denise: *O senhor vende sua produção onde?*

Aparício: *Vendo em Itaoca, no Pavão [bairro próximo ao quilombo].*

Denise: *Você tem um comprador certo?*

Aparício: *Eu tenho um comprador que é a merenda escolar da prefeitura. E tem o particular que eu faço assim pra turma. Mas, o meu forte mesmo pra venda da produção é na merenda escolar; agora pra esta semana acho que vou mandar mais. [...]. Aqui nós só planta duas qualidade de mandioca. Esta aqui é pão do céu que nós tá arrancando e daí tem a manteiga que nós tá começando a cultiva agora. Mas, elas são próprias para a farinha e mesa. E esta aqui quando está com 10 mês, você pode manda pro mercado que é uma beleza, o ano passado eu mandei pra Curitiba. E quando eu mandei pra lá, num deu 15 dias eles mandaram pedir mais, por que a mandioca tava muito boa, né?! Mas, daí como eu já tava vendendo aqui na agricultura, na merenda. Daí pensei em não mandar pra Curitiba, porque o preço daqui é melhor, né?! O preço do governo é melhor do que o preço do mercado.*

Denise: *Quanto que o senhor recebe do governo pela mandioca?*

Aparício: *Do governo é pela quantia que nós vende, e pela quantia que nós recebe. [...]. Aqui nós somos patrão nosso. A produção é minha, mas a terra é do quilombo. [...]. Esta roça aqui são 3.500m². É pra vocês entender melhor, né?! Porque ela é seis tarefa de chão. Na medida nossa, mas na medida de engenharia ela dá uma média de 3.500m², por aí.*

Denise: *Quanto tempo você deixa esta terra sem produzir?*

Aparício: *Aqui nos deixa só um ano sem produzir. Um ano e passa para outro lugar. Nós paramos no caso, esta daqui nos tinha plantado no ano passado, colhemos e depois deixamos um ano e daí roçamos de novo e plantamos. E eu tô colhendo agora. Que nem nos colhe este aqui e deixa este capinzal seco aqui pra melhorar a terra de novo, Não parece, mas a 'braqueara' aqui despois que ela apodrece deixa a terra muito boa e daí no ano que vem nos já produz de novo e ela já produz bem.*

Denise: *E daí vocês limpam o terreno?*

Aparício: *Daí a gente limpa o terreno. Porque daí ela já apodreceu, ela já virou terra boa e aí a gente roça e planta de novo. Planta mandioca, planta feijão outra vez. A terra, eu não sei se você sabe, mas se a gente*

não der um tempo pra ela, vamos supor, pra ela recarregar as energias dela, se não fizer isso, ela não dá bom o alimento, boa produção, né?! Então, a gente vai dando um tempo pra terra. E planta um ano num lugar, no outro ano em outro lugar, e daí ela vai só recarregando a energia dela. (Aparício dos Santos)¹²⁴.

O cultivo de mandioca relatado por Aparício dos Santos ocorre de maneira familiar individual, “*Aqui nós somos patrão nosso. [...] A produção é minha, mas a terra é do quilombo*”. Todavia, já relatamos que a produção desta raiz também ocorre de forma comunitária. Vimos, também, que a distribuição para venda da mandioca se dá de acordo com os mercados que compram a produção deste quilombola. Quem planta mandioca também vende para os fabricantes de farinha e na feira livre de Itaoca ou de Apiaí. Contudo, a comercialização do produto ganha mais força quando este é entregue para “*merenda*”, ou seja, para cooperativa que repassa a produção nos programas do governo, no caso o PNAE. Nosso entrevistado destaca as etapas da produção e também de sua comercialização e sua fala esclarece pontos sobre o manejo e o trato com a cultura cultivada.

Um detalhe interessante descrito por Aparício é o pousio realizado após a colheita da mandioca. Uma vez colhido este cultivo, a terra precisa de um ano “parada” para que ali seja, novamente, trabalhado com outra plantação. Ele revela o sistema de rodízio de plantas e a necessidade do pousio para a terra como um fator importante na produção, pois a terra “*vai só recarregando a energia*”, isto acarretará “*bom alimento, boa produção*”. O capim que cresce nesta área em pousio será roçado e secará, isso permite que o solo fique nutrido e logo estará renovado “*melhora a terra de novo, que não parece, mas a ‘braqueara’ aqui depois que ela apodrece deixa a terra muito boa*”. Este manejo tradicional com as plantações resulta do aprendizado herdado dos antigos.

Carlos Borges Schmidt (1958) realizou um estudo conhecido por *A Lavoura Caiçara*. Neste o autor debruçou-se na descrição da lavoura de mandioca no litoral paulista. Schmidt (1958) trouxe grandes contribuições para o entendimento do cultivo da mandioca pela população caiçara; no entanto, este se amplia para outros povos tradicionais que tiveram influência da cultura indígena, entre estes as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. O autor destaca que a mandioca, ou rama (como é tratada pelos povos tradicionais), é um alimento básico para estas populações. O cultivo da mandioca ocupa posição de relevo em áreas de produtores camponeses em quase todo o

¹²⁴ Entrevista concedida à autora em 07 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

território brasileiro, disputando com o milho, igualmente, a preferência das populações rurais.

A produção da mandioca e sua transformação doméstica em farinha está intimamente baseada com técnicas tradicionalmente adotadas da cultura dos indígenas e repassada a outros povos do campo, que darão à lavoura tradicional características incomuns. Schmidt (1958) declara ainda:

As limpas são feitas de maneira particular em cada terreno, mas na quarta limpa, a mandioca já está formada, ou seja, está com dois anos. Ao completar um ano a mandioca está em sua plenitude em qualidade, desta maneira, quanto mais nova a rama, mais polvilho é extraído da raiz (SCHMIDT, 1958, p. 25-26).

Da mandioca produzida de modo comunitário ou familiar individual na comunidade Porto Velho será utilizada pela família para consumo próprio (cozida) ou torrada como farinha de mandioca para o mercado. A partir de um projeto concretizado pelos quilombolas, estes conseguiram verbas para construir a Casa de Farinha Comunitária (Figura 45), a esta também se pode chamar de “tráfico” ou “aviamento” (SCHMIDT, 1958). Os termos “tráfico” ou “aviamento” são utilizados do mesmo modo para designar os aparelhos e utensílios destinados ao preparo da farinha de mandioca. (SCHMIDT, 1958, p. 39).

Figura 45: Casa de Farinha Comunitária. Quilombo Porto Velho, Iporanga – SP, 19 abr. 2014.
Autoria Denise Martins de Sousa

A casa de farinha comunitária do quilombo de Porto Velho não está, até o término presente desta pesquisa, em funcionamento. Fomos informados que ela está com o forro do teto irregular, pois este foi construído em desacordo com o padrão estipulado pela vigilância sanitária. Além do mais, ainda faltam alguns maquinários e materiais como tanques e canos para decantação do líquido extraído da mandioca. Sua construção foi um projeto comunitário idealizado para atender todas as famílias que desejam trabalhar com a fabricação de farinha de mandioca de mesa, como declara Vandir e Aparecido, respectivamente:

E a gente tem a casa de farinha que também é um projeto coletivo que a gente está construindo ainda. Além das fabriquetas que já tem, igual à do Aparecido e também tem aqui com a dona Zumira. Então, a gente está construindo uma grande que está em fase final de construção e essa é para atingir todas as famílias, são todas e não tem nenhuma família que esteja fora. Assim digamos que este objetivo é atingir todas as famílias, seria cem por cento [100%] (Vandir dos Santos)¹²⁵.

A casa de farinha esbarra num negócio de legislação, porque ela é como uma indústria farinheira mesmo. E ela vai sair como uma fábrica mesmo. Então, precisa vir a fiscalização e fazer alguns acertos nos fornos. O forro foi feito num jeito que depois não passou e agora vai ter que mudar. E foi feito todo o forro. Mas, você viu que é grande ali? Então, foi feito tudo o forro, mas ele tem que acompanhar a calha do telhado, mas não passou. Aí falaram que vai ter que mudar. Precisa fazer os tanques para dissolver a água da mandioca, os canos de decantação, como eles falam. Então, tem que fazer uns três tanques que daí para depois a vigilância pode aprovar. Porque ela é como indústria, ela não vai sair como caseiro. Ela é para grande produção. Aí são estas coisas que precisam. [...]. Ela vai sair é pela associação. A ideia é abrir para todos aqui que quiserem ter acesso, vão ter acesso (Aparecido Rosa Gonçalves)¹²⁶.

Atualmente, as casas de farinha tradicionais de produções artesanais e familiares são encontradas no bairro quilombola. Há algumas modificações nos apetrechos utilizados na fabricação da farinha como a roda de ralar mandioca, por exemplo, que não é mais utilizada. A prensa de parafuso sofreu algumas adaptações e agora utilizam um forno elétrico em formato cilíndrico¹²⁷, que não existiam na forma tradicional herdada de seus antepassados.

¹²⁵ Entrevista concedida à autora em 11 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹²⁶ Entrevista concedida à autora em 28 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹²⁷ Segundo algumas informações coletadas em campo, este forno elétrico em formato cilíndrico foi projetado por um gaúcho que viveu alguns anos na região.

As famílias quilombolas que produzem farinha de mandioca em suas fabriquetas artesanais são: o casal idoso Paulino Rosa de Oliveira e Zumira Rosa de Oliveira e a família de Aparecido Rosa Gonçalves e Rosa Maciel dos Santos Gonçalves, juntamente com o único filho do casal, Gilberto Aparecido dos Santos.

Em trabalho de campo realizado nos anos 2013 e 2015, acompanhamos todo o processo de fabricação de farinha de mandioca. O procedimento inicia-se com a raspagem e depois a lavagem da mandioca. Nestas etapas iniciais, a família trabalha em conjunto. Após a primeira etapa, a produção segue os seguintes procedimentos que podem ser realizados individualmente por qualquer membro da família:

Leva para moer a mandioca, porque ela vem inteira. Então, você pega pra moer ela aqui, e assim moendo ela cai naquela bacia numa saca. Daí a gente leva ali na prensa para tirar a água dela, no caso é pra tirar a mandioqueira. Antigamente a prensa da mandioca era outro sistema, era carregado com pedra. Nela onde tinha um varão (uma madeira cumprida) e colocava a saca e com uma madeira bem comprida e uma alça para pôr as pedras. Esta alça com o peso que vai baixando para carcar a saca, mas demora e colocando para prensar a massa. E demorava mais pra ir pro forno. E daí teve que mudar este sistema pra dá conta, porque a que está aí agora dá pra sair rápido. Agora, com esta prensa em meia hora você pode tirar. E a cada 40 minutos você tem que ficar trocando de saca com outra massa. Não há necessidade de 40 minutos porque o forno demora 40 min para murchar ela, sabe?! Mas, de uns 25 min, 20 min, depende da força que você fizer ali [na prensa] se você fizer bastante força com 25min, 20min já tá liberado a saca. Daí você tira a mandioqueira da massa dela e depois de seca você pode levar pra peneira. Daí você peneira ela que é pra poder levar pra o forno. Então, peneirando ela aqui você traz pra cá neste forno aqui [forno elétrico] aí coloca aqui [no tambor do forno que fica rodando quando ligado, em baixo do tambor é colocado lenha que ficará queimando para aquecer]. Daí aqui você torra ela direito e ela seca. Ou murcha para jogar ela de novo com mais fogo pra torrar e secar bem. A função do motor é só girar o tambor porque em baixo ficou a mesma coisa, porque é lenha, sabe?! Como aqui ela está murchando e vai torrando. E daí você vai levar ela até aqui para esfriar, aqui a farinha já tá torrada. Então ela já vem torrada pra cá e faz assim ou você peneira com uma peneira mais fina. E daí já sai para empacotar. A grossura a gente regula no fogo, se quer mais grossa ou mais fina daí você controla no fogo lá embaixo do tambor. (Aparecido dos Santos)¹²⁸.

¹²⁸ Entrevista concedida à autora em 28 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Todas as etapas da fabricação de farinha de mandioca narradas por Aparecido dos Santos na entrevista acima estão retratadas nas figuras (46, 47, 48 e 49) a seguir:

Figura 46: Primeira etapa para produção de farinha de mandioca. Da esquerda para direita temos, Rosa Maciel dos Santos Gonçalves e Gilberto Aparecido dos Santos raspando a mandioca que em seguida será levada para o tanque para ser lavada. Estas fotos foram tiradas da casa de farinha familiar de Aparecido dos Santos e família. Quilombo Porto Velho, Iporanga_SP, 28 jan.2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Figura 47: Maquinário para a fabricação de farinha de mandioca. Na foto do lado esquerdo temos a prensa para retirar a água da mandioca (*mandioqueira*). Já na foto do lado direito um pequeno maquinário para moer a mandioca e facilitar o processo de secagem da massa produzida. Quilombo Porto Velho, Iporanga_SP, 28 jan.2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Figura 48: Segunda etapa da produção de farinha de mandioca. Na foto do lado esquerdo temos o Aparecido demonstrando como funciona a prensa manual. A “mandioqueira” ou a água da mandioca escorre para o balde. Enquanto, na foto do lado direito nosso entrevistado está peneirando a farinha que foi seca e mexida no taxo para colocá-la para torrar no forno elétrico. Quilombo Porto Velho, Iporanga_SP, 28 jan.2015. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Figura 49: Terceira etapa da produção de farinha de mandioca. Na foto da esquerda, a farinha já foi torrada e colocada no tambor. Depois esta farinha é novamente peneirada, como vemos na foto do lado esquerdo, e daí seguir para ser ensacada. Quilombo Porto Velho, Iporanga_SP, 28 jan.2015. Autoria: Denise Martins de Sousa

Uma informação relevante é sobre o líquido extraído da prensagem da mandioca (mandioqueira), que será utilizado por eles nos cultivos para afastar pulgões e insetos, como declara Aparecido:

Este a gente usa pra defensivo pra planta, mas a água a gente tem que deixar curtir primeiro e depois tem que pôr no tambor. E daí a gente faz defensivo pra planta que é pra evitar pulgão, inseto que ataca a couve, estas coisas, sabe?! A gente usava pra colocar no maracujá, mas tem que deixar azedar, né?! (Aparecido Rosa Gonçalves)¹²⁹.

As mesmas etapas da produção de farinha descritas por Aparecido são, também, realizadas por dona Zumira e sr. Paulino na casa de farinha que se encontra no quintal deste casal idoso (Figura 50). Dona Zumira nos narra a arte de sua produção de farinha:

Este forno aqui nós limpamos ele bem e lava bem lavado na hora de fazer a farinha. Depois a farinha vai secar. E aí peneira a farinha para sair as bolinhas, isso é para tirar a grossura da farinha. Depois que tira a farinha seca, coloca em outro forno pra esfriar. Isso porque se não fizer assim sapeca a farinha e ela sai muito quente. Então, depois de colocar para refrescar, tem que sovar e peneirar ela de novo. Depois eu vou ensacar ela, arrumar tudo, pesar e pôr a etiqueta. E tudo isso é complicado. Fazer farinha é complicado e tem que trazer a mandioca, lavar, rapar tudo hoje pra fazer a farinha pra amanhã. Este forno meu dá muito polvilho, quando eu estou torrando a farinha, sempre tem que estar trocando de roupa. Quando você entra aqui fica branquinho de poeira. Quando estou torrando farinha todo mundo sabe, porque eu fico toda cheia de poeira. (Zumira Rosa de Oliveira)¹³⁰.

Figura 50: Zumira Rosa de Oliveira peneirando a farinha de mandioca. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 07 jul. 2013. Autoria: Denise Martins de Sousa.

¹²⁹ Entrevista concedida à autora em 28 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹³⁰ Entrevista concedida à autora em 07jul.2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Aparecido Rosa Gonçalves relata sobre o tempo utilizado para a realização do trabalho com a farinha de mandioca e a comercialização do produto:

Assim, quando tem bastante encomenda não tem hora para terminar. É 24 horas. Às vezes, eu termino as 2 horas da manhã. E depois quando dá 5 horas eu pego de novo. É que agora eu não faço feira, mas quando eu fazia eu deixava um pote aqui, aí eu ligava a máquina e fazia para feira, era só para sair para a feira. Hoje eu começo às 5h e vou até as 9h, 9h e 30 [noite], quando for umas 10 horas [noite] eu estou parando. Mas, tem dia que viro 24 horas fazendo farinha. [...]. É por causa da situação mesmo, quando a situação está mais precária, aí a gente tem que se virar para resolver. Depois que eu casei não está apertado mais, agora está um pouquinho melhor. Agora a gente faz mais encomenda mesmo. Só quando apura bastante de encomenda a gente trabalha mais. [...]. A cada dia entra um cliente novo. Tem uns que às vezes numa semana chega a encomendar uns 500 quilos, 600 quilos e na outra semana não encomenda nada. É assim no mercado, você faz uma entrega, pega o carro entrega numa cidade e fica 30 dias sem voltar. Aí no outro dia eu vou em outro lugar, então varia muito. Mas, por semana, aqui se produz uma média de mais de 10 quilos. E daí tem que revezar, então eu faço e depois meu pai também faz. E também minha mulher faz quando tem um tempinho e tenho também a ajuda do meu filho. Então, não é só eu. Aí no final de ano, daí que apura mais, de novembro para lá começa às “encomendaiadas”. Daí em janeiro é a folga. De janeiro e fevereiro fica sem. Daí em janeiro fica mais fraco o comércio, às vezes a gente entrega para repor estoque nos mercados.

Denise: *Você vende direto para o mercado ou tem uma pessoa que compra de você e revende para o mercado?*

Aparecido: *Não, eu tenho enviado direto para o mercado. Eu trato direto com o mercado. E tem um mercado que faz mais de 20 anos que só pega do meu. Na época quando eu comecei a entregar era amarrado num saquinho, era medido e não pesado. Então era “amarradinho”, não tinha etiqueta, não tinha nada. Daí com o tempo foi passando, a gente já foi comprando balança, seladora, etiqueta, por que na época era sem nada. Era só colocar e entregar assim, daí o mercado colocava o rótulo dele. Daí as coisas foram mudando e a gente já trata direto. Então, a minha entrega eu mesmo trado direto com o comerciante e tudo do mercado.*

Denise: *E você mesmo que leva?*

Aparecido: *Eu mesmo que levo. Daí você vai encontrando parceiros, igual em São Paulo na semana de consciência negra, que é do governo, a gente sempre vai. Em alguns Revelando a gente vai, nesta feira de São Paulo a gente leva...*

Denise: *Você falou que trabalhava na feira livre. E agora não trabalha mais por quê?*

Aparecido: *Na época que eu fazia feira, eu ficava o dia inteiro na feira. Tinha que pousa lá em pé o dia inteiro na feira. Vendia 10 quilos de farinha, o dia inteiro. Daí este mercado que fica bem pertinho da feira, pega o meu, às vezes ele pegava os 10 quilos e às vezes eu ficava o dia inteiro para vender. Daí passou uns meses e o mesmo mercado que pegava 10 passou a pegar 100 quilos. Então, eu ia ficar de pé para vender 10 quilos na feira e deixar de vender 100 no mercado? Eu não*

ia. Então, eu levava no mercado e voltava e vinha embora. Daí fui aumentando mais o mercado e daí não dava mais conta de fazer farinha pra o mercado e pra feira também. Então empatou um dia e ficou muita coisa e por isso eu larguei.

O trabalho com a produção de farinha de mandioca é muito exaustivo. O próprio ambiente da casa de farinha é bastante quente em decorrência do aquecimento do forno, em funcionamento. O forno é elétrico, mas somente para fazer girar o tambor, local onde coloca-se a mandioca para torrar. Já o aquecimento é realizado por queima de lenha na parte inferior do tambor.

Nosso entrevistado relata que em épocas de muitas encomendas, este fica quase o dia inteiro na produção da farinha. A família é mobilizada nas etapas iniciais de raspagem e lavagem da mandioca. Além da presença da família trabalhando na produção, também é possível encontramos amigos e parentes na colaboração da atividade. O restante das etapas, geralmente é realizado pelo pai de família, mas quando “*apura*”, a mulher também colabora no trabalho. Em visita realizada no mês de janeiro de 2015, ficamos a par de que o filho do casal, Gilberto, 14 anos, estava trabalhando em todas as etapas da produção. Este contou-nos que, agora, trabalha para si em algumas encomendas e também contribui no trabalho realizado para comercialização da família. O preço do pacote de 1 kg de farinha de mandioca é vendido pela família de Aparecido por R\$ 3,50, neste caso, para ser retirado diretamente na comunidade. No entanto, a venda do pacote de farinha de mandioca para o comércio sai por R\$ 3,30 e é entregue no mercado em embalagem própria e com todas as especificações do produto, além das do produtor também.

Aparecido Rosa Gonçalves demonstra que sua família detém o controle sobre os resultados de todo o trabalho realizado na produção. Também estão à frente da comercialização do produto, de modo independentemente, sem a ingerência de qualquer atravessador. Este ampliou suas entregas de pacotes de farinha de mandioca até o município da Barra do Turvo.

No caso de outro casal, senhor Paulino e dona Zumira, este realiza sozinho todas as etapas da produção. A produção deste casal é toda vendida em feiras, eventos em que os quilombolas são convidados e quando têm compradores que retiram diretamente na comunidade. Este casal revela que vende farinha de mandioca na feira de Itaoca há 4 anos e na feira livre de Apiaí há quase 18 anos. Estes não possuem embalagem com as especificações do produto, nem do produtor, e vendem em saquinhos de 500 gramas ou de 1 kg.

Depois do que nos foi relatado e presenciado em trabalho de campo, é de se esperar que esta atividade ganhe cada vez mais espaço entre os quilombolas da comunidade Porto Velho. Entretanto, analisamos que numa produção pequena e familiar o modo que ainda é executado o trabalho com as fabriquetas artesanais é suscetível a uma modesta produção. Mas, como observado, esta forma tradicional não é o bastante para grandes demandas dos pedidos de farinha de mandioca, já que a cada dia as encomendas estão aumentando. Quanto ao funcionamento da casa de farinha comunitária, quando este for realidade, possibilitará uma melhor condição de trabalho e um lugar para que todas as famílias possam também realizar esta atividade.

Como diz Aparecido Rosa Gonçalves:

O princípio de nossa comunidade é sempre respeitar o ponto de vista do outro. E como se sabe que tem bastante gente na comunidade, cada um tem um ponto de vista. Em qualquer sociedade é assim. Um tem o ponto de vista e o outro tem outro e ninguém pode obrigar o outro a fazer o que não quer. Isto são coisas que a gente vai aprendendo que tem que se respeitar. Mas, é basicamente isso, os projetos não agregam todo mundo, porque às vezes um não quer. E isso já aconteceu. Pois, tinha quem não queria. Mas, ele queria ver onde isso ia dar primeiro. E geralmente é assim. Porque tem gente que prefere ficar de fora observando se é viável ou não. Mas, tem aqueles que querem apostar, então começam. E tudo isso já aconteceu. Então, teve gente que deixou para plantar depois, teve quem no começo desistiu de algum outro projeto. Então, tem tudo isso... (Aparecido Rosa Gonçalves)¹³¹.

Acreditamos que as dúvidas que ainda pairam entre os camponeses do bairro sobre a viabilidade dos projetos escolhidos no quilombo, acima relatadas por Aparecido, continuarão quando for entregue definitivamente a casa de farinha comunitária. Contudo, diversos quilombolas acenaram para este projeto como o que mais abrange o interesse das famílias e uma proposta de melhoria de renda da comunidade.

A autonomia do grupo negro estudado será conquistada quando garantirem não apenas o controle dos meios de produção e do processo de trabalho, mas também no que diz respeito à circulação dos produtos de suas atividades econômicas.

As experiências com os projetos comunitários, que são levadas a efeito pelos próprios camponeses negros, têm por intuito dinamizar ainda mais a renda que mantém estas famílias. Entretanto, estas também caracterizam formas de resistência dos quilombolas em permanecerem na terra e dela viverem. A impossibilidade de abrirem

¹³¹ Entrevista concedida à autora em 28 jan. 2015, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

novos espaços para novas roças em outras áreas, que estão em mãos de terceiros dentro do território quilombola, constitui o desafio maior no momento atual.

4.5 Religiosidade e práticas da cultura imaterial no quilombo

Os costumes herdados dos antepassados pelos quilombolas da comunidade Porto Velho são marcas distintas da relação interna do grupo e particularmente da interação destes com o seu território. Entre estes costumes, a religiosidade tem papel de destaque na composição dessa comunidade.

Os costumes destas populações rurais de tradição oral fazem parte dos sentidos da cultura de um povo como analisou Edward Palmer Thompson (2010), no estudo intitulado *Costumes em Comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*, sobre a Inglaterra do século XVIII. Suas análises permitem algumas relações ao que estamos tratando neste item, principalmente quando o Thompson salienta:

[...] Se, de um lado, o “costume” incorporava muitos dos sentidos que atribuímos hoje à “cultura”, de outro, apresentava muitas afinidades com o direito consuetudinário. Esse deriva dos costumes, dos usos habituais do país: usos que podiam ser reduzidos a regras e precedentes, que em certa circunstância eram codificados e podiam ter força de lei (THOMPSON, 2010, p. 15 – grifos do autor).

Durante algumas passagens de nossa pesquisa, avaliamos o processo de conflito gerado no território quilombola, e dentre os motivos, estava a impossibilidade destes sujeitos sociais praticarem seus ritos e costumes de cunho religioso. O impedimento das suas práticas mais costumeiras, sem dúvida, foi o estopim para se pôr fim há anos de subordinação e submissão aos fazendeiros.

A religiosidade entre os camponeses é um elemento bastante discutido na antropologia e nas ciências humanas, de modo geral. O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão possui vários escritos sobre a religião e também trata da sabedoria camponesa advinda da moral e de seus costumes. Em um artigo publicado na Revista RURIS, intitulado *Tempos e Espaços nos Mundos Rurais do Brasil*, o autor assinala alguns elementos oriundos de ritos, magias e religiosidade de camponeses católicos no mundo rural:

Entre camponeses católicos, os ciclos da vida natural, entre a floresta, os campos de pastagens, os terrenos de lavouras sazonais ou

permanentes, o pomar ao redor da casa e a horta próxima à cozinha, são diversos e interligados tempos-lugares regidos pelas forças da natureza, transformados pelas forças do trabalho humano e ordenados por princípios e ritmos extranaturais que entretencem a maior parte das atividades agropastoris de tempos, ritos e gestos ora mágicos, ora religiosos (BRANDÃO, 2007, p. 52-53)

Como descrito no excerto acima por Brandão (2007), os costumes de ritos religiosos estão presentes em todas as esferas da vida camponesa.

Em outra pesquisa, Brandão (1995) revela os rituais religiosos que provém dos ciclos comemorativos de cunho religioso de camponeses e negros no Sul de Minas e São Paulo. Em *A Partilha da Vida*, o capítulo *Família, Folia e Confraria*, Brandão trata da religião e inicia com a frase “absolutamente social e socializadora, dentro e fora da igreja ela é também uma das mais intensas e secretas vivências pessoais”, tanto é assim que homens e mulheres “possuem objetos individuais de culto, de medalhas ‘bentas’ a terços e imagens”. Também é de ser esperar que o costume esteja presente nos cômodos das casas que “possuam objetos familiares de devoção”, como “imagens e quadros de santos, os oratórios que em algumas casas são considerados os únicos utensílios materiais preciosos” (BRANDÃO, 1995, p. 147-148 – grifos do autor)

Iniciamos este item com a noção de costumes da cultura tradicional com Thompson e os apontamentos da religiosidade camponesa de Brandão, para tratarmos da religiosidade quilombola da comunidade Porto Velho. Este caminho argumentativo abre caminho aos elementos do costume existentes entre os moradores do quilombo, que são devotos católicos; a vida religiosa é conduzida com seriedade, e como diz o senhor Esperidião dos Santos: “*tudinho esta tradição da igreja a gente não pode deixar, hoje para mim esta história já está passada, mas a gente tem lembrança de tudo isso, porque foi história muito antiga e muito boa da nossa família*”.

Todas as casas visitadas possuem pelo menos um elemento das crenças católicas. Por exemplo, são encontrados terços, crucifixos, imagens de santos como São José, Nossa Senhora de Aparecida, Senhor Bom Jesus de Iguape e São Benedito. A presença da imagem deste último santo é muito comum nas casas de católicos negros. São Benedito é conhecido por “santo negro” ou o “santo mouro” junto à Igreja.

Cada devoção a um santo tem sua particularidade entre os moradores do quilombo Porto Velho. Lembremo-nos de uma conversa na casa de dona Zumira Rosa de Oliveira, quando indagamos sobre o assunto referente aos santos. Ao perguntarmos qual é o santo

de sua devoção, ela responde sem hesitar: “*todos os santos! Mas, Bom Jesus de Iguape é milagroso!*”. A devoção quilombola, como percebido, não está assentada na imagem em si do santo, mas na fé e nos milagres atribuídos ao sagrado.

Olinda Rosa dos Santos revelou que a devoção de sua família a São José provém dos antigos, no tempo que sua família residia em terras do sítio Inveja, pois lá este era o padroeiro. Na primeira visita a comunidade quilombola Porto Velho, nossa interlocutora nos levou para a capelinha de São Sebastião, padroeiro do bairro. Mostrou-nos o altar da capelinha (Figura 51) e dois oratórios pendurados na parede, dentro deles diversas imagens de santos (Figura 52)

Figura 51: Altar da capela de São Sebastião. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 06 jul. 2013.
Autoria: Denise Martins de Sousa

Figura 52: Oratórios da capelinha de São Sebastião. Na foto vemos dona Olinda nos apresentando os santos dos oratórios. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 06 jul. 2013. Autoria: Denise Martins de Sousa.

No território quilombola, as marcas da religiosidade não estão somente na capela erguida ao santo padroeiro, São Sebastião. Estas estão, também, em outros espaços como no antigo cemitério e no antigo cruzeiro (Figura 53).

Figura 53: Cruzeiro. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP, 19 abr.2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Dentre as práticas mais costumeiras realizadas por estes quilombolas estão a romaria de São Gonçalo, as recomendações das almas, a mesada de anjos, o dia de Santa Cruz, e o dia do santo padroeiro – São Sebastião.

Todo o território quilombola da comunidade Porto Velho possui ligações estreitas com as representações religiosas deste grupo negro. A romaria de São Gonçalo e a mesada de anjo podem ser realizadas por qualquer família, em qualquer espaço da casa ou quintal.

Já a recomendação das almas é uma tradição realizada na Sexta-feira Santa e em que participam muitos membros da comunidade. A maneira como é executada lembra a uma romaria percorrendo o território, perpassando quase todas as casas dos moradores quilombolas durante o período noturno.

Enquanto, em 03 de maio, dia de Santa Cruz, e 20 de janeiro, celebração ao padroeiro São Sebastião, o cruzeiro e a capela, respectivamente, serão lugares em que o agrupamento de devotos se concentra com seus cânticos e rezas. Como salienta Moura (1986, p. 22), para os camponeses existe uma “substância simbólica do tempo” em dia que ocorre os “festejos de um santo padroeiro”.

A realização de algumas práticas religiosas são um grande acontecimento na comunidade quilombola. Como diria Rosiete Marcos Santana, em sua pesquisa sobre os camponeses do município de Concórdia do Pará/PA:

Para cada processo existencial do camponês, ou seja, nascer, viver e morrer, existem concepções e práticas que tentam prevalecer sobre as práticas e regras da sociedade que o envolve e domina. É o que acontece com suas concepções religiosas. Muitas vezes o camponês se dirige à divindade sem a mediação da igreja oficial, apenas por meio de um membro da comunidade que detém um saber religioso reconhecido pelos demais e que é eficaz em momentos de dor ou de ameaça social [...] (SANTANA, 2010, p. 137).

Podemos ter uma ideia das tradições e costumes religiosos existentes na comunidade Porto Velho a partir da narrativa do padre Joca que se segue:

Ele [o terço] é tradicional. Canta-se e reza depois de cada mistério. Canta-se os cantos tradicionais daqui da comunidade. Eu estudo bastante religião e as diferentes formas das pessoas manifestarem a devoção popular. E aqui no quilombo Porto Velho tem algumas devoções que seguem o estilo bem tradicional, como no caso da dança de São Gonçalo. Ela é uma devoção tradicional que vem de Portugal e não é uma criação dos quilombos. Só que aqui eles absorveram bem isso, porque nós também absorvemos muito bem esta dança enquanto povo quilombola. Outra coisa que tem aqui e que não é oficial da Igreja é o canto para as Almas. Esta é uma devoção para as almas que

acontece sempre no período da quaresma e especificamente na semana santa. Que é quando se junta um grupo de senhores e senhoras e nós saímos para lugares onde tem as cruzeiras, na igreja, nas casas das famílias e se entoam cantos religiosos enquanto a pessoa está dormindo. E nesta se faz as orações sempre voltadas para os já falecidos. Para pessoas que já morreram na família a muito tempo e se faz longas orações pedindo à interseção de Deus por aquela pessoa. E nós quilombolas acreditamos que a pessoa tem espírito sim e que o espírito não morre. E que ele pode precisar muito da misericórdia de Deus. Então, a gente canta até para consolar também uma pessoa que perdeu alguém da família e que já faz um tempo e que naquele momento ele recorda através do canto que se canta. E essa é a devoção popular. Outro tipo de devoção popular que aqui se faz, e também em Ivaporunduba, mas não é forte, mas em Pedro Cubas sim, chama-se mesada dos anjos. A mesada dos anjos é quando eles oferecem a comida as crianças que eles jogam que são inocentes e que não tem pecado. Eles estabeleceram a idade de seis anos para baixo, de seis, quatro, três, até o ponto que ele esteja já se alimentando. Então, a comida é oferecida a eles. E só depois que eles comem naquele dia que é oferecida a mesada dos anjos, como falamos aqui. Só depois que eles se alimentam até não querer mais. Então, aí é quando os adultos podem comer. E tem um dado interessante na cultura em si, que a mãe pode alimentar-se junto com o filho, mesmo que seja para as crianças, a mãe naquele instante acorda como um anjo porque ela gerou vida. Tem estas manifestações culturais e religiosas bem típicas daqui desta região (Joaquim Rosa de Paula)¹³².

É de se esperar como vimos na entrevista acima, que as crenças populares tomem feições mais próximas as práticas costumeiras destes devotos camponeses negros. Por isso a dança, os cantos para almas, as oferendas de alimentos vão se misturar a orações de interseção a Deus por meio de algum santo.

Outra entrevista bastante significativa sobre a religiosidade da comunidade quilombola Porto Velho é a de dona Zumira que nos narra:

Zumira: A religião aqui é a religião católica. Católica mesmo. Firme mesmo! E a devoção também. Nós tem a devoção de Santa Cruz que é dia 3 de maio, que a agente faz. Tem a reza de São Sebastião que nós reza no dia 20 de janeiro [...].

Denise: E no tempo mais antigo também era desse jeito?

Zumira: Era desse jeito. Essa tradição é antiga. Então, já é do tempo dos nossos mais velho. Já é tradição antiga isso aí. Já é coisa que nós se 'criemo' desde do começo tendo isso aí. Eu até ontem fui na romaria de São Gonçalo que teve. Isso foi ontem mesmo, e lá nós 'fizemo' uma romaria de quinze volta.

Denise: Quinze voltas?

Zumira: É. Então, já é tradição tudo antiga, sabe?! Porque o São Gonçalo é uma imagem muito importante pra nós que temos fé em

¹³² Entrevista concedida à autora em 12 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Deus. E ele é muito milagroso. A gente participa muito, sabe? Daí tem São Sebastião que é dia 20 de janeiro e que toda vida tem a reza. Senão, for fazer uma festinha, mas ao menos a reza no dia tem. Tem também o dia de Santa Cruz. Às vezes muda, né? Porque às vezes cai no meio de semana e a gente quer fazer uma festinha aí então muda. Mas, sempre no dia de Santa Cruz é sagrado. São Pedro, São João, nós num 'fazemo' aqui. É só aí por fora que faz. [...]. Então, isso é reza tudo antiga. Porque a reza de Santa Cruz ficou há muito tempo. Desde quando me conheci por gente, já tinha a reza de Santa Cruz. Desde quando me conheci por gente, tinha a reza de São Sebastião. Tinha a romaria de São Gonçalo. E outra também que tem é Recomendação das Almas, essa aí é por devoção, na quaresma. Você sabe?! Então, nessa a gente reza e o canto é pra as almas. É na quaresma, sempre na quaresma.

Em *O catolicismo rústico no Brasil*, de Maria Isaura Pereira de Queiroz, trata-se de uma pluralidade do catolicismo brasileiro. Existem pelo menos dois tipos de catolicismo coexistentes no país: o catolicismo oficial e um catolicismo popular. Entretanto, os devotos do catolicismo brasileiro “têm como o centro de sua vida religiosa o culto dos santos, e isso tanto os que seguem o catolicismo oficial quanto os outros” (QUEIROZ, 1968, p. 104).

Para esta autora, a prática católica em nosso país, “do ponto de vista da fidelidade às origens portuguesas, o catolicismo popular rural se conservou mais ‘puro’ do que nas cidades” (QUEIROZ, 1968, p. 106 – grifos da autora). Queiroz vai além ao analisar de perto o catolicismo rural, que a mesma denominou de catolicismo rústico, descrevendo as suas características principais:

Cada bairro tem seu padroeiro; cada família, por sua vez, introduz no oratório doméstico seu santo patrono especial, festejando em casa por meio de novenas e ladainhas. Sua realização é nova ocasião para reuniões, a que comparecem os vizinhos mais próximos e os parentes. Os vizinhos acorrem quando a tarde cai, depois de terminado o trabalho; os parentes que por acaso habitem longe, se instalam na casa de “dono da novena”, ou num rancho erguido às pressas. Benditos e orações são entoados diante do oratório enfeitado de flores e de velas acesas, um “capelão” requisitado expressamente “tira” as rezas [...]. Ritos e associações constituem um reforço de solidariedade intra-grupal e intra-familiar. Criou também a população roceira uma hierarquia religiosa que lhe é própria, representada em sua forma mais modesta pelo festeiro e pelo capelão, entre os quais se dividem as atividades de organização e de execução das cerimônias religiosas (QUEIROZ, 1968, p. 110-118).

Outras figuras que não podem faltar na cultura popular rústica dos camponeses são o capelão e o festeiro. Ambos podem ser a mesma pessoa, ou pessoas diferentes. Na comunidade quilombola Porto Velho este papel de capelão fica a cargo do senhor Aparecido dos Santos. Ele também é violeiro e mestre de romaria de São Gonçalo.

A figura do capelão é de um sujeito conhecedor de “ritos, orações, ladainhas, de práticas, enfim, que são peculiares ao catolicismo rústico”. Ele quem conserva as práticas mais costumeiras em questões religiosas. “Chamam-no também ‘tirador de reza’, sacristão, etc.” (QUEIROZ, 1968, p. 113 – grifos da autora).

Queiroz ainda esclarece que:

A função de capelão pode ser perpetua dentro de uma família específica, exercida de pai a filho. Ela pode ser ou não gratuita. [...]. Em suma, o capelão é o indivíduo reúne os conhecimentos necessários para o estabelecimento de ligações válidas com o sobrenatural. Não apenas com os santos, mas também com a alma dos mortos (QUEIROZ, 1968, p. 114).

O capelão da comunidade Porto Velho tem como objetivo levar a diante as crenças que foram passadas de geração em geração. Aparício dos Santos recorda-se de que aprendeu o ofício da condução das rezas e da viola com os antigos, somente observando o modo como eles faziam. Ele diz: *“hoje faz 38 anos que eu ‘mestio’ romaria e sou capelão de reza na igreja”*. Assim como o seu irmão Pedro Miguel dos Santos, estes conduzem *“a romaria, a reza de terço e de culto, tudo a gente faz. Essa parte religiosa a gente vai bem ‘longinho’*¹³³.

Este geralmente é quem comanda os violeiros, cantadeiras e rezadores nas atividades de cunho religioso como, por exemplo, da recomendação das almas.

Em uma pesquisa realizada por Gabriela Segarra Martins Paes (2007), afirma-se que, no Vale do Ribeira, a tradição da recomendação das almas foi praticada “até aproximadamente a década de 50 do século XX em várias comunidades desta região”. E com o passar do tempo este costume foi suprimido “e, atualmente, acontece apenas em Pedro Cubas” (PAES, 2007, p. 38). Isto não procede, já que a comunidade Porto Velho, mesmo em situação de submissão aos desmandos dos fazendeiros, permaneceu com alguns de seus costumes religiosos, dentre os quais se preservou a recomendação das almas.

Segundo Paes (2007, p. 38), atualmente, na comunidade quilombola Pedro Cubas, esta tradição “acontece durante a quaresma, em um número ímpar de noites, mas a noite mais importante é a Sexta-Feira Santa, no qual o grupo deve ir ao cemitério”. A maneira

¹³³ Entrevista concedida à autora em 18 abr.2014, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

como a recomendação das almas é realizada em Pedro Cubas muito se assemelha à de Porto Velho. Alguns pequenos detalhes são diferentes.

No quilombo Porto Velho, ocorre, geralmente, nos últimos dias da quaresma, um mutirão limpeza no antigo cemitério e somente na Sexta-Feira Santa os quilombolas saem em silêncio percorrendo a comunidade. Quando chegam a uma casa, o grupo entoa vários cânticos em louvor a Deus e pedem pela intercessão das almas dos parentes e amigos mortos. Ao final das rezas, de ladainhas e da entoação dos cânticos, tocam a matraca como sinal de que prosseguirão de casa em casa até o grupo chegar ao cemitério, na “casa dos mortos”. No cemitério, os quilombolas continuam noite a dentro rezando, recitando as ladainhas e os cânticos. Dona Zumira fala um pouco desta tradição:

Na recomendação [Recomendação das Almas] às pessoas sai à noite cantando nas casas. Chega e canta. Sai com a matraca. ‘Cê’ já viu? Uma que faz ‘trec, trec’. Aí fica assim na porta da pessoa. Senão, a pessoa não levanta. Aí a pessoa canta todo que é preciso. Reza. Pede. Pede para o pai nosso pelas almas. Faz as cantorias dele lá e vai-se embora. Vai lá em outra casa. E é assim em tudo. É uma devoção que a gente tem. E é assim desde antigamente. Desde dos mais velhos. Eles cantavam à noite inteirinha e ia até o cemitério. Eu nunca fui [até o cemitério]. Eles cantavam no cemitério e cantavam à noite toda. Olha! É assim uma devoção tão forte! De certo que eu conheci um casal de gente que eles eram bem pobrezinhos. Só que não morava aqui, né? Morava mais pra baixo disso aí. A mulher sempre tinha criança pequena, direto. Oh! Esse casal de gente saía de noite, atravessando o rio e ia descendo. A mulher com a criancinha no braço. Às vezes tomava garoa à noite inteira. Não cobria a cabeça com um paninho. Nunca a pessoa disse assim “a criança de Arvina fico doente porque ‘tava’ mexendo no sereno”. Não! Nada! Eles eram pobrezinhos. Mais Deus conservou aquelas crianças. A mulher canta [durante a Recomendação das Almas] à noite toda com a criança no braço e quando é no outro dia podia andar bem tranquila com aquela que não adoecia. Hoje, a criança toma um bafo de sereno e já tá doente. Naquele tempo não. Mas, através do quê? Através da fé.¹³⁴

Acerca desta tradição da recomendação das almas não tivemos a oportunidade de acompanhar. Tampouco assistimos a uma mesada de anjos. No entanto, dispomos das memórias destas práticas que povoam as narrativas de nossos entrevistados.

Durante nossa estadia junto aos quilombolas da comunidade Porto Velho presenciamos uma Romaria de São Gonçalo (Figura 54 e 55). Sua prática vai além de uma manifestação religiosa, já que é cheia de simbolismos e da sociabilidade camponesa.

¹³⁴ Entrevista concedida à autora em 07 jul.2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Figura 54: Romaria de São Gonçalo. Do lado esquerdo a foto do altar da romaria com os santos: São Sebastião, São Gonçalo, Nossa Senhora de Aparecida e São Francisco de Sales (o bispo), respectivamente. No lado direito, a foto da execução da Romaria com o mestre Pedro Miguel a fileira de homens e das mulheres, a frente o altar. Quilombo Porto Velho, Iporanga_SP, 19 abr.2014. Autoria: Denise Martins de Sousa.

Figura 55:Altar da Romaria de São Gonçalo no Quilombo Porto Velho. Fonte: Foto de Felipe Leal /ISA, 2010.

A semana em que se realiza uma romaria de São Gonçalo apresenta-se com um aspecto diferenciado de outros dias, já que toda a comunidade fica numa grande expectativa. Assim como a festa do santo padroeiro, a romaria de São Gonçalo tem força “o suficiente para gerar a parada do trabalho, enfim, a alteração do cotidiano nas áreas rurais, mesmo que não esteja prevista no calendário nacional” (MOURA, 1986, p. 22).

Os donos da romaria trabalham dias na organização de todas as etapas deste rito de cunho religioso, como na preparação da casa, convite para os membros da comunidade e parentes que estão vivendo em outras cidades. A organização ocorre desde a confecção do altar à escolha dos enfeites e preparo da comida. A romaria de São Gonçalo só acontece quando alguém faz uma promessa, como se recorda Olinda Rosa dos Santos¹³⁵:

A comadre Zumira, mesmo, ela tinha uma filha com problema sério, né?! Era de perfurações no intestino, ela estava muito doente. Daí ela fez promessa pra São Gonçalo curar ela. Daí ela estava mal e estava internada vivendo de aparelho. Daí ela melhorou e viveu um ano a mais. Mas, daí a doença se agravou de novo e ela veio a óbito. Mas, mesmo assim ela vai cumprir, né?! Porque a menina viveu mais um ano de vida.

Seguiremos a partir deste momento com a entrevista de Aparício de Santos, capelão, violeiro e mestre de romaria. Este narra o que é uma romaria de São Gonçalo. Esta é bem significativa e toda a sua explicação simboliza o costume de uma tradição dos quilombolas da comunidade Porto Velho:

A romaria é uma devoção. A romaria pra gente é uma devoção! [...] eu não gosto de fazer por apresentação. Eu gosto mais de fazer por devoção. [...]. A romaria é uma coisa que a gente faz, mas pra falar bem a verdade, pra explicar nem a gente sabe direitinho pra falar todos os detalhes, por detalhes. [...]. Mas, como você me pegou de surpresa, logo numa sexta-feira Santa, dia que não faço nada, eu explico [risos]. [...]. A romaria quando a gente faz os primeiros passos, as primeiras entradas como a gente fala, começa cantando na entrada com seis par, seis homem, seis mulher, que é o normal. Depois dali se quiser por mais, que ponha. Mas, não pode ser menos, tem que ser no mínimo seis, seis para esquerda, seis para direita. É que as mulher caminha pra banda esquerda e os homem pra banda direita. Então, pra dar sequência na romaria todos vão para esquerda que é o lado do mestre, daí continua três voltas na sala que canta a entrada com a imagem de São Gonçalo junto. E depois que termina as três voltas, daí ele vai para o altar e aí que se canta também o segundo mistério que nós fala. [...]. São vários, bastante mistérios. São pra falar bem a verdade, uns setenta mistérios, mais ou menos. Os mistérios que tem numa volta de romaria, pra devoção, né?! Agora pra apresentação a gente tolhe ela no meio [risos]. [...]. Pra fazer direitinho pra devoção é cansativo, porque todas as coisas pra Deus tem que fazer certo. Já pra o homem é de qualquer jeito! [Risos]. Pra devoção é como a gente mais usa, então a romaria de devoção é de uma pessoa que faz uma promessa de causas impossíveis de resolver, né?! [...]. Então, quando a gente dança na romaria de São Gonçalo, a gente não pode esquecer de pegar a imagenzinha dele [...]. E ele vai na dança umas três voltas, junto com a gente, no salão. Depois a gente manda ele pra o altarzinho dele e continua. [...]. Depois que a gente dá as três voltas, a gente que é mestre e que sabe dos mistérios, daí a gente manda o contramestre pra cá [para

¹³⁵ Entrevista concedida à autora em 12 jul. 2013. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

o lado oposto do mestre]. [...]. *O contramestre vai para o meio e eu, o mestre que sai aqui [na frente do altar] e aquela mulher que estava na ponta, a ponteira que nós fala chegou aqui [no início da fila] [...]. E eu saio atrás das cantadeiras. E a ponteira vai atrás daquele homem que é ponta também de outro lado. Até que ela chega e todas as mulher passa é o final da volta. É a 'voltação' que nós fala, sabe?! Daí sai uma mulher e um homem junto ao contramestre que já tá atrás das cantadeiras. Daí eu como mestre vou só cuidando deles pra ver se eles não vão errar. Porque não pode errar! Depois que termina aquela 'voltação' que a gente fez tudo esse processo vai começar o que nós canta assim, 'despontação'. Então vai despontar. Porque quando canta a 'despontação' é porque eu já terminei e fiz todos aqueles mistérios aqui. [...]. Eu e o contramestre já chegamos no altar, mas ninguém rodeou o outro. Se você vê parece que rodeou, mas não tá! [...]. Na dança não pode amarrar e eu estou sempre desatando as filas das pessoas, porque não pode um atravessar no meio da outra. [...]. Depois que já foi os seis mistérios a gente vai cantar o que você já viu a gente cantando, 'o marca passo e parafuso'. O que é o marca passo? É uma fila de homens aqui, eu vou pra um lado e as mulher também e é nove passo aqui. [...]. E depois eu dou os nove passos, as mulher já está pra banda dos homem e os homem já está pra banda das mulher. Daí faz nove passinhos pra lá e nove pra cá [no lado direito e no lado esquerdo]. E nós mestre e contramestre tem que está contando tudo certinho. [...]. O mestre e o contramestre, cada vez que passa pra o marca passo, a gente não pode passar no mesmo lugar, isso é pra dá os mistérios certos [a quantidade de mistérios]. Num pode uma pessoa furar essa barreira [...]. Daí que você fez trinta e seis passos. E daí que você vai fazer os 'parafusos' que se fala. Daí é quando o contramestre vai pra o lado das mulher e eu vou pra lá pra banda dos homem [...]. Mas ninguém 'arrudia' o outro, parece que tá, mas se você prestar a atenção não tá! Mas, quando chega nas pontadeiras, nós os mestres começando de novo os mistérios [...]. O mestre com os homem pra cá e o contramestre com as mulher pra lá. Quando termina a gente começa a 'meia lua'. Na meia lua tem outros mistérios que pra daí se vai pra o 'casamento'. Daí que fizemos todo aquele processo, daí estamos lá no casamento, e por dentro da meia lua fazendo todo o mesmo processo. [...]. Vamos pra o final da sala e eu e o meu par vamos dançando, dançando. E eu com meu contramestre, nós beija o santo e um sai pra lá e o outro sai pra cá. Isso pra que todo mundo vá chegando de par em par. Quando chega três vezes, quando já fizemos o processo três vezes de vir beijar o santo. Eu passo pra banda do contramestre e ele passa pra banda deu. Mas, depois que todo mundo passa, a mulher não pode passar pra banda do peito homem, ela tem que passar pra banda das costas do homem. O homem passa pra banda do altar e a mulher vira e passa pra banda da costa dela. [...]. Nisso são dezoito vezes que chega ao pé do santo. Então, na romaria, ela nunca dá par! Os mistérios nunca dão par! É sempre ímpar. [...]. Eu que sou mais popular, dou a chance pra o povo. Mas, meu irmão, no caso é mais rígido. Ele já pega mais no pé da letra. Então, ele não 'mestia' a romaria se der par. Então, é seis [par de*

casal], mas é três ou é nove [voltas]. Agora eu já 'mestio' oito, depende da promessa do cara. Eu já 'mestio'. (Aparício dos Santos)¹³⁶

A complexidade da romaria de São Gonçalo foi exposta na entrevista acima. Vimos que a romaria tem seu simbolismo firmado na dança, mas também nos cânticos entoados pelo mestre e pelas mulheres cantadeiras. Além dos sons que saem das violas (mestre e contramestre), há os do pandeiro (geralmente um homem da fileira tocando o pandeiro), das batidas de mão e dos pés. Sem contar os mistérios que são ditos pelo mestre da romaria. O mestre e contramestre tocam as violas, mas somente o mestre que canta os cânticos junto às cantadeiras. Estes são os que vão tecendo a cada passo o ritmo da dança e a cada cântico entoado os participantes respondem com palmas (homens) e batidas dos pés (mulheres).

Toda a romaria é executada em conjunto, mas o mestre é quem rege a cerimônia a partir de seus chamamentos exaltados: “ponteiro”, “marca passo”, “parafuso”, “meia lua” e “casamento”. Todo o trajeto das voltas que se realizam na dança de São Gonçalo é guiado pelo mestre junto ao contramestre com suas violas percorrendo por todo o salão. Mas, há paradas constantes em frete ao altar para reverenciar os santos.

O altar é construído sobre uma mesa que será ornamentada especialmente pelo dono da romaria. Este pode ter uma toalha especialmente escolhida para a ocasião, com flores, fitas e toda a sorte de enfeites. Também se constrói uma estrutura em forma de arco de taquara que se adorna, geralmente, com tecidos e flores. No entanto, o principal do altar são os santos. Estes em nenhum momento podem faltar na romaria, como o próprio São Gonçalo, Nossa Senhora de Aparecida, São Francisco de Sales (o *bispo* como os quilombolas o chamam); em algumas romarias, pode ter o santo padroeiro, no caso desta comunidade temos São Sebastião.

A organização dos cânticos, assim como as voltas e os traçados da dança, é regida pelo mestre de romaria. Este é quem coordena as voltas que se realiza na romaria de São Gonçalo. O dono da romaria fica responsável por abrir as portas de sua casa para recepção dos convidados e preparar as refeições que serão servidas até que a promessa da quantidade de voltas da romaria seja cumprida. O café da manhã, almoço, lanche da tarde e até mesmo o jantar podem ser oferecidos pelo dono da promessa. Este, geralmente, tem

¹³⁶ A romaria de São Gonçalo é uma prática muito complexa. Esta foi relatada por nosso entrevistado, mas na transcrição apresentada na pesquisa foram realizados cortes devido ao tamanho e ao tempo da exposição. Entrevista concedida à autora em 18 de abril de 2014. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

ajuda dos familiares, parentes e compadres que são convidados para a romaria. A cargo das mulheres fica o preparo da comida. Os homens passam o dia proseando e esperando a sua vez de participar da dança. O interessante é que todos querem participar, homens, mulheres e crianças ficam extasiados com a execução da romaria. As voltas são executadas ao longo do dia – às vezes ocorrem no cair da noite – e estas não necessariamente serão executadas seguidas umas das outras. Isto porque uma volta dura entre quarenta minutos e uma hora, dependendo do número de participantes nas fileiras.

Segundo os quilombolas da comunidade Porto Velho, a tradição é que sejam executadas somente voltas com os mistérios em número ímpar. No entanto, nosso entrevistado, senhor Aparício, nos confessou que também realiza romarias em número par; isso dependerá do devoto que fez a promessa a santo São Gonçalo.

Durante a realização da Romaria de São Gonçalo, que presenciamos no mês de julho de 2013, dona Zumira fez uma promessa de nove voltas. Esta foi iniciada às 9 horas e terminou por volta das 22 horas.

As tradições no quilombo são significativas e suas expressões deixam marcas no território, tanto dos espaços em que ocorrem as práticas imateriais, quanto relativo à organização que envolve todos os membros da comunidade. A entrevista de Zumira Rosa de Oliveira e de Aparício dos Santos são de uma grandeza que traduz todo o simbolismo da religiosidade que está presente no território quilombola. É por este motivo que se segue mais algumas falas dos quilombolas:

A romaria de São Gonçalo depende da promessa que devota no santo. [...]. A pessoa coloca o altar, coloca os santos, as imagens, né? E a volta da romaria tem mestre, contramestre e duas cantadeiras. É muito bonito. É muito bonito. [...]. É só quando faz a promessa. Porque a gente fazer assim por brincadeira ninguém faz, sabe? Então, de modo que a gente vai fazer uma festa que tem um baile, uma dança de diferente. Então, a romaria não! A romaria só é feita se tem a promessa. Se a causa, muitas vezes, que Deus o livre e guarde! Mas, por exemplo, se Deus o livre você ficar doente. Você tá sofrendo uma dor. Você vai no médico toma remédio e por nada faz proveito. Aí você faz um pedido pra São Gonçalo, “me ajuda São Gonçalo, faça com que eu sare. Me ajuda São Gonçalo! Que eu arrume um remédio que me cura! Que aí eu faça de volta um tanto de romaria pra o senhor!” E aí você sara. Você sara! E fica devedor da promessa. Então, aí se nem que você morra você vai pagar, ele vai perturbar. O pessoal vai ficar de fazer pra você. Nem que você fique devedor da promessa, a pessoa tem que cumprir. Entendeu? Então, é assim. Os outros santos perdoam, mas, São Gonçalo num perdoa não! Se a pessoa morre fica se batendo que nem cego. [...]. Porque a dança da romaria você não vê o pessoal tá fazendo graça no salão não! É uma dança de muito respeito. E na

hora da dança tem da fala do casamento, que ele diz assim: “São Gonçalo foi no céu foi buscar o sacramento que ele mesmo anuncia a hora do casamento”. Canta assim, né? Diz também que Jesus Cristo é que deu a hóstia, né?! Pra sair o casamento. Então, àquela hora é a hora do casamento. Então, se eu ‘tô’ beijando o altar [...] vou lá nos pés do altar [...]. Daí você vai lá, nos beija o altar e fazemos à volta e viemos de novo. E é assim a volta na sala inteira. É muito bonito. É muito bonito mesmo. (Zumira Rosa de Oliveira)¹³⁷.

São Gonçalo, diz a história que é um santo. Que eu posso dizer que dentro da história dele, ele é o mais poderoso [...]. A história de São Gonçalo, eu não sei se vocês sabem, ele é português [...]. Então, quando a pessoa está com as causas impossíveis pede para ele. Aí São Gonçalo resolve o problema. Porque aí tem os versinhos, sabe? Tem os versos que a gente canta no meio que ele é um santo que faz milagre e ele não precisa pedir autorização para o Pai Nosso, pra Deus, né? Porque na época, que diz na história, que ele era homem que nem nós, ele tinha essa devoção dessa dança dele. Daí ele queria que essa dança fosse uma devoção, como um pai nosso, como se fosse uma reza. Daí, Jesus disse pra ele que sua dança pode ser devoção, desde que se faça um sacrifício. Se você fizer um sacrifício de dançar, que naquela época chamava de fandango de São Gonçalo. Daí Jesus disse ‘se você dançar o seu fandango numa sala cheia de ponta de prego e não furar seu pé, você vai ter essa devoção que você não vai ter que pedir autorização pra mim e vai virar milagre. Então, foi o que ele fez. Ele ‘mestiou’ a romaria dele na sala encima de ponta de prego e não furou o pé dele. De tanta fé que ele tinha na devoção dele. Vamos supor que nem hoje, você tem fé numa religião que você inventou, porque a religião é inventada pelo homem, né? Então, se você tem fé naquilo ali tem que dá uma coisa de bom, né?! [...]. Então é assim, São Gonçalo faz o milagre dele sem pedir a intercessão pra Deus, porque ele fez o sacrifício que Deus pediu pra ele (Aparício dos Santos)¹³⁸.

Sem dúvida, a particularidade das práticas da cultura imaterial das comunidades quilombolas revela muito da forma de pensar e de agir no território como um todo. Quando se trata de uma promessa, não se pode desvirtuá-la como brincadeira. Para muitos camponeses São Gonçalo é poderoso e pode fazer a cobrança de uma promessa não cumprida.

O culto aos santos e a fé em Deus, presente no catolicismo brasileiro, se espalharam em inúmeras áreas rurais de quase todo o país. A maneira de narrar a história e o porquê seguir esta ou aquela crença é muito peculiar. Os quilombolas tratam os santos muitas vezes como uma pessoa, “*ele era homem que nem nós*”, nos dizeres de Aparício dos Santos.

¹³⁷ Entrevista concedida à autora em 07 jul. 2013. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹³⁸ Entrevista concedida à autora em 18 abr. 2013. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

A comunidade ainda pode contar com o conhecimento dos mestres, contramestres de romaria, violeiros e cantadeiras. Todavia, muitas coisas relacionadas às crenças e costumes já se perderam, como diz um quilombola “*da tradição dos antigos tinha muita coisa*”, no entanto, “*daquele tempo de antigamente, aqui já não tem mais. Porque cada mestre tem um tipo de dançar, um estilo*”¹³⁹.

E, por sua vez, compreendemos que a dinamicidade das relações transforma o costume, e este “não se pode dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim nem mesmo nas sociedades tradicionais. Em outras palavras, mesmo que ocorra a decadência do ‘costume’, inevitavelmente se modifica a ‘tradição’ à qual ele geralmente está associado” (HOBSBAWM, 2008, p.10 – grifos do autor).

A visão pessoal que é colocada em cada narrativa de um quilombola mostra a importância da religiosidade em diversos momentos de sua vida. Das tradições antigas, folias de reis, fandango, catira, receber a bandeira do divino e mais algumas outras práticas, que atualmente não são mais realizadas no bairro, ficou a memória da cultura deste grupo negro.

Outros saberes tradicionais do tempo dos antigos perduram como práticas atuais entre os quilombolas. Benzer e fazer orações para enfermos são heranças dos antigos: “*nós só se curava com benzimento e remédio do mato que eles faziam pra nós*”. Estes são acontecimentos narrados por nossos entrevistados:

Cura tudo com simpatia. Simpatia era o que meu pai fazia. Era simpatia e às vezes dava remédio. Era mais só com simpatia mesmo. Quando não fosse o meu pai, tinha o tio Gabriel que é irmão da minha mãe. O primo de Paulino ainda faz simpatia. Ele não fala, mas ele sabe fazer bastante simpatia. Como ele não tem não outro não! O meu pai, vixe Maria! Sabia qual foi a cobra que mordesse, ele fazia simpatia e sarava. E aí tinha as pessoas que dava remédio do mato. Fazia chá caseiro. Agora nós aprendemos também. [...]. Então, é só com remédio caseiro que curava a pessoa. A parteira mesmo, quando ‘tava’ pra criança nascer, já cuidava da mãe da criança. Aí dava o remédio. Daí nascia a criança e já dava o remédio na hora pra criança tomar. Eu sei que era assim, o tempo tudo. Era diferente de agora. Só que assim, agora tá voltando tudo, né? Porque as mulher, tão indo pra ganhar neném no hospital e sempre faz parto normal, né? Tá quase voltando de novo. Só que não vai volta não, não vai ser igual daquela vez passada [...]. (Zumira Rosa de Oliveira)¹⁴⁰.

¹³⁹ Fala de Américo Gonçalves, concedida à autora em 14 jul. 2013, Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

¹⁴⁰ Entrevista concedida à autora em 07 jul. 2013. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

Benzedor antigamente tinha bastante, meu pai era benzedor. Naquele tempo não tinha médico, né? Era só o benzedor. [...]. O meu pai falava que tinha cura e sarava. Agora se ele falava que num tinha cura aí tinha que levar pra o médico. Meu pai fazia um remédio pra curar quase tudo. E depois disso ficou o meu sogro que é benzedor. Tem o compadre Zé que é benzedor, ele não pode mexer as pernas mais benze ainda. Zumira, ela faz a mesma coisa. Faz oração pra criança, faz simpatia pra criança. Criança assustada faz simpatia. Também dá água benzida pras pessoas. Que é pra curar as pessoas. Então, isso existe ainda. Na nossa família existe bastante ainda. [...]. (Américo Gonçalves)¹⁴¹.

Nota-se, nas entrevistas acima, que os costumes de benzer e fazer remédios com ervas medicinais era muito comum no tempo dos antigos. Atualmente, na comunidade, dona Zumira Rosa de Oliveira e dona Leonora Pereira dos Santos são as pessoas que ainda benzem e fazem orações para os doentes. Entretanto, parteiras não há mais na comunidade, como diz um entrevistado “*as parteiras hoje, se acabou tudo*”.

Contudo, não prolongaremos mais este debate. Observamos neste item da dissertação que a territorialização também pode ser pensada em seus aspectos da cultura imaterial de uma comunidade. A cultura imaterial associada à material são os motivos para o fortalecimento da luta em permanecer na terra para conquista definitiva do território quilombola.

¹⁴¹ Entrevista concedida à autora em 13 jul. 2013. Quilombo Porto Velho, Iporanga/SP.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo partiu da análise da territorialização dos camponeses do bairro rural Porto Velho, uma população remanescente de quilombo localizada na região do Vale do Ribeira de Iguape, situada no município de Iporanga (SP). A pesquisa buscou a compreensão da resistência e os desafios atuais nas chamadas *terras de negros* face aos conflitos e dificuldades engendradas, historicamente, na luta pela terra e na manutenção do território material e simbólico, particularmente, a partir do reconhecimento destes sujeitos sociais enquanto remanescentes quilombos. Assim, o debate do conceito de *quilombo* e *remanescentes de quilombos*, realizado no primeiro capítulo da pesquisa, delineou a conjuntura atual da comunidade remanescente de quilombo Porto Velho.

O processo de ocupação da região do Vale do Ribeira de Iguape se mostrou decisivo na formação dos inúmeros bairros rurais negros que compuseram seu quadro populacional e as bases históricas da formação do território, ocupado desde 1860, por ancestrais dos camponeses do bairro rural Porto Velho.

A valorização destas terras, no decorrer do século XX, discutida no segundo capítulo, passa a atrair toda sorte de interesses para a região do Vale do Ribeira. Em geral, terras devolutas ocupadas por diminuto aglomerado populacional, legalmente desamparado ou, quando muito, terras exploradas por famílias portadoras de títulos de posse dos terrenos que se estabeleceram nas terras há muitos anos (QUEIROZ, 2006). Todavia, é neste período que se inicia um processo de apossamento das terras dos camponeses da comunidade Porto Velho por fazendeiros.

As mudanças ocorridas no território da comunidade de Porto Velho são gestadas no conflito que envolve, de um lado, o processo de expropriação de terras e, noutra face, a exploração de muitas famílias por fazendeiros que chegaram à região. Tais transformações passaram a ser um impeditivo à própria reprodução social do grupo. Simultaneamente ao momento que estes camponeses perdem o direito de donos da terra, observa-se a sujeição do trabalho familiar aos mandos e desmandos de um patrão, o que desencadeia o conflito junto ao fazendeiro e a resistência dos moradores do bairro.

As memórias desses sujeitos sociais, coletadas em entrevistas, traduziram o tempo da dominação do fazendeiro como análogo ao tempo do trabalho escravo vivenciado pelos ancestrais, como a proibição de práticas costumeiras, do mesmo modo que estes

sujeitos se submetiam à condição de exploração para assegurar, de forma precária, sua reprodução.

No contexto de conflito vivido na esfera da comunidade, a religiosidade tomou um aspecto diferenciado. A partir dos anos 1980, a religiosidade torna-se o estímulo que os levam a enfrentar os mecanismos de ameaças do patrão. A ruptura se dá pela *tomada de consciência* destes camponeses, ou um *novo olhar* diante da situação vivida. Ao transfigurar-se, de tal modo, os anseios deste grupo negro, dá-lhes autonomia para mudar esta realidade e fazer valer a sua concepção de direito.

Notamos que a participação de agentes mediadores externos como a Igreja na figura da Pastoral da Terra, o MOAB e a EAACONE tiveram um papel decisivo com indicações de caminhos para a organização do grupo e a permanência das famílias quilombolas nas terras. A proposta de reconhecimento destes como uma comunidade quilombola – pensada de fora para dentro, isto é, como um aspecto de externalidade à própria comunidade – foi considerada e aceita, pelos camponeses, como a alternativa mais viável para o bairro que, ainda, vive em situação precária.

A nova condição – de camponeses negros a remanescentes de quilombolas – ocorre com o reconhecimento da comunidade no ano de 2003. Ao identificar-se com a categoria quilombola, este grupo negro encontrou uma mediação importante para sua luta e maior visibilidade, e, agora, como sujeitos políticos, não aceitam mais serem transformados em “fantoques” do contexto de invisibilidade social dantes.

Contudo, vimos que, mesmo depois de doze anos após o reconhecimento, a comunidade quilombola Porto Velho permanece sem direito ao uso efetivo do território, cuja expressiva porção de terras ainda está em mãos de terceiros. O papel da associação de moradores é relevante por congregar o grupo à luta pelos direitos, fato este muito incipiente antes do reconhecimento quilombola. A fase de reconhecimento foi relevante aos camponeses quilombolas; entretanto, esta população negra no campo tomou para si a incessante luta pela garantia e resguardo de direitos, ainda em curso, de permanecer na terra. Daí a importância atribuída à discussão sobre autonomia e liberdade camponesa que foi delineada no terceiro capítulo da dissertação.

A redução drástica do território da comunidade quilombola Porto Velho – consequência das constantes perdas e cercamento de terras, ao longo de sua história, que estão

em mãos de terceiros – tem exercido pressão à alteração da dinâmica da rotina de trabalho em algumas atividades produtivas, assim como a forma de morar.

A organização do território no que concerne as atividades de produção, morada e práticas ludico-religiosas, suas articulações com os espaços/territórios que produzem, são elementos que analisamos e interpretamos para compreender como a comunidade se organiza, se produz e se reproduz no território quilombola.

Como se pode perceber, a relação familiar estabelecida no espaço da casa ao quintal vai muito além de um lugar de descanso. Também é lugar de trabalho. Sob certas condições, é por meio da interação entre as famílias camponesas que vivem em comunidade que compreendemos melhor estes momentos de sociabilidade e solidariedade. A reciprocidade se constituiu numa teia de relações que permitem a este grupo negro manter uma unidade enquanto comunidade quilombola.

Por sua vez, temos que a ocupação da maior parte deste território – dentro dos 30 alqueires da ação judicial em favor dos quilombolas –, se caracteriza por abrigar espaços de produção. Nos capítulos três e quatro, a configuração singular deste território indica que os diferentes tipos de espaços, tais como a roça comunitária e a roça familiar, abrigam diferentes práticas agrícolas e produtivas, mas não delimitadas, por conta da insuficiência de terras.

Pelo exposto na dissertação, vimos que a reprodução da vida na comunidade quilombola de Porto Velho assenta-se na organização comunitária de suas atividades (produção, comercialização e vivência). A partir das entrevistas com os quilombolas, depreendemos que o sentido de grupo, imbricado nas suas experiências, dá novos contornos e significados ao território.

O modo como são executadas suas atividades, tanto nas roças comunitárias quanto nas roças familiares, foram herança dos antepassados. Concomitantemente, a dinamicidade das relações e as experiências outras adquiridas trouxeram novo olhar para lidar com a terra, especialmente no saber fazer das atividades em grupo. A diversificação da produção é algo pensado e praticado pelos quilombolas, sem especificar claramente

uma “atividade combustível” ou “cultura principal”¹⁴² à base para a vida comunitária nestes moldes.

Entendemos que o modo como se organizam para a produção dos cultivos e de outras atividades econômicas, além de sua comercialização, é dado por uma experiência alternativa, a ação comunitária. Contudo, este grupo de matriz afrodescendente tem por herança a escravidão de seus antepassados, além de uma experiência do trabalho sujeitado aos patrões. Portanto, se o trabalho for regulado, este será negado. Mesmo que haja mudanças na forma de trabalho, este grupo negro procurará exercer suas atividades o mais próximo possível ao trabalho livre.

No Vale do Ribeira, diversas cooperativas de agricultores estão trabalhando com as comunidades quilombolas, e estas não necessariamente são criadas e geridas por estes grupos negros. A criação da cooperativa quilombola (COOPERQUIVALE) foi um passo importante à garantia do escoamento da produção e ao aprendizado destes camponeses negros. Estes, desde já, precisam aprender a administrar suas atividades de produção e, consequentemente, sua comunidade. Entende-se que a necessidade de buscarem alternativas para a produção nas terras é um grande marco na vida destas famílias quilombolas.

As experiências com os projetos comunitários que são levados a efeito pelos próprios camponeses negros tem, por intuito, dinamizar ainda mais a renda que mantém estas famílias. Entretanto, estas se caracterizam como formas de resistência dos quilombolas em permanecerem na terra e dela viverem. A importância dada pelos quilombolas a terra e vida coletivas significa, para estes sujeitos, o princípio da liberdade.

No quarto capítulo, mostramos que os costumes herdados dos antepassados pelos quilombolas da comunidade de Porto Velho são marcas distintas da relação interna do grupo e, particularmente, da interação destes com o seu território. A religiosidade possui papel de destaque na composição dessa comunidade. Sem dúvidas, a particularidade das práticas da cultura imaterial das comunidades quilombolas revela muito da forma de pensar e de agir no território como um todo.

¹⁴² Estes termos foram cunhados e explicados na pesquisa de mestrado de Valéria de Marcos (1996), “Comunidade Sinsei: (u)topia e territorialidade”, na qual descreve a existência de uma determinada atividade agrícola essencial na comunidade analisada.

A visão pessoal que é colocada em cada narrativa de um quilombola comprova a importância da religiosidade em diversos momentos de sua vida. Das tradições antigas, folias de reis, fandango, catira, receber a bandeira do divino, de outras práticas de cunho religioso, que atualmente não são mais realizadas no bairro, restaram memórias da cultura deste grupo negro. No entanto, outras tradições perduraram ao longo do tempo e são executadas, atualmente, no território quilombola: Romaria de São Gonçalo, Recomendações das Almas, Mesada de Anjos, a Santa Cruz e o dia do santo padroeiro São Sebastião.

Observamos que a territorialização também pode ser pensada nos aspectos da cultura imaterial de uma comunidade. A sobrevivência de tradições do catolicismo popular, mesmo transformadas ao longo do tempo, se torna, em larga medida, uma marca da resistência dos quilombolas. A cultura imaterial, associada à cultura material, é motivo para o fortalecimento da luta em permanecer na terra para conquista definitiva do território quilombola.

Portanto, entendemos, através da compreensão da resistência deste grupo negro, o importante papel destes *sujeitos políticos* na nossa sociedade em permanecer lutando pelo território ancestral. Em linhas gerais, ficou claro que a busca por novas formas de produção e organização no território é um desafio que se enfrenta com desenvoltura, mesmo à espera para a titulação definitiva, ainda que tardia. As alternativas encontradas a partir da vida comunitária, com demonstrado nesta pesquisa, levam o grupo a se unir ainda mais em seus ideais.

Pelo exposto, os resultados da pesquisa permitiram-nos considerar que a sociabilidade e solidariedade, bem como a produção material e imaterial, são marcas deixadas – tanto no espaço quanto no tempo – de luta e resistência destes camponeses, que legitimam o território quilombola. Do mesmo modo, identificamos que esta luta em defesa do espaço de vida é continuamente trabalhada junto aos jovens quilombolas, consistindo em um aprendizado para o futuro da comunidade e assegurando sua territorialidade.

A história negada do negro no tecido social (GUSMÃO, 1990), a tensão do sistema capitalista sobre territórios dos camponeses negros, e hoje reconhecidos como quilombos, não deixam dúvidas sobre os desafios impostos a estes grupos. Os desafios legados à comunidade quilombola de Porto Velho são diversos, mas as lutas travadas e

as experiências adquiridas por estes camponeses são a demonstração aberta de que estes tecem o seu próprio caminho, com perspectiva do controle do próprio destino e do território quilombola, um território de autonomia e liberdade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito**. Belém/PA: Cadernos NAEA, 1989.

_____. Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma questão redefinida. In: ITESP. **Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas**. Tânia Andrade (org.) – São Paulo: IMESP, 1997. p.121-139.

_____. Os quilombos e as novas etnias: é necessário que nos libertemos da definição arqueológica. In: LEITÃO, Sérgio (org.). **Documentos do ISA n. 5: Direitos territoriais das comunidades negras rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999, pp. 11-18.
Disponível:<<http://www.socioambiental.org/inst/pub/detalhdowhtml?codigo=10104>>. Acesso em 3 mar. 2013.

_____. **Terras de Preto, terras de santo, terras de índio uso comum e conflito**. In: **Terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006. pp. 101-136.

ANDRADE, Manuel Correia de. **Lutas Camponesas no Nordeste**. São Paulo: Editora Ática, 1986. (Princípios).

_____. **A Terra e o Homem do Nordeste**. 4ªed., São Paulo, LECH Ltda, 1980.

ANDRADE, Maristela de Paula. **Terra de Índio: Terras de uso comum e resistência camponesa**. Tese (Doutorado em Antropologia). FFLCH/USP. São Paulo, 1990.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: EDUSC, 2006. (Coleção Ciências Sociais)

_____. Propriedade ou Território? **Tempo e Presença**, v. 21, n. 307, set.- out. 1999.

BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia, Técnica e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura**. Walter

Benjamin; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin – 8º Ed. revista – São Paulo: Brasiliense, 2012 – (Obras Escolhidas, vol. 1).

BOMBARDI, Larissa Mies. **O Bairro Reforma Agrária e o processo de territorialização camponesa**. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. **Campesinato, Luta de Classe e Reforma Agrária (A Lei de Revisão Agrária em São Paulo)**. Tese (Doutorado em Geografia Humana). FFLCH/USP. São Paulo, 2006.

_____. Campesinato e Conflitos de Classe no Campo. In: **XV Encontro Nacional de Geógrafos: “O espaço não pára. Por uma AGB em movimento”**. São Paulo, 20 a 26 julho de 2008. 1 CD-ROM.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória. Ensaios de Psicologia Social**. 2º ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A partilha da vida**. São Paulo: CEIC/CABRAL Editora, 1995 (Cultura, Educação e Ambiente no Vale do Paraíba, 1).

_____. **O afeto da terra: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, Joanópolis**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999. (Coleção Pesquisas)

BRASIL. Constituição da República Federativa do (1988). **Diário Oficial da União, Brasília**, DF, out. 1988.

CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seu meio de vida**. 11º ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. **Terras de Negros no Vale do Ribeira: Territorialidade e Resistência**. Dissertação (Mestrado em História Social). FFLCH/USP. São Paulo, 1995.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos**. – 6.ed. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

_____. **Coroas de Glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos de Demerara em 1823**. Emília Viotti da Costa; tradução Anna Olga de Barros Barreto. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CPT. **Conflitos no Campo Brasil 2010/CPT**; Organização e seleção: Canuto, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; Wichinieski, Isolete – Goiânia: CPT, 2011.

D' AQUINO, Teresinha. **A Casa, os Sítios e as Agrovilas: uma poética do tempo e do espaço no assentamento das terras de Promissão**. In: XX Encontro da ANPOCS, Caxambu, outubro de 1996.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. O Vale do Ribeira e o litoral de São Paulo: meio ambiente, história e população. In: SETUBAL, Maria Alice (Org.). **Terra Paulista: trajetórias contemporâneas**; Ilustrações Beth Kok. São Paulo: CENPEC, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2008, p.107-135.

FIGUEIREDO, Luiz Afonso Vaz de. Iporanga: dados & históricos. In: **Jornal O Progresso**, 27/01/2001, nº 01. São Paulo, 2001.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas**. Civilização brasileira, 1997.

FORTES FILHO, Paulo. Falares Caiçaras. In: **Enciclopédia Caiçara Vol. II**. Antonio Carlos Sant'Anna Diegues (org.) – São Paulo: HUCITEC: NUPAUB: CEC/USP, 2005. – (Ecologia e cultura; v.7).

FUNDAÇÃO INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO (ITESP). **Negros do Ribeira: Reconhecimento étnico e conquista do território**. ANDRADE, Tânia; PEREIRA, Carlos Alberto Claro; ANDRADE, Marcia Regina de Oliveira (editores). 2.ed. – São Paulo: ITESP: Páginas & Letras – Editora Gráfica, 2000. (Cadernos do ITESP 3)

_____. **Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Porto Velho/ Iporanga** – SP. SCALLI DOS SANTOS, Patrícia (coord.). São Paulo: ITESP/R.T.C, 2003.

GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. **Conflito identidade e territorialização: Estado e Comunidades Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira de Iguape, SP**. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – FFLCH/USP. São Paulo, 2010.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX**. – Ed. rev. e ampl. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GUERRERO, Natália Ribas. **Em terra vestida: contradições de um processo de territorialização camponesa na Resex Quilombo do Frechal (MA)**. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – FFLCH/USP. São Paulo, 2012

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. **A dimensão política da cultura negra no campo: uma luta, muitas lutas**. Tese (doutorado em Antropologia) FFLCH/USP. São Paulo, 1990.

_____. A questão política das chamadas “terras de preto”. In: **Textos e Debates. Terras e Territórios de negros no Brasil**; Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Inter étnicas – UFSC, ano I, nº2, 1991.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pó-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOBBSBAWN, Eric e TERENCE, Ranger. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

INSTITUTO DE SAÚDE. **Saúde nos Quilombos**. VOLOCHKO, Anna; BATISTA, Luís Eduardo (orgs.). – São Paulo: Instituto de Saúde – SESSP, São Paulo: GTAE – SESSP, 2009. (Tema em Saúde Coletiva, 9).

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira**. ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto (editores). São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2013.

_____. **Agenda socioambiental de comunidades quilombolas do Vale do Ribeira**. SANTOS, Kátia M. Pacheco dos, TATTO, Nilto (editores). São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2008.

IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986**. São Paulo, FAPESP/HUCITEC, 1996.

_____. Reforma agrária e movimentos sociais: diferentes alternativas na América Latina. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (Orgs.). **O Campo no Século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social**. São Paulo: Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra, 2004, pp.255-271.

MARCOS, Valéria de. **Comunidade Sinsei: (U)topia e Territorialidade**. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – FFLCH/USP. São Paulo, 1996.

MARCOS, Valéria de; FABRINI, João Edmilson. **Os Camponeses e a Práxis da Produção Coletiva**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. **De sem-terra a “posseiro”, a luta pela terra e a construção do território camponês no espaço da Reforma Agrária: o caso dos assentamentos nas fazendas Retiro e Velha – GO**. Tese (Doutorado em Geografia Humana) Departamento de Geografia FFLCH/USP, 2000.

_____. **O modo de vida camponês sertanejo e sua territorialidade no tempo das grandes fazendas e nos dias de hoje em Ribeira-PB**. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – FFLCH/USP. São Paulo, 1994.

_____. A atualidade do uso do conceito de camponês. **Revista Nera**, Presidente Prudente, Ano 11; n.12, p.57-67.jan/jun2008.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Contexto, 2009.

_____. **O Cativo da Terra**. 9º ed. São Paulo: HUCITEC, 2010.

_____. **Os camponeses e a política no Brasil: As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político**. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Expropriação e Violência: A questão política no campo**. São Paulo: HUCITEC, 1980.

_____. **Não há terra para plantar neste verão. O cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo**. 2ºed. Ed. Vozes, Petrópolis, 1988.

_____. **Capitalismo e Tradicionalismo: Estudo sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1975.

_____. **Caminhada no chão da noite: Emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo**. Editora HUCITEC, São Paulo, 1989.

MOTTA, José Flávio e Valentim, Agnaldo. **A família escrava e a partilha de bens: um estudo de caso**. Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais. Ouro Preto, 2002.

MONTES, Maria Lúcia. Raça e identidade: entre o espelho a invenção e a ideologia. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (Orgs.). **Raça e Diversidade**. São Paulo: EDUSP/Estação Ciência, 1996.

MOURA, Clovis. **Quilombos: Resistência ao escravismo**. 2º ed. São Paulo: Ática, 1989.

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Editora Ática, 1986. (Princípios).

_____. **Os Deserdados da Terra; A lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. (Coleção Corpo e alma do Brasil).

_____. **Os Herdeiros da Terra: parentesco e herança numa área rural.** São Paulo: HUCITEC, 1978.

MÜLLER, Geraldo. **Estado, Estrutura Agrária e População: Ensaio sobre estagnação e incorporação regional.** Cadernos CEBRAP nº32. Petrópolis: Vozes/CEBRAP, 1980.

MÜLLER, Nice Lecoq. **Sítios e Sitiantes o Estado de São Paulo.** São Paulo: FFLCH/USP. Boletim nº 132, Geografia nº 7, 1951.

MURILLO, Edelsvitha Partel. **Estudo Toponímico do Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira Petar: historicidade etnicidade nos aspectos conceituais dos nomes de lugar.** Tese (Doutorado em Semiótica e Linguística Geral) FFLCH/USP, 2013.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel, [1872-1950]. **Sociologia e Antropologia.** Título original: Sociologie et Anthropologie, tradução: Paulo Neves. São Paulo: COSAC NAIFY, 2003, p. 183-264.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A geografia das lutas no campo.** 11ªed. São Paulo: Contexto, 2002 – (Repensando a Geografia).

_____. **Modo de Produção Capitalista, Agricultura e Reforma Agrária.** São Paulo: FFLCH, 2007, 184p. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dg/gesp/>>. Acesso em: 28 ago. 2013

_____. Os posseiros voltam a assumir o protagonismo da luta camponesa pela terra no Brasil. In: **CPT Conflitos no campo Brasil 2010.** Goiânia: CPT, 2011.p.55-62. Disponível em <<http://www.cptnacional.org.br/index.php/component/jdownloads/finish/43-conflitos-no-campo-brasil-publicacao/192-conflitos-no-campo-brasil-2010?Itemid=23>>. Acesso em set.2013.

_____. **A agricultura camponesa no Brasil**. 2ªed. São Paulo: Contexto, 1996 – (Coleção Caminhos da Geografia).

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Caminhos da identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

PAES, Gabriela Segarra Martins. **A “Recomendação das Almas” na comunidade Remanescente de Quilombo Pedro Cubas**. Dissertação (Mestrado em História Social) FFLCH/USP, 2007.

PAOLIELLO, Renata Medeiros. **Conflitos fundiários na Baixada do Ribeira: A posse como direito e estratégia de apropriação**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UNICAMP, 1992.

_____. **As Tramas da Herança – da “reprodução camponesa” às atualizações dos sentidos da transmissão da terra**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). FFLCH/USP. São Paulo, 1999.

_____. “Condição camponesa” e novas identidades entre remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira de Iguape. In: **Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades**; v.1/ Emília Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes, Rosa Acevedo Marin (orgs.) – São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.p.229-250.

_____. As comunidades tradicionais no Vale do Ribeira: da “Reprodução Camponesa” às ressignificações dos patrimônios territoriais. **AGRÁRIA**, São Paulo, Nº 3, 2006, p. 58-82. Publicação Semestral – julho/dezembro de 2005 – ISSN18081150.Disponível:<http://www.geografia.fflch.usp.br/revistaagraria/revistas/3/4_paoliello.pdf>. Acesso em 20 jun.2010.

PETRONE, Pasquale. **A Baixada do Ribeira – Estudo de Geografia Humana**. São Paulo: FFLCH/USP. Boletim nº 283, 1966.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Geografia da Riqueza, Fome e Meio Ambiente: Pequena contribuição crítica ao atual modelo agrário/agrícola de uso dos

recursos naturais. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (Orgs.). **O Campo no Século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social**. São Paulo: Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra, 2004, pp. 207-253.

PORTO–GONÇALVES, Carlos Walter. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: Cecenã, Ana Esther e Sader, Eimir (orgs.). **La Guerra infinita: Hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002, pp. 217-256.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Vale do Ribeira: Pesquisas Sociológicas**. São Paulo, Secretaria Serviços e Obras Públicas/ Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Convênios USP/DAEE, 1969.

_____. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. O Catolicismo Rústico no Brasil. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo: Universidade, nº 5, 1968.

_____. “Técnica de gravador e registro da informação viva” e “Das entrevistas e da sua transcrição”. In: **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1991, p. 73-90.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras negros no Vale do Ribeira: Um estudo de antropologia econômica**. – 2. ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, EDUSP, 2006. (Ensaio da Cultura)

_____. Essa Terra é santa, Essa Terra é nossa: A comunidade Quilombola de Ivaporunduva e o direito de propriedade. In: Tânia Andrade (org.) **Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas**. – São Paulo: IMESP, 1997. p.101-119.

RAFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução: Maria Cecília França. Editora Ática: São Paulo, 1993.

SADER, Maria Regina C. de Toledo. **Espaço e Luta no Bico do Papagaio**. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – FFLCH/USP. São Paulo, 1986.

SAMPAIO, Francisco de Azevedo de Arruda; ANGELO-FURLAN, Sueli. **Políticas públicas, desmatamento e agricultura no Vale do rio Ribeira de Iguape**. Estudo de caso 5. São Paulo: Instituto de Pesquisas Ambientais, 1995, 80p.

SANTANA, Rosiete Marcos. Os caminhos da regularização fundiária no município de Concórdia do Pará – PA. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – FFLCH/USP. São Paulo, 2010.

SANTOS, Sandra. Herdeiros de Zumbi: olhando o futuro, sem esquecer o passado. In: Tânia Andrade (org.) **Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas**. – São Paulo: IMESP, 1997. p.74-80.

SCHMIDT, Calos Borges. **A Lavoura Caiçara**. In: Documentário da Vida Rural nº14, Brasil – Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura – Serviço de Informação Agrícola, 1958.

SHANIN, Teodor. **La classe incómoda: Sociología política del campesinado em uma sociedade em desarrollo (Rusia 1910 – 1925)**. Versión española de Fernando Andrada Tapia. Alianza Editorial, 1983.

SILVA, Simone Resende da. **Negros na Mata Atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza**. Tese (Doutorado em Geografia Física). São Paulo: FFLCH/USP, 2008.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em Comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional**. Tradução: Rosaura Eichenberg; revisão técnica: Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. 4ª reimpressão – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

THOMPSON, Paul. A voz do Passado – história oral. São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1992. Capítulo 7 – p. 254 – 278.

TOLENTINO, Michell Leonard Duarte de Lima. **O (DES)ENVOLVIMENTO NO PRONAF: as contribuições entre as representações hegemônicas e os usos dos camponeses**. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana). São Paulo: FFLCH/USP, 2013.

WOORTMANN, Ellen F. O saber tradicional camponês e inovações. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (Org.). **O Campo no Século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social**. São Paulo: Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra, 2004, pp. 145-158.

WOORTMANN, Klaas. **“Com Parente Não se Neguceia” O Campesinato Como Ordem Moral**. Brasília: Editora universidade de Brasília/Tempo Brasileiro. Anuário Antropológico/87; 1990.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klass. **O Trabalho da Terra. A lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília, Ed. UNB, 1997.

Sites consultados:

Blog Combate Racismo Ambiental - <http://racismoambiental.net.br/>

CII-SP (Comissão Pró-Índio de São Paulo) - <http://www.cpis.org.br/>

FCP (Fundação Cultural Palmares) - www.palmares.gov.br

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) - www.ibge.gov.br

INCRA: (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) - www.incra.gov.br

ISA (Instituto Socioambiental) - www.socioambiental.org

Quilombos do Ribeira - <http://www.quilombosdoribeira.org.br/>