

Quilombolas no Espírito Santo: identidade e territorialidade

SANDRO JOSÉ DA SILVA
Universidade Federal do Espírito Santo

Introdução

Diferentes estudos têm mostrado que o desenvolvimento do Estado do Espírito Santo teve como pilar a ação dos poderes públicos no agenciamento e produção de cenários favoráveis à exploração e apropriação dos recursos naturais em detrimento de outras formas de gestão do espaço como, por exemplo, as comunidades tradicionais (Losada, 2002 e 2005; Ciccarone, 2004; Ferreira, 2002; Silva, 2000 e 2001).¹

A reorganização dos movimentos sociais com base na etnização e territorialização dos conflitos tem revelado a profundidade da expropriação das comunidades tradicionais diante do modelo predatório de ocupação do solo. Comunidades tradicionais que têm sua existência baseada na relação com a natureza e formas específicas de socialidade são as que mais experimentam as formas “invisíveis” de violência no campo, devido, especialmente, a sua forma de organização social e percepção dos direitos.

Essa “invisibilidade”, fruto da conjunção entre desrespeito aos Direitos Humanos, da falta de judicialização da questão agrária e expansão da lógica capitalista ao campo reedita a noção de fronteira exposta por José de Souza Martins ao tratar da violência no campo, no Brasil. No Espírito Santo a reorganização dos movimentos étnicos — populações indígenas e quilombolas —, vem-se dando de forma lenta e enfrentando inúmeras resistências por parte dos poderes públicos que se recusam a reconhecer a especificidade dos direitos étnicos menos por

desconhecimento que pela opção do modelo de desenvolvimento. Esses movimentos têm um duplo aspecto, pois, de um lado, estão ligados à adesão do Estado brasileiro às normas internacionais como a Convenção 169 e, de outro, à própria organização das comunidades étnicas na reelaboração da noção de direitos. O cenário capixaba parece persistir no desconhecimento e recusa do entendimento dos direitos étnicos por parte da administração pública, gerando inúmeras cenas de violação dos Direitos Humanos, no campo.²

Este artigo pretende realizar uma leitura das novas perspectivas em que as comunidades remanescentes de quilombos estão sendo compreendidas no Brasil e acompanhar as metodologias que tem orientado a pesquisa junto a essas comunidades no estado do Espírito Santo.³ Vamos acompanhar duas perspectivas fundamentais desses direitos: a identidade e o território. Essas categorias são fundamentais porque, segundo Andrade & Treccani (2000:596), “o direito dos quilombolas à terra está associado ao direito à preservação de sua cultura e organização social específica. Isso significa que, ao proceder a titulação, o Poder Público deverá fazê-lo respeitando as formas próprias que o grupo utiliza para ocupar a sua terra”⁴.

Se considerarmos a legislação relativa às comunidades remanescentes de quilombos, veremos a importância dada à relação entre o processo de auto-identificação e a territorialização. O artigo 2º do decreto 4887/2003, após definir o que são essas comunidades, indica, em seu parágrafo 1º, que “para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”, enquanto define, em seguida, no parágrafo 2º, que “para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental”.

1. Ressemantizando práticas e saberes sobre as comunidades remanescentes de quilombos

A ressemantização do conceito de comunidades remanescentes de quilombos

A antropologia parte do pressuposto de que a cultura é um conjunto de símbolos construídos social e historicamente pelos grupos que tem por finalidade orientar, construir e reconstruir as suas condutas, imagens e práticas sociais. Um conceito, como produto cultural e histórico, portanto, é o resultado de inúmeras lutas

simbólicas próprias do campo social a que pertencem. Os estudos sobre comunidades remanescentes de quilombos são uma expressão da construção de conceitos que, tendo incluído tais comunidades, sob a perspectiva naturalizante, as excluíram pela invisibilidade conceitual que não atingiu a multiplicidade de suas formas de organização social.

As observações contemporâneas apontam para a necessidade de construir novos referenciais que permitam visualizar as práticas sociais e históricas das comunidades em busca do direito.⁵ Sobre o termo remanescentes das comunidades de quilombo, Chagas (2001: 215) afirma que “mesmo se tratando de um novo cenário de reconhecimento, certas demandas de caracterização dessas comunidades são feitas ou traduzidas com bases em estereótipos ou enquadramentos que pouco ou nada correspondem a sua realidade”. A preocupação recente em rediscutir a constituição de termos ligados exclusivamente ao período da escravidão demonstra o empenho em encontrar caminhos de interlocução com quadros históricos, geográficos, jurídicos e antropológicos que sejam mais relacionais e menos imobilizadores, ou seja, a partir de uma nova ótica pretende-se pensar os conceitos em suas dinâmicas buscando dar sentido aos contextos da territorialização e da etnicidade.

Nessa direção, a Associação Brasileira de Antropologia (1995) define o termo “quilombo” como um conjunto de pessoas que “desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio”.

Em outro documento, a mesma associação afirma que

contemporaneamente, portanto, o termo não se refere aos resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. (ABA, 1994:2, citada por Treccani & Andrade, 2000).

Alguns componentes da formação da identidade nessas situações “não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo”, ou seja, a identidade mostra-se em constante dinâmica e relação com as situações históricas vividas. (ABA, 1995)

Numa das considerações atuais, Almeida (2000:165) propõe considerar o termo quilombo a partir dos usos locais e não segundo critérios que têm na prova positivista uma forma de rotular o termo criando uma moldura de passado. Segundo o autor, o termo foi definido sem que sua operacionalização em situações concretas fosse encaminhada. Assim, o quilombo foi definido pela “fuga”, pela referência ao período colonial, e o isolamento econômico e social.

O autor acredita que é na observação das formas organizativas dos quilombos — mesmo nas relações com os senhores de escravos e com a economia local — que reside a superação do conceito de quilombo como “remanescente”, “resto”, “sobra”, etc., enfatizados no artigo 68 da Constituição Federal. Por outro lado, o autor demonstra que as relações entre os quilombos e as comunidades locais eram bastante intensas o que coloca em destaque a construção da autonomia frente ao sistema escravista e a superação das delimitações geográficas. Dessa forma, perceber a reestruturação da organização social dessas comunidades é, segundo o autor, necessário perceber “como os próprios agentes sociais se autodefinem e representam suas relações e práticas com os grupos sociais e as agências com que interagem” (*idem*: 178)

Vários autores que têm tratado da questão das comunidades remanescentes de quilombos chamam a atenção para o que se chama de “desnaturalização” da questão quilombola, ou seja, elaborar critérios que redefinem as identidades e o pertencimento em outras categorias que não as das filiações exclusivas ao regime da escravidão, uma vez que estas serviram apenas para discriminar e incluir criminalmente as comunidades que buscavam a liberdade.

Nessa direção, Carvalho (2002), indica que, no século XVII, a definição de quilombo era a de “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. Essa caracterização, argumenta o autor, “perpetuou-se como definição clássica do conceito em questão e influenciou uma geração de estudiosos da temática quilombola até meados dos anos 70, como Artur Ramos (1953) e Edson Carneiro (1957)”.

Discutindo a historicidade do termo remanescentes das comunidades de quilombo e sua presença nos atos jurídicos, Almeida (2005) destaca que “a própria categoria ‘populações tradicionais’ tem conhecido deslocamentos no seu significado desde 1988, sendo afastada das referências ao quadro natural e acionada para designar agentes sociais com existência coletiva, incorporando pelo critério político-organizativo uma diversidade de situações específicas...” (*op.cit.*:14)

Assim, Gomes (1996a:36, *apud* Carvalho, 2002), explicita tal diversidade ao forjar o conceito de “campo negro”: “uma complexa rede social permeada por aspectos multifacetados que envolveu, em determinadas regiões do Brasil, inúmeros movimentos sociais e práticas econômicas com interesses diversos” .

Alguns autores afirmam que os estereótipos produzidos sobre as comunidades rurais negras refletiram a invisibilidade a que estiveram expostas as comunidades remanescentes de quilombos produzidas, de um lado, pela história oficial e, de outro, pela ausência de políticas públicas que promovessem a igualdade no período que se segue à Abolição (Gusmão, 1996; Almeida, 2005; Carvalho, 2002).

A ressemantização do conceito de território

O artigo 69 da CF, o decreto 4887/2003 e a Instrução Normativa N16/2003 e N20/2005 fazem referências constantes à relação das comunidades remanescentes de quilombos com o seu território, afirmando que o direito às terras fundamenta-se na especificidade das formas dessa ocupação. Assim, o território e sua objetivação, a territorialidade, dependem de práticas específicas dos grupos que se relacionam com ele, uma vez que sob um território estão sobrepostos muitas territorialidades. É preciso, em cada situação, perceber como as comunidades remanescentes de quilombos constroem as formas de territorialização, uma tarefa ao mesmo tempo jurídica, geográfica, antropológica, histórica e política, uma vez que a presença das comunidades na definição de suas demandas é um requisito fundamental.

Leite (1991:36) já chamara a atenção para o fato de que “a noção genérica de território negro não esclarece a complexidade das formas de apropriação do espaço por esses grupos”, ou seja, em termos da organização do espaço são as categorias utilizadas pelos sujeitos históricos que configuram os usos e representações sociais sobre o espaço.

Tal espaço realiza uma forma social, pois “demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforma, um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de igualdade na alteridade.” Segundo Leite (1991:40-1),

o território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva. Imprescindível e crucial para a própria existência do social. Enquanto tal, pode ser visto como parte de uma relação,

como integrante de um jogo. Desloca-se, transforma-se, é criado e recriado, desaparece e reaparece. Como uma das peças do jogo de alteridade, é também e principalmente contextual. No caso dos grupos étnicos, a noção de território parece ser tão ambígua como a própria condição dos grupos e talvez seja justamente o que acentua o seu valor defensivo.

Nessa perspectiva Roncayolo (1986:266-7, citando Halbwachs, 1972) define o território como um “artefato” sujeito a quem o define, pois atinge “níveis de percepção e de organização diferentes” a partir da organização social e da base material. A territorialidade, nessa mesma perspectiva, é constituída de representações simbólicas e mitológicas do espaço, pois “é como se o pensamento de um grupo não pudesse nascer, sobreviver e tomar consciência de si sem se apoiar em certas formas visíveis do espaço”.

Da perspectiva da legislação acima citada, o território surge com uma forma de constituir espaços socialmente viáveis e, ao mesmo tempo, uma forma de construção e reprodução de identidades sociais. O território emerge como fronteira partir das quais as comunidades remanescentes de quilombos expressam suas identidades e seu modo de vida e onde os indivíduos e os grupos assimilam o território de múltiplas maneiras, recriando-o, assimilando-o e transformando-o como forma de conferir sentido às suas práticas.

O Sapê do Norte: semântica e territorialização

Vimos que a ressemantização do conceito de comunidades remanescentes de quilombos e de território é fundamental para o estabelecimento dos direitos das comunidades tradicionais no contexto do artigo 68. Vimos também que essa ressemantização se dá em termos das especificidades de cada comunidade e que um processo de identificação das identidades e dos territórios é atributo do processo de auto-identificação. Nesse sentido, as comunidades tradicionais e, dentre elas, as comunidades remanescentes de quilombos, vêm reconstruindo sua identidade social, a partir de um movimento conhecido como etnogênese, cuja característica fundamental não é meramente o reconhecimento “natural” de si enquanto comunidade, mas a partir de uma organização política “uma atitude positiva e propositiva, através da qual seriam produzidas demandas e um projeto comum” (Andion, 1997).

O empreendimento do monocultivo da celulose apropriou-se do termo, colando outros significados ao território, apagando as semânticas locais da

gramínea e transfigurando a espécie em eucalipto. De usos e identidades locais, passamos a espécie transplantada, inaugurando um novo “não lugar”.

Se olharmos as narrativas das comunidades remanescentes de quilombos, o termo adquiriu outra conotação, pois, nos saberes locais, “sapê” designa o capim bastante abundante da região e sua característica marcante: a persistência com que volta a nascer após sua retirada pelas famílias, para realizar os roçados. O sapê seria uma presença constante na vida das comunidades e a convivência com ele, uma arte de driblar a força da natureza.

Nas últimas décadas, a idéia do sapê como gramínea inóspita sofreu uma ressemantização. O sapê seria uma metáfora local para o processo de resistência dos grupos à ação do empreendimento da monocultura do eucalipto, que procura expulsá-los, nos últimos quarenta anos. Ao mesmo tempo que, cortado em grandes quantidades para fazer roçados, ele brota com vigor, dias depois. Assim, “brotar”, “persistir” e “ressurgir” configuram a linguagem local para a necessidade de permanecer e a analogia com o comportamento da gramínea passou a ser a mais apropriada.

O norte do Espírito Santo (especialmente São Mateus e Conceição da Barra) caracteriza a ocorrência do movimento de resistência à opressão, por parte dos escravos e escravos libertos, alforriados e finalmente livres na margem direita do Rio São Mateus — Cricaré, para os moradores da região —, descrita na literatura local (ver, especialmente, Aguiar, *op. cit.*; Ferreira, 2002.) Embora a ênfase desses estudos aponte a fuga como elemento central na configuração das Comunidades de Quilombo, a compra de terras caracterizou as atividades de ocupação de algumas famílias na região, como é possível ver no censo agrícola de 1920, na seção jurídica desse relatório.⁶

A região do Sapê do Norte caracteriza-se pela relação entre sociedade e meio ambiente que pode ser traduzida por formas tradicionais de ocupação, resistência étnica, trato com a terra, ciclos festivos, organização religiosa, trabalho, transmissão de bens e prerrogativas territoriais e formas específicas de herança da terra. Como um território étnico — confluência entre ocupação histórica ligada a escravidão e a formação de uma identidade quilombola —, o Sapê do Norte engloba os municípios de São Mateus e Conceição da Barra, recriando o espaço a partir de uma lógica fundada nas comunidades e seu modo de vida específico.

Se considerarmos os anos que precederam a Lei Áurea, já é possível identificar o movimento de resistência na região de São Mateus. A esse respeito a literatura vem mostrando que a festa dos santos permitia às comunidades negras escravizadas organizarem revoltas a partir da ressemantização do espaço

dos cultos; enquanto os ritos católicos apontavam para a manifestação da espiritualidade das elites locais, os escravos voltavam-se para a organização de insurreições pela busca da liberdade.

Martins (2000) destaca que “As inúmeras festas populares de cunho religioso, ocorridas no Império ao longo do século XIX causaram muita expectativa e apreensão nas autoridades, cujo temor era que, por acreditarem na benção do santo padroeiro e estarem reunidos na festividade por um espírito de comunidade, os escravos pudessem ser bem-sucedidos em uma possível revolta”.

Segundo fontes escritas citadas pelo autor, planejava-se, no 27 de julho de 1884, uma rebelião em São Mateus, preparando para promover uma emancipação geral, “por ser o dia em que tradicionalmente os negros do município, tanto livres quanto escravos, se reuniam para comemorar o dia de Sant’Anna”.⁷

Formas de empoderamento e as toponímias da dominação simbólica.

Em muitas situações, as comunidades remanescentes de quilombos não adotam essa nomenclatura para se auto-referirem. A esse respeito podemos observar, a partir das observações das cerca de setenta comunidades no Espírito Santo, que isso se deve ao poder discricionário que o Estado desenvolveu a partir do termo quilombo. Almeida (2002) demonstra de maneira crítica que o conceito jurídico-formal de quilombo foi forjado no período colonial. A partir da legislação de então, o autor destaca que o termo quilombo é definido como toda a habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele.

Os elementos básicos dessa definição envolvem a fuga, certo número de fugitivos, o isolamento geográfico, a moradia habitual e a uma forma específica de economia, descrita a partir da presença do pilão. Destacamos que a legislação em voga tinha como objetivo instruir a captura desses grupos aquilombados, o que implica recusa identitária do termo entre as pessoas no presente. Nesse sentido, os grupos observados guardam uma relação estreita com as formas orais de transmissão dos saberes e fazeres, o que nos indica a possibilidade do “apagamento” de determinadas categorias consideradas negativas em termos da identidade e do pertencimento a uma determinada classe de pessoas. O que o artigo 68 da Constituição Federal pretende é exatamente reconstruir o termo quilombo sob a perspectiva da inclusão e cidadania, convertendo um estigma em uma ação afirmativa.

A memória das comunidades remanescentes de quilombos estudados resiste a associar sua identidade ao período da escravidão, por razões que ficaram bastante claras: em primeiro lugar, há uma classificação local nas comunidades, que é bastante recorrente nos municípios do norte, do sul e do centro do Estado e que associa os “outros” ou seja, as pessoas “fortes”, com o poder econômico e político — sejam eles fazendeiros, grileiros, empresas privadas ou mesmo o poder público —, e os pares membros da comunidade, as pessoas “fracas”, que são associadas a carências de recursos econômicos e políticos para reproduzir sua existência física e cultural. Nessa categoria auto-inclusiva, as comunidades remanescentes de quilombos desenvolveram determinadas estratégias de relação com os “fortes”, que, reforçando essa relação de dominação material e simbólica, permitem mesmo assim brechas pelas quais ocorrem mediações de ordem econômica e social.

Segundo Leite (1991:39), a categoria dos libertos, “desprovida de direitos plenos de cidadania, só encontrou alguma possibilidade de sobrevivência no mesmo setor de produção que atuava enquanto escrava”. Ou seja, mesmo após o fim da escravidão, é possível observar as estruturas de dominação relativas ao trabalho presentes entre os trabalhadores e seus antigos senhores. A autora demonstra que a literatura sobre quilombos estabelece essas situações em termos territoriais como “um, território negro permitido — o espaço do controle policial, jurídico, essencialmente urbano” —, o outro, território negro proibido — “das rebeliões, fugas e estabelecimento de quilombos”.

Nesse sentido, a identidade social das comunidades remanescentes de quilombos se organiza em torno de categorias do cotidiano dos vários grupos e são reelaborados a partir de uma perspectiva das práticas sociais, tais como trabalho, o pertencimento territorial, a noção local dos direitos, dentre outros. Ao incluir outras categorias de mediação com os “fortes” que não as tradicionalmente construídas sob o signo da dominação simbólica desses, as comunidades remanescentes de quilombos estão rompendo com práticas que há séculos persistem a despeito do seu *status* de liberdade. Não são poucas as menções das pessoas às formas de dominação que se estruturam a partir do poder econômico ou da capacidade de intervir na justiça. Em uma entrevista um dos moradores da comunidade de São Jorge (São Mateus) afirma que “se acontecesse qualquer coisa, eles [os “fortes”] corriam em cima do prejuízo por aquela pessoa [os “fracos”], por aquelas pessoas. E se fosse umas pessoas também, que eles não gostasse também, eles só fazia só fundear com o cara...”

A percepção das relações pessoais na definição das fronteiras da violência é também discutida em termos da etnicidade e da construção de fronteiras sociais

pelos moradores de das comunidades remanescentes de quilombos. Sobre a relação entre o fim da escravidão e a ruptura com o sistema, outros moradores afirmam que “— Aí já tinha acabado a escravidão já, tá! — É, já tinha acabado a escravidão. — É, mas ainda continuava aquela coisa dos brancos, sabe? Não era negro não, era os brancos que fazia com a gente” (São Jorge e Morro das Araras, 2004).

O artigo 68 da CF abriu um novo horizonte para as comunidades remanescente de quilombo ao estabelecer posteriormente por meio de decreto a necessidade de restituir os territórios tradicionalmente ocupados pelas comunidades e assegurar a sua titulação definitiva como território de uso comum.

O movimento social organizado passou a reverter o quadro de invisibilidade em que se achavam as comunidades negras rurais e um intenso processo de debates a respeito dos direitos étnicos dessas populações passou a figurar no cenário constitucional brasileiro.

O Art. 4º afirma que “Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Esse artigo, fundado no decreto 4887 de 2003, faz parte de um conjunto de leis que procuram assegurar o direito étnico e territorial das populações quilombolas, iniciado com o artigo 68 da Constituição Federal. Por outro lado, o movimento político quilombola tem procurado ampliar as demandas por direitos junto aos órgãos estatais, articulando-se localmente via movimento político.

2. Quilombola no Espírito Santo: construindo visibilidades

Territórios

Um dos fundamentos da Instrução Normativa N16/2003, orientada pelo decreto 4887/2003, destaca a necessidade de se compreenderem as formas locais de classificação do espaço de uso comum em termos de sua reprodução física e simbólica.

Nas comunidades remanescentes de quilombos existem múltiplas formas de os moradores se referirem ao espaço. Uso, posse, propriedade e território são apenas algumas dessas possibilidades. Almeida (2000) chama a atenção

para a semântica dos termos relativos às terras ocupadas de forma tradicional. Segundo o autor, dentre os termos usados pelo IBGE, por exemplo, estão os de “ocupações especiais” que “[...] contemplaram as chamadas terras de uso comum, que não correspondem a “terras coletivas”, no sentido de intervenções deliberadas de aparatos de poder, e tampouco correspondem a “terras comunais”, no sentido emprestado pela feudalidade”.

As “terras de uso comum” compreenderiam “[...] uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solos, água e floresta), utilizando-os segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre o ‘uso privado’ e o ‘comum’, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, político-organizativos e econômicos, consoante as práticas e representações próprias” (Almeida, 2000:164)

A produção da farinha, as qualidades de mandioca plantadas, a observação dos ciclos naturais, as novas formas de organização étnica e política constituem um campo de saberes práticos e simbólicos permeados de vigor criativo. Cunha & Almeida (2002) definem esses conhecimentos a partir da relação entre “pressupostos e práticas”, na medida em que essas duas perspectivas não se separam “antes informam e se enriquecem mutuamente”. Os pressupostos, como categorias que configuram o patrimônio imaterial da comunidade, — os saberes relativos à classificação da natureza — e as práticas, como o exercício do cotidiano que atualiza e transforma a realidade concreta.

A percepção e a construção do território incorporam o espaço físico em que vivem os moradores bem como as formas de uso simbólico. O espaço necessário à manutenção e reprodução da vida depende dos espaços da extração, da pesca, das reservas de lenha, matas, roçados em descanso, espaços para a religiosidade, laser mobilidade social, dentre outros.

O território representa também a possibilidade de construir novas formas de reproduzir os grupos sociais via resistência política coletiva e individual; o território converte-se numa narrativa política dos grupos sociais porque sintetiza a diversidade de experiências vividas reunidas em torno da experiência com a terra.

As narrativas locais das comunidades remanescentes de quilombos utilizam-se amplamente dos relatos que associam toponímicas específicas referenciadas a situações festivas, matrimoniais, reuniões de amigos, morte de parentes, espaços de perambulação e etc., com o intuito de dar vida ao espaço físico, de romper com o espaço da escassez, de ampliar os contatos, de “estudar” os filhos e de ter uma vida melhor.

As concepções sobre a terra

Almeida (2000) já apontou que os órgãos estatais encarregados têm dificuldade em classificar determinadas formas de apropriação, tornando invisível sua existência diante das formas cadastrais. Segundo o autor “havia[m] [Cadastro de Glebas do Incra] formas de apropriação dos recursos da natureza que não eram individualizadas, como no caso do imóvel rural, com a idéia de propriedade, e nem estavam apoiadas na noção de unidade de exploração, tal como o IBGE acionava em termos de categoria censitária” (*op. cit.*, 163).⁸

Considerar em termos das formas simbólicas locais as referências a posse, uso e propriedade permitiram uma análise detalhada da organização social e do lugar que a terra tem nas representações sociais das comunidades remanescentes de quilombos. Os arranjos matrimoniais, as formas de aliança, os deslocamentos, as migrações sazonais representam formas históricas de acesso à terra e às condições sociais que ela propicia. Nas comunidades remanescentes de quilombos não se compreendem as formas de acesso à terra sem levar em consideração as dinâmicas que cada grupo definiu em situações específicas ligadas a economia, ao trabalho, ao casamento, à geração e ao gênero.

A memória sobre a ocupação do espaço referencia constantemente o que se denomina como “terra a rola”, ou seja, em grande quantidade que propiciava a reprodução das relações sociais e das famílias na região.

Outra forma de percepção da ocupação dos espaços é a observação dos moradores mais velhos de que “antigamente a terra não tinha dono”, ou seja, a ocupação da terra era mediada por categorias amplamente ligadas ao uso — pelo trabalho, erguimento de roças e de casa para a família —, pela posse — identificação de grupos de parentesco como posseiros vitalícios e que podem transmitir aquele patrimônio: a terra “dos Valentim”, ou “dos Francisco” — e a propriedade — forma de acesso à terra, presente já no início do século XX e contemporânea aos dias atuais mantida a duras penas por inúmeros arranjos como a permuta, aluguel, comodato, dentre outros.

A percepção comum entre os moradores mais velhos de que “a terra não tinha dono” permite que, a despeito da idéia de que não havia posses formalizadas em algumas situações, multiplicaram-se as formas de acesso livre à terra, constituindo formas específicas de apropriação, uso e transmissão desses patrimônios. Não ter dono não significa, nos contextos locais, ausência de vínculos sociais com a terra, senão formas que procuram escapar da propriedade e das relações advindas dela como o assalariamento, a proibição de acesso aos

recursos naturais, a reprodução social dos grupos via casamento e estabelecimento de novos sítios, por exemplo.

Se a “terra não tinha dono” é uma constante nas narrativas dos quilombolas, nem por isso ela não deixa de desempenhar um papel fundamental como “terra em comum”. É essa forma específica de apropriação dos recursos naturais e do que eles representam em termos de relações sociais que está em jogo na definição da territorialidade quilombola. Na perspectiva de Certeau (2000:201-2) “o espaço é animado pelo conjunto de movimentos que aí se desdobram”, ou seja, o espaço é um “lugar praticado”, permitindo e orientando a criação de redes sociais sobrepostas, coexistente, contraditórias, articuladas.⁹

Sobre esse aspecto, Almeida, em recente artigo, afirma que “As comunidades quilombolas têm rompido com o dualismo rural/urbano, configurando-se em territorialidades específicas consoante [...] migrações tanto sazonais, quanto definitivas” (Almeida, 2005).

Oliveira Filho (1998) indica que a “noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado”.

A esse respeito, a obra de Barth (1969) relaciona grupos étnicos e a construção de suas fronteiras, argumentando que os grupos constroem suas identidades a partir de relações sociais e não do isolamento em relação aos outros grupos. Oliveira Filho (*idem*) argumenta que “isso o leva a propor o deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isolados) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos”.

O tema da resistência é bastante presente nos estudos das comunidades rurais negras, denotando a necessidade de estabelecer um vínculo estreito entre posse, propriedade e identidade. A observação das redes sociais permite “abrir” e expandir essa perspectiva porque a comunidade agora não é definida em seus termos físicos, mas simbólicos, rituais, religiosos e etno-históricos. Considerar o espaço como “aberto” é compreender o ponto de vista em que os diferentes sujeitos constroem o território em suas múltiplas determinações.

O processo de territorialização é descrito como a maneira pela qual um “objeto político-administrativo [...] vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de

tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais” (Oliveira, 1998). Em se tratando de “objetos” que ainda não passaram pela ordenação do Estado, são as formas específicas e históricas de territorialização que chamam a atenção do analista.

Dentre as formas de territorialização, a linguagem religiosa permanece um importante instrumento pela qual os moradores das comunidades remanescentes de quilombos visualizam as dimensões pessoais, familiares, alterações em relação à natureza. A eficácia simbólica dos cultos, das festas e ritos povoa a narrativa dos moradores sobre os conflitos e as formas de incorporação das dificuldades em relação à saúde, ao trabalho e às perspectivas territoriais.

Ao observar as inúmeras referências ao trabalho na roça, os moradores associam os períodos de plantio aos de festa. O “forró”, como denominam, fazia parte das prerrogativas dos “ajuntamentos” para a derrubada, plantio e a colheita. O processo que culminava com o “erguimento” de uma roça dava-se pela partilha do trabalho entre parceiros, e parentes de uma determinada localidade.

Na ocasião de um ajuntamento o trabalho, elemento de produtividade de identidades e meio de subsistência, era coroado pela oferta de alimento e música. As narrativas fazem referência ao momento em que o almoço era uma grande festa de confraternização com porco, galinha, farinha, dentre outros, que formava a mesa para os “convidados”.

O final do dia era esperado ansiosamente pelos parceiros, que “caíam no forró”. Essa lembrança da relação entre trabalho e rito de fertilidade, leva os moradores mais velhos a se referirem à festa como espaço de alegria e respeito. Nesse sentido, o estudo clássico de Candido (1979) demonstra que a relação entre trabalho e as condições de reprodução da terra são fundamentais em vários sentidos da organização social.

O trabalho evoca um mundo ideal de relações sociais, formas produtivas, formas de ocupar o espaço, uma imagem ideal da sociedade, das relações entre as pessoas, gerações, gêneros, que se traduz no mundo da festa. Dessa forma, “abundância, solidariedade e sabedoria” são os tópicos por meio dos quais podemos compreender a evocação da festa associada ao calendário produtivo e a abundância (Candido, 1979:194).

O momento da festa era, em termos, simbólicos, o ritual que conferia visibilidade à empreitada do “dono” da roça. Por meio da festa, evocava-se um sanfoneiro conhecido, um tirador de versos para animar a festa e certificava-se publicamente do sucesso do dia de trabalho. A festa evocava, dessa maneira, o

compromisso com a reciprocidade, ligando os parceiros numa rede de prestações e contraprestações ao mesmo tempo em que permitia uma gramática social que envolvesse trabalho, moralidade e território.

Nas comunidades remanescentes de quilombos, a festa é ao mesmo tempo rito, pois evoca uma arquitetura relacionada ao tempo e ao espaço, é mito, porque evoca um tempo de fartura de terras, alimentos e sociabilidades, é identidade, pois evoca um modelo de sociedade baseada nas relações sociais e é uma forma de economia moral, pois faz a mediação entre posses, usos, reprodução da sociedade e grupos sociais.

Herança e parentesco

Assim como a relação com a terra é um aspecto sempre sublinhado nos estudos sobre o campesinato, os temas da herança e do parentesco têm um papel fundamental na explicação do sentido de pertença e identidade social. Por meio dessas categorias, é possível compreender as formas pelas quais as comunidades remanescentes de quilombos articulam suas formas de organização social dando a chave para associar a legislação ao vivido de cada grupo em particular.

Segundo Peter Gow (1991) “idioma do parentesco” possibilita a formulação de normas e estratégias diante da produção e reprodução dos núcleos domésticos, das famílias e das parentelas. Em adição as formas de casamento, geração e ciclo de vida familiar são as principais idéias que orientam como as pessoas são classificadas com relação à organização social.

O parentesco é uma relação fundamental para compreender a organização social de comunidades negras rurais. Os estudos sobre o meio rural não raro dedicam-se a descrever como as famílias se apropriam do espaço a partir especialmente de sua organização social. O estudo clássico de Woortmann (1995) reforça a relação entre a terra e a família, destacando que ambas são construídos pelos grupos sociais como categorias simbólicas.

Segundo a autora “a terra é vista [...] não apenas como fator de reprodução, mas como patrimônio, isto é, como um valor moral” (*op. cit.*:31). Esse valor moral realiza-se no tempo, por meio das trocas sociais que envolvem os grupos quer nos casamentos, relações de aliança, amizade etc. Recusando uma leitura extremamente economicista da terra, a autora sugere que a ênfase na “produção econômica da família” esconde a “produção social da família”, ou seja, o enfoque sobre uma economia camponesa deve considerar as formas pelas quais os grupos definem estratégias específicas e formas recorrentes para lidarem com situações históricas.

A observação das genealogias nas comunidades remanescentes de quilombos vai demonstrar uma mudança drástica na ocupação da terra a partir da pressão exercida pelo latifúndio agropastoril, a partir da década de 1960. No entanto, a despeito da expulsão de suas propriedade e posses, as dezenas de famílias demonstraram formas específicas de permanecerem ligadas ao trabalho no campo de forma a reproduzir minimamente a família e a ocupação do espaço.

A opção teórica e metodológica que interpreta o constrangimento dos grupos sociais à sua reprodução econômica é uma herança que vê os grupos de hoje presos ao seu passado, impossibilitados de se reorganizarem em função do acesso à terra. Ao observar a forma com que os estudos dos povos tradicionais com grande tempo de contato Peter Gow assinala que esses acabam criando uma tipologia que “congela” essas sociedades, reificando ou criando categorias estranhas às mesmas. Segundo o autor os povos tradicionais acabam sendo considerados

vitimas da história, prejudicados pela penetração do europeu e das outras sociedades nacionais. Suas culturas são pensadas sem nenhuma coerência, sem sentido próprio desde que eles têm que se referir às mudanças históricas e distante da sua cultura tradicional e genuína que precedeu o contato com estranhos. (Gow, 1991;1, tradução livre)

Trata-se de, ao lado da crítica ao modelo hegemônico do capital que sistematicamente ocupou e vem ocupando as terras de domínio tradicional, encaminhar a análise da organização formal daquelas sociedades afetadas permitindo assim relativizar determinadas formas organizacionais e compreender as formas específicas de apropriação do espaço.

Na literatura sobre as sociedades quilombolas, a importância do parentesco tem-se resumido a exposição de extensos gráficos genealógicos, sem que as relações formais no interior de sua estrutura sejam discutidas ou problematizadas. De maneira geral, os estudos tendem a mostrar que a ascendência e a descendência entre parentes é traçada de maneira “natural”, corroborando determinados enfoques que associam os remanescentes de quilombos ao isolamento, numa perspectiva que privilegia a pureza dos casamentos, as unidades corporadas, a endogamia dos grupos e a fantasia do comunitarismo no estabelecimento do território.

Em recente publicação, esse aspecto tomou caminhos críticos, reflexo daquilo que Bourdieu (1989) chamou de a “ilusão biográfica”. Chamados a tecer suas genealogias e identificar a “origem” da comunidade, dois grupos de

moradores de uma comunidade negra rural pretextaram haver duas fontes “originais” para a formação da dita comunidade. Nesse caso a busca pela origem conduziu os debates para conflitos latentes próprios de comunidades tradicionais, mas dissonantes em termos de projeto de território em questão. A imagem “romântica” do parentesco serviu aqui como instrumento político para destacar a construção do pertencimento e da etnicidade por outras vias que não a da herança familiar.

De fato, as características ligadas à relação da comunidade com o espaço são fundamentais para encaminhamento dos pleitos por terra e autonomia econômica e cultural, mas não são tudo. Considerar outras vias de acesso para a reprodução da vida social tais como estratégias migratórias, trabalho remunerado, troca de terra, são caminhos que dinamizam o uso das genealogias na construção do território.

No caso citado acima, a linguagem jurídica oficial tende a reduzir a compreensão do território pela via do parentesco quando menciona, por exemplo, a relação imemorial com o que se entende ali como território. Assim o artigo 10 do capítulo III descreve os procedimentos de identificação como a elaboração do cadastro das “famílias remanescentes de comunidades de quilombos, [...] contendo, na linha ‘c’ o tempo de moradia no local” (território).¹⁰

Vejamus que o tempo de moradia no local não pode ser um critério para definir o território, uma vez que existem outras formas de realizar essa modalidade de ocupação. A grande questão do esbulho, venda forçada, roubo e ameaças físicas para a aquisição das terras das comunidades passam exatamente por esse argumento, ou seja, há áreas que não são moradia, pois foram espaços desocupados de forma violenta, mas nas quais os moradores ainda têm uma memória viva e expectativas com relação a sua reocupação. De outro lado a concepção “tempo de moradia” contempla em parte a idéia de que deve haver espaços abertos ao uso comum e à apropriação comunal pelos grupos sociais, tais como espaços de coleta, extração e criação de animais que afirmam formas específicas de apropriação dos recursos naturais e dão suporte a práticas simbólicas tais como as práticas religiosas que utilizam as matas como local preferencial para seus cultos.

O casamento como reprodução do espaço social

Nas comunidades remanescentes de quilombos, o casamento dá início a uma nova família. A regra de neolocalidade obedece na maioria das vezes a

patrilinealidade, ou seja, ao casarem-se, os noivos vão morar na casa de um dos pais dos noivos. Para efeito de reprodução da propriedade, esse tipo de casamento é o preferencial por questões políticas e domésticas, pois o espaço familiar é visto como uma forma do novo casal conseguir autonomia em relação aos sogros e pais.

Os filhos homens em idade de casamento têm, assim, duas opções: ou permanecem junto ao pai, no trabalho na roça, casam-se e vão morar em suas terras, ou “saem para o mundo”, abrindo mão momentaneamente do uso dos recursos oferecidos pelo trabalho na roça e os serviços dos pais/sogros. A literatura menciona ainda o celibato como uma forma de reproduzir socialmente a terra, uma vez que não se casando, o filho (a) pode ocupar-se dos pais envelhecidos e dos negócios que organizam a terra: taxas, impostos, comércio e permanência. (Woortmann, *op. cit.*)

Em algumas comunidades remanescentes de quilombos, o trabalho de campo mostrou que essa é uma forma comum de reprodução familiar, pois há sempre um filho “que está na idade de casar”, mas que permanece solteiro. Nesse caso, as mulheres aparecem em maioria por pelo menos dois motivos.

O primeiro deles liga-se ao fato de que a construção do gênero masculino passa pelo desafio em relação à tutela paterna. Não é raro observar as narrativas dos filhos que “saíram da companhia do pai” em busca de trabalho em outras terras e mesmo nos centros urbanos.¹¹ As narrativas sempre falam em “desânimo no trato com a terra” ou de “preguiça em ir trabalhar no cabo da enxada”, que se encaminham para o estabelecimento de conflitos e posterior “fuga” da casa paterna.

Ritualizada, essa “fuga” permite a reprodução dos grupos domésticos a partir do estabelecimento de novos locais de moradias. Se olharmos para as genealogias das comunidades poucos filhos permanecem na companhia paterna após se casarem. Se confrontarmos com um mapa étnico dos casamentos os fluxos no espaço do município de São Mateus, especialmente o Gama, Córrego Macuco e Litorâneo perfazem um perímetro de intensas trocas matrimoniais e estabelecimentos de moradia, roçados e trabalho.

O segundo aspecto bastante recorrente é o fato de as mulheres em idade de casamento argumentarem que não encontram parceiros “ideais” para se casarem. Em várias comunidades remanescentes de quilombos, o número de mulheres solteiras que estuda é maior que o de homens, o que ocasiona um *deficit* nas expectativas dessas com relação aos seus possíveis parceiros. A escassez de terras para a reprodução social da família tem levado vários homens a saírem da casa

paterna deixando um hiato na geração de homens casáveis. Contrariando a virilocalidade como um ideal das uniões locais, as distâncias que os jovens rapazes percorrem em busca de trabalho são cada vez maiores. De outro lado, o trabalho assalariado para construir as masculinidades e as famílias, exige as mulheres que se dedicam mais aos estudos e a uma perspectiva de sair da terra para trabalhar e estudar.

Essa forma de casamento virilocal está associada à ocupação do espaço e pode ser entendida como uma forma de articular a família nuclear à família extensa. Ao casar, o novo par forma uma família nuclear que, com a ajuda dos pais e sogros, procura estabelecer sua nova moradia e conseguir autonomia relativa ao grupo de origem. Considerando as genealogias levantadas o espaço percorrido pelo novo casal se orienta por circuitos territoriais já conhecidos das parentelas dela e dele. Já que, como vimos, as migrações locais são intensas e uma forma de organizar a ocupação do espaço, o novo casal ao estabelecer uma nova casa amplia as possibilidades de reprodução social dos grupos.

Como vimos anteriormente, a bibliografia recente sobre comunidades negras rurais procura resolver uma questão fundamental em termos da relação estratégias de reprodução do grupo social X continuidade da relação com a terra. As trocas matrimoniais representam uma forma importante de compreender como os grupos sociais se articulam no tempo e no espaço, para resolver essa questão.

A casa é, nesse sentido, uma forma de projetar novos grupos sociais, pois um grande número de casais recém-casados mora, a princípio, na casa dos pais e ali permanece mesmo após o nascimento do primeiro filho. As tensões advindas das relações entre afinidade e consangüinidade são formas de construção das identidades sociais. Uma sogra zelosa tratará de classificar sua recente nora como “filha”, de maneira a transformá-la simbolicamente em parente consangüíneo, aproximando ainda mais os seus netos como parte daquele grupo social.

A bibliografia disponível analisa duas situações em que a família nuclear assume os projetos de seus pares. A “situação de fronteira, onde a terra é abundante em relação à população, e oferece oportunidade a jovens casais que desejam desligar-se de suas famílias”, e a situação que caracteriza o pólo oposto, “situações onde a terra tornou-se tão escassa que a família não pode mais usar a propriedade da terra como base para consolidação posterior” (Wolf, *apud* Woortmann, 1995). Nas comunidades remanescentes de quilombos, apesar de a ideologia nuclear da família sugerir um certo isolamento quanto aos projetos

de vida de seus participantes, é o trabalho coletivo que envolve a parentela na cooperação que demonstra outras formas de trocas matrimoniais. Assim, “a ampla disponibilidade de terra não isola a família elementar; ela se acha inserida numa teia de reciprocidade (Cf. Woortmann, K., 1988 citado por Woortmann, *ibidem*).

Um movimento pendular entre o trabalho assalariado na cidade e a manutenção de roçados junto às terras dos pais é uma realidade freqüente nas comunidades remanescentes de quilombos. Numa das entrevistas, um pai zeloso está feliz porque o filho sempre retorna à terra para fazer suas rocinhas. Segundo o pai orgulhoso “ele, o filho, pode rodar por aí tudo, mas vem parar aqui”.

Ao considerar esse grupo familiar, notamos o vai-e-vem dos filhos entre um emprego e o trabalho na roça aos sábados, domingos folgas ou feriados e observamos que o que eles consideram a atividade principal é o trabalho na roça “porque se faltar tudo, aqui (na casa do pai) não vai faltar um lugar para a gente”. Durante a semana até mesmo algumas refeições são feitas na casa dos pais se a tarefa na empreiteira fica perto do sítio.

As formas de acesso a terra

Vimos anteriormente qual o lugar das trocas matrimoniais no estabelecimento do território e cabe agora acompanhar a construção da relação com a terra via o poder do “dono”, as divisões de gênero e as diferentes modalidades pelas quais as pessoas conseguiram e conseguem ter acesso a terra.

A onomástica nas comunidades remanescentes de quilombos obedece às regras de transmissão do patrimônio material e simbólico. Ao se casarem, as mulheres recebem o sobrenome do marido, que é oriundo de seu pai. A mulher torna-se também pessoa na herança da terra porque vai repassá-la, via utilização do sobrenome, aos filhos do casal. No espaço restrito da pesquisa, foi possível observar apenas em determinadas situações as formas de troca matrimonial como o serviço da noiva. Mediante o trabalho na roça do sogro o marido “ganha” o direito de dar continuidade ao casamento. Faz parte dessas contraprestações o nascimento dos filhos que vão legitimar a união e a continuidade do grupo familiar.

Ao transmitir a terra para os filhos o dono da terra transmite também parte da pessoa moral de sua casa. Não é raro observar a relação estreita entre a onomástica e a transmissão de terras de um determinado grupo. O pai orgulha-se em dar seu sobrenome ao filho e ver este reconduzi-lo aos netos. As genealogias

demonstram que determinados nomes são estoques de um patrimônio dos grupos, repetindo-se em duas ou três gerações posteriores.

Homens e mulheres têm uma relação diferenciada com a herança da terra. A herança não está restrita aos homens, mas é mais comum entre eles devido à tendência virilocal dos casamentos. Outro fator que era importante na definição da relação sucessória é o empenho dos filhos em buscar novas terras. Os filhos ficavam, segundo os relatos, na companhia dos pais até se casarem e “saírem” para buscar suas próprias casas.

Como vimos, os mais velhos dizem com frequência que a “terra não tinha dono”, numa clara observação do caráter devoluto das áreas até décadas passadas. Assim, o acesso à terra era uma combinação de fatores ecológicos — ampliar e diversificar as culturas num dado espaço, aproveitando a fertilidade da terra e oferta de produtos para extração e pesca —, fatores econômicos — ampliar a produção de alimentos e a riqueza da família extensa —, fatores sociais/culturais — ampliar a oferta de bens simbólicos como as festas, jogos, produtos para artesanato, morar a uma distância que permitiria “não ficar imprensado” e assim criar livremente animais para comércio e consumo.

Na maioria dos casos observados, o acesso à terra deveu-se a esforços orientados pela cultura da busca de terras por parte dos filhos de um casal. Com o auxílio da narrativa de um dos moradores, é possível observar os deslocamentos como uma lógica de reprodução do espaço:

Então, eu alcancei o velho Laudemiro morando ali direito e o Ornalino saía, morava num canto, morava em outro...Mas o velho Laudemiro, o pai dele, eu alcancei ali onde o Tan (Jonatam) está morando. Hoje, esse Tan, já saiu uma vez, morou fora, mas nunca largou ali. Sempre ele dá umas voltas por lá pela frente... Francisco, mora num lugar, mora em outro. Mas sempre morando ali. (Córrego do Sapato, 2004)

A abundância na oferta de terras configurava as formas de acesso a ela, sempre mediadas pelas relações familiares. O pai, por intermédio do exemplo de seu trabalho, ia sugerindo aos filhos a ocupação dos espaços para forma nova roça, nova família. O uso rotativo da terra destaca-se nessas formas de ocupação quando os mais velhos afirmam que. “Às vezes o cara morava na terra, mas às vezes desanimava porque via que não dava nada e foi também na conversa do povo porque — ah, isso não dá mais nada, só dá para criar animal!” (Córrego do Sapato, 2004).

A presença do grupo familiar na definição da ocupação dos espaços era bastante importante devido a própria percepção das prerrogativas sobre a terra.

O trabalho na terra, embora fundamento para seu uso e posse, deveria passar pela contingência do parentesco para garantir o usufruto.

Como afirma um morador antigo da região “Nós [ele e seu pai] trabalhamos lá um bocado e quando chegou lá depois, mais perto do meu tio que era mais esperto, ficou assim meu tio só querendo passar a mão em tudo, ele aborreceu e largou para lá.” (Sr. Helvácio. Córrego do Sapato, 2004). “Deixar para lá” é uma forma verbal constante para os moradores do Sapê do Norte irem ocupar outras áreas, afinal a terra não era de ninguém e cumpria ao pai e seus filhos em idade levantar novas roças.

O dono da terra: a (re)produção do território

“Depois que eu morrer eles [filhos] podem fazer o que quiserem da terra”. Essa observação é bastante freqüente entre os moradores mais velhos nas comunidades remanescentes de quilombos. A afirmativa representa menos uma forma de ignorar a importância da terra do que revelar o sentido da posse, da sucessão, do uso e da propriedade. Após uma vida de “luta com a terra”, o interlocutor sugere que agora são os filhos que devem tomar conta da terra.

A literatura sobre as comunidades remanescentes de quilombos tem chamado a atenção para as formas de apropriação e as categorias sociais criadas para a gestão dos espaços. Alguns autores afirmam que a relação de posse deve ser compreendida “pela via hereditária, isto quer dizer que alguém tem direito virtual de ‘dono’ sobre a terra não simplesmente porque é um indivíduo, mas porque o é enquanto filho e herdeiro. Na definição da herança igualitária, assim, está imbricada uma definição estrita das relações de parentesco, seguindo o critério prioritário da filiação” (Paoliello, 1998:158, citado por Schmitt *et al.*, 2002).

Duas categorias aqui são fundamentais: a de “dono” e “herdeiro”. A categoria de “dono” expressa uma forma de apropriação do espaço e gestão de um bem coletivo. As conversas entre os moradores as comunidades remanescentes de quilombos circulam em torno das datas de pagamento dos impostos territoriais, ou como eles gostam de dizer do “Inkra”. Pagar o Inkra é um evento da maior relevância na localidade, porque mobiliza os parentes nas discussões sobre o pagamento, o valor, o tamanho da terra, coordenadas que são atualizadas corriqueiramente entre os herdeiros.

No dia do pagamento, que deve ser feito no centro das cidades observadas, o “dono” se arruma desde cedo, na expectativa de realizar o pagamento. No

caminho encontra outros “donos”, amigos, herdeiros que sabem o que o “compadre” vai fazer. A estada no centro, na “rua”, como gostam de se referir, é animada e um motivo de muitos encontros, arranjos e negócios. Vai-se ao advogado, ao contador, fica-se na praça “olhando o movimento”. No final do dia, o “dono” está de volta, satisfeito e ,ao mesmo tempo, reclamando do valor pago, que deve ser comunicado a quem encontre pelo caminho.

O “dono” é aquele que reúne em si a responsabilidade pela terra, sua administração e os negócios que são elaborados em torno dela. Os mais velhos reclamam hoje que seus pais foram “bestas” ou bancaram os “espertos” e acabaram vendendo a terra sem que os filhos soubessem. Na ótica dos atuais donos, a comercialização deveria ser comunicada, uma vez que envolvia todo o grupo familiar.

A categoria de dono não guarda em si uma relação de propriedade, pois é muito mais uma relação social que uma posição fixada. Há casos observados em que é o marido da herdeira de fato quem toma as providências em torno da administração da terra. Embora essa relação possa parecer contraditória ela equilibra as tensões entre os herdeiros masculinos solteiros que ficam na terra trabalhando. A relação do dono com a terra e a família é de distribuir as prerrogativas em torno do trabalho e das expectativas em relação à manutenção da reprodução das oportunidades econômicas.

O dono deve reunir algumas qualidades importantes para realizar a administração da terra. As pessoas entrevistadas demonstraram ser eloqüentes em relação aos conhecimentos administrativos. Bem articulados conhecem as histórias locais, os arranjos que foram feitos para tomar as terras dos antigos, as compras, vendas, preços pagos, tipo de plantações de cada propriedade vizinha, oportunidades de ganho, possibilidades de arrendamento, empregabilidade da parentela.

O dono, basicamente, é um agente político que articula os saberes locais. O dono anda bastante pela região para saber os acontecimento e “ficar por dentro”. Nas entrevistas, embora não de maneira exclusiva, foram os donos que mais se interessaram pelo trabalho de campo, dando informações, indicando por onde é que as conversas deveriam ser orientadas e indagando o porquê das pesquisas.

Na literatura antropológica, a figura do dono assemelha-se ao do *big-men*, descrito na antropologia inglesa como aquele que é o canal de distribuição da riqueza de uma sociedade. Segundo Balandier (1976), cabe a essas figuras o “papel” de articular o equilíbrio funcional das instituições sociais da comunidade

e ao mesmo tempo é o responsável pela inovação em sentido de perceber as dinâmicas mais amplas e encaminhar respostas a essas situações de conflito.¹²

Um dos exemplos essenciais lembrados pelos donos mais velhos são os “ajuntamentos”. Um dono respeitado era capaz de organizar em torno de um projeto de seu grupo familiar várias dezenas de pessoas, homens, mulheres e crianças, para realizar um plantio em curto prazo de tempo.¹³ Outras características simbólicas reafirmam as prerrogativas do dono, tais como ser um festeiro, realizar forrós, Folia de Reis, ser um compadre e padrinho. O trabalho de campo demonstrou que aos homens cabe essa propriedade de “dono”.

Outra categoria fundamental para entender o sentido de propriedade é a de “herdeiro”. O herdeiro é uma relação formal que passa pela presença na terra. Muitos herdeiros, do ponto de vista da relação jurídica, estão fora da terra, morando, trabalhando e com a família na cidade. Do ponto de vista de muitos dos moradores as comunidades remanescentes de quilombos, ele não seriam mais herdeiros, pois a atitude de mudar-se e “ficar longe” dos pais é uma forma de abrir mão dos direitos a terra. Essa não é uma situação fixa. Em alguns casos a volta do filho permite retomar a situação jurídica interrompida com a sua saída das terras. Juridicamente, a condição de herdeiro é garantida pelo Código Civil brasileiro e independe do vínculo direto à terra. O direito consuetudinário, nas comunidades remanescentes de quilombos, nesse caso, permite a flexibilidade das decisões a partir da agência individual, o que torna as prerrogativas jurídicas situacionais e relativas às escolhas pessoais e a própria dinâmica do parentesco local.

Nas comunidades remanescentes de quilombos há vários herdeiros que ainda não fizeram o inventário das terras em decorrência da morte de um dos pais ou do dono, devido, de maneira geral, à relação com o novo dono ainda não estar claramente definida ou outras formas de contratos estarem garantindo a permanência na terra. O maior impedimento na definição do novo proprietário são as custas do inventário. Como a venda de parcelas da terra para se fazer o inventário não é mais uma opção corrente, frente à escassez desse recurso, a administração da terra tende cada vez mais a obedecer a um consórcio entre herdeiros e menos à figura do dono.

Um exemplo interessante é o caso dos filhos que, tendo deixado a terra para trabalhar na “cidade”, retornam agora, aproximando-se das famílias de origem pelas novas oportunidades de trabalho e afirmação dos territórios ancestrais.

A participação dos herdeiros na definição dos usos e da posse da terra nas comunidades remanescentes de quilombos, como vimos, não pode ser alcançada sem a figura do dono. Este, por suas qualidades já descritas acima estabelece com os herdeiros o conjunto de significativo de possibilidades e usos da terra. Na relação entre essas duas categorias estabelecem-se as prerrogativas pelas quais os grupos familiares têm acesso à terra, quer via herança jurídica, posse compartilhada, usufruto, arrendamento ou outras formas locais.

Para os moradores das comunidades remanescentes de quilombos, especialmente em São Mateus e Conceição da Barra, as transformações advindas do regime de uso do espaço modificaram as formas tradicionais pelas quais eles tinham acesso à terra. Todas as pessoas mais velhas da região são unânimes em afirmar que a terra não tinha dono — no sentido jurídico —, ou seja, quando falam em regime de ocupação, os moradores pensam, como vimos acima, na figura do “dono”: que pode ser o Estado ou alguém que tivesse “medido a área”.

Nesse caso cabia à iniciativa pessoal o que eles chamavam de “retombamento da área”, ou seja, medir e dar uma existência social às áreas ocupadas. Os mais velhos contam que se fazia o “retombamento” com o auxílio de correntes e que não era raro os medidores “errarem” para mais ou menos o tamanho das terras. Em decorrência desses “erros”, glebas inteiras foram indevidamente ocupadas, posteriormente, quando da venda para terceiros.

Todos os moradores falam de um tempo em que a lei não era favorável ao trabalhador “fraco”, ou seja, aquele trabalhador e seus familiares que trocavam trabalho pelo local de moradia e a possibilidade de ter suas roças. A lei, entendida como um artifício para conseguir terras, atendia apenas os mais “fortes”, ou seja, os “ricos”, os “grandes com dinheiro”. A compreensão dos direitos de acesso à terra foi alterada pelo regime da medição e do documento, de maneira que falar em direitos hoje nas comunidades remanescentes de quilombos é falar em documentos escritos.

Adentrando no aspecto da forma de ocupação dos remanescentes de quilombos no território,¹⁴ vale aqui questionarmos qual era a sua forma de ocupação.

A idéia principal era a utilização da terra ocupada de forma coletiva. Nota-se que não se tratava de posseiros comuns, mas, sim, de uma posse especial, ligada às necessidades de manutenção dos seus modos vida e não a produção de uma especulação com a terra. A espacialidade era determinada pelo uso efetivo imediato ou para reserva de uso futuro a ser exercida pela comunidade como um todo, coletivamente. A exemplo disso, temos a rotação de culturas, o

descanso da terra, as áreas somente para coleta e extração de fibras para o artesanato e muitas comunidades deixando porções de terra sem ocupação agrícola devido ao uso religioso para cultos.

Não se ocupava a terra pela necessidade de acumulação patrimonial, mas a partir de critérios próprios, tais como a realização de roçados, pomares e áreas de culto religioso. Assim, vê-se que a posse atendia a esses critérios como uma forma de atualizar os sentidos dos usos coletivos e transmissão de patrimônio entre os membros da família.

Diante das dificuldades de acesso às informações e o desconhecimento das leis em vigor à época, muitos ocupantes deixaram de requerer seu título de domínio ao estado do Espírito Santo, continuando na condição de posseiros, sujeitos a perderem seus direitos. A exemplo, temos a Lei estadual nº 1.711 de 1929, que permitiu aos ocupantes “com moradia habitual e cultura efetiva, possuídas independentes de títulos, pelos atuais possuidores e seus antecessores, por trinta anos ininterruptos, até 3 de agosto de 1924” requererem a titulação da terra ocupada. A referida lei estabeleceu prazo de dezoito meses para os interessados pleitearem o título, o que, por certo, impediu que muitas comunidades tradicionais registrassem suas terras.¹⁵

Considerações finais

Quando se referem ao tempo e ao espaço contemporaneamente os moradores de das comunidades remanescentes de quilombos vêm-se “imprensados”. Essa categoria é elaborada a partir da experiência social, ambiental e histórica para responder aos sucessivos avanços do monocultivo de eucalipto — sobretudo no caso das comunidades do norte do estado sobre suas concepções de tempo, espaço e sociedade. Estar imprensado não se resume a não ter terras para cultivar e exercer os diferentes usos sobre o território. Estar imprensado é estar impedido de exercer formas culturais específicas e fazer com que o cotidiano e as práticas rituais percorram caminhos silenciosos, atenuados e invisíveis de sua realização. Estar imprensado é recusar a cena pública, omitir o confronto, silenciar e seguir. A situação de imprensamento é uma “situação total” que aniquila a dignidade humana, as possibilidades de uma vida tranqüila, de criação de filhos e netos, de autonomia, de subtração da saúde física e mental, do escasseamento das possibilidades de reprodução da vida social, do grupo, da família e dos valores pessoais.

Na situação de imprensamento, as identidades têm que ser reconstruídas cotidianamente sob a lógica do poder econômico, que não recusa uma

perspectiva de futuro. Estar imprensado é renegociar sua posição no grupo social o tempo todo, de forma a garantir a existência da família.

Na situação de imprensamento, as diversidades culturais sociais, tão importantes para a vida social, ficam reduzidas à condição de trabalhador assalariado, de “ficheiro”, de diarista, trabalhador quase compulsório. As identidades masculinas e femininas desaparecem sob a monotonia da busca por dinheiro. As artes do fazer e pensar, próprias do patrimônio histórico dessas populações, ficam ocultadas pela faina do ganho. Imprensadas, as comunidades “esquecem” suas origens históricas e o passado passa a envergonhar, seja pela recusa do passado espoliado seja pelas condições adversas em que se deu a perda das terras em que nasceram e foram criados.

Estar imprensado é estar excluído das possibilidades de reprodução social da terra no interior do processo que levou ao monocultivo e a fruticultura. Os moradores das comunidades remanescentes de quilombos percebem-se na periferia de um território que já lhes foi bastante familiar e próximo. Essa ambigüidade, estar “fora” estando “dentro”, é uma das contradições que geram a situação de imprensamento. O território possível das comunidades remanescentes de quilombos passa a ser a periferia do que antes era parte fundamental de seu modo de vida.

NOTAS

¹ Para uma definição do conceito de comunidades tradicionais ver Diegues A.C. & Arruda R (orgs.). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

² Em muitas situações observadas elas envolvem ameaças de morte, envenenamento e morte por produtos agrotóxicos, trabalho infantil, insegurança alimentar, falta de escolas, água e meio de comunicação.

³ Um convênio assinado em 2004 entre a Universidade Federal do Espírito Santo, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária e Associação dos Pequenos Agricultores no Espírito Santo vem realizando estudos de identificação junto a comunidade na região norte, central e sul do estado. Parte das informações aqui apresentadas foi organizada a partir do trabalho de supervisão junto a essas comunidades.

⁴ Andrade & Treccani. Terras de quilombo. In: Laranjeira, Raimundo (coord.), *Direito agrário brasileiro*, São Paulo: LTR, 2000, pp. 595-656.

⁵ Sobre o processo de ressemantização ver Arruti, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 3 n. 2. 1997.

⁶ Aguiar, M. *Os últimos zumbis*. Porto Seguro: Ed. Brasil/ Cultura, 2001.

⁷ Apees de Vitória. Ofício do Subdelegado de Polícia de São Matheus ao Chefe de Polícia da Província de 9 de julho de 1884. F. G., caixa 243, p. 221.

⁸ Segundo o autor essa invisibilidade teria se originado com a lei de terras de 1850 que constrangeu o reconhecimento das posses. (Almeida, 2000:171)

⁹ Certeau, M. *A Invenção do Cotidiano: as artes do fazer*. Vozes, Rio de Janeiro. 2000.

¹⁰ Instrução Normativa n.º 16, de 24 de março de 2004.

¹¹ Nesse caso trata-se de uma forma de por um lado “perder” um filho para a cidade, mas de outro ganhar uma pessoa que se articule melhor nos centro decisórios ligados a terra. Temos aqui uma forma tradicional de estabelecer redes sociais, já descritas por Aguiar (2001), quando destaca os escravos libertos que viviam nas cidades observando as decisões e mantendo com as comunidades aquilombadas uma estreita comunicação.

¹² Ver especialmente Balandier, G. *As dinâmicas sociais: sentido e poder*. Rio de Janeiro: Difel, 1976.

¹³ Razão pela qual podemos inferir que o “ajuntamento” era uma forma de compreender determinadas estruturas sociais advindas da escravidão, uma vez que os finais de semana eram os dias de maior recorrência do erguimento de roças.

¹⁴ Segundo depoimento prestado pelo Senhor Domingos Firmino dos Santos, nos autos da CPI da Aracruz Celulose S/A, arquivado no Arquivo Público da Assembléia Legislativa do Estado do Espírito Santo, às fls. 8.038, “os negros piquetavam vinte alqueires a trinta alqueires. O próprio negro respeitava, se a terra estava piquetada, então era dele. Estava demarcada. Grande parte das terras não eram legalizadas”.

¹⁵ A mesma prática ocorreu com as leis 252 (art. 9º), de 1949 e 617, 1952.

BIBLIOGRAFIA

- Aguiar, M. *Os últimos zumbis*. Porto Seguro: Ed.Brasil/ Cultura, 2001.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *Revista Palmares*. n. 5. 2000.
- . Os quilombos e o mercado de terras. *Porantim*. Ano XXVI . n. 272 . Brasília: jan/fev 2005.
- . Terras de preto, terras de santo, terras de índio — uso comum e conflito. *In: Castro & Hébette (orgs.). Caderno NEA*. n. 10. Belém: Gráfica e Editora Universitária UFPA, 1989.
- Andrade & Treccani. Terras de Quilombo. *In: Laranjeira, Raimundo (coord.). Direito Agrário Brasileiro*. São Paulo: LTR, 2000, pp. 595-656.
- Apees de Vitória. Ofício do Subdelegado de Polícia de São Matheus ao Chefe de Polícia da Província de 9 de julho de 1884. F. G., caixa 243, p. 221.
- Arruti, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, vol. 3 n. 2. Rio de Janeiro: Oct. 1997.
- . O quilombo conceitual. Para uma sociologia do “artigo 68”. *Projeto Egbé — Territórios Negros (KOINONIA)*. 2003.
- Assembléia Legislativa do Estado do Espírito Santo. Comissão parlamentar de Inquérito proc. 156 “CPI da Aracruz”. 2002.
- Associação Brasileira de Antropologia. Terra de Quilombos. Rio de Janeiro: Decania CFCH/UFRJ, Julho / 1995.
- Balandier, G. *As dinâmicas sociais: sentido e poder*. Rio de Janeiro: Difel, 1976.
- Bourdieu, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- Candido, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas cidades, 1979.
- Carvalho, M. C. P. Schmitt A. Turatti M. C. M. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *In Ambiente & Sociedade*. n.10 Campinas Jan./Jun 2002
- Certeau, M. *A Invenção do cotidiano: as artes do fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

- Ciccarone, Celeste *et all.* Debate: povos indígenas e regularização territorial no Espírito Santo — uma questão aberta. *Mosaico Revista de Ciências Sociais*, Vitória, v. 1, n. 1, pp.295-309, 1998.
- Constituição Federal de 1988.
- Cunha, M,C. & Almeida, M,B (orgs.) *Enciclopédia da Floresta*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- Decreto Nº 4.887, De 20 de novembro de 2003.
- Ferreira, S. *Da fartura à escassez: a agroindústria de celulose e o fim de territórios comunais no extremo Norte do Espírito Santo*. Dissertação de Mestrado da autora em Geografia Humana. São Paulo, USP, 2002.
- Gow, Peter. *Of mixed blood*. Oxford: Oxford University Press, 1991
- Instrução Normativa n. 16, de 24 de março de 2004.
- Koinonia “Projeto Egbé: territórios negros”. 2002 mimeo
- Leite, Ilka Boaventura. Terras e territórios de negros no Brasil, em textos e debates. *Núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas*. UFSC. Ano I. n. 2 — 1991.
- Losada, Vânia Maria. A ilusão das terras devolutas: colonização particular, exploração madeireira e grilagem, 1889-1930. In: *Dimensões. Revista de História da Ufes*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, CCHN, n. 17, 2005.
- . Nem selvagens nem cidadãos: índios da Vila de Nova Almeida e a usurpação de suas terras durante o século XIX. *Dimensões. Revista de História da Ufes*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, CCHN, n. 14, 2002.
- Paoliello, R. M. *Conflitos fundiários na Baixada do Ribeira: a posse como direito e estratégia de apropriação*. Campinas. PPGAS/Unicamp, dissertação de mestrado, 1992.
- Recuero, Raquel da Cunha. Comunidades virtuais. Trabalho apresentado no V *Seminário Internacional de Comunicação*, no GT de Comunicação e Tecnologia das Mídias, promovido pela PUC/RS. 2001.
- Roncayolo, Marcel. Território. *Enciclopédia Einaudi*, vol. 8, 262-90. Lisboa, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1986
- Silva, Sandro José da. Legalidade e assimetria: Índios, terras e poder local no Espírito Santo. *IV Reunião de Antropologia do Merco Sul*. Universidade Federal do Paraná, 2001.
- . *Tempo e espaço entre os Tupiniquim*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp. 2000. 300 p.
- Victória, Ceres Gomes *et. all.* *Pesquisa qualitativa em saúde*. Porto Alegre: Tomo. 2000.