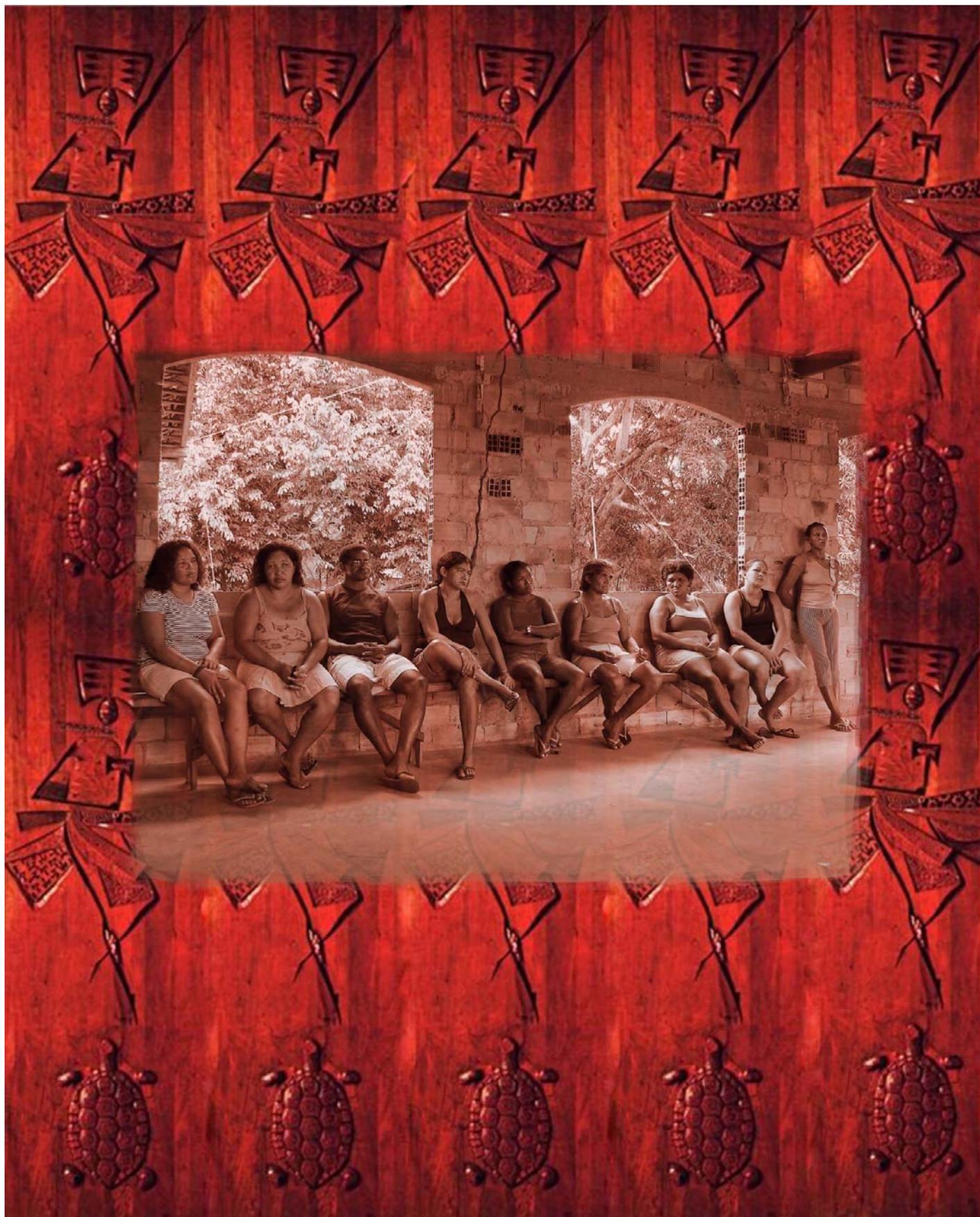


**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**



**LUIS FERNANDO CARDOSO E CARDOSO**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**LUÍS FERNANDO CARDOSO E CARDOSO**

**A CONSTITUIÇÃO LOCAL:**

**DIREITO E TERRITÓRIO QUILOMBOLA NA COMUNIDADE DE BAIRRO ALTO,  
NA ILHA DE MARAJÓ - PARÁ**

**FLORIANÓPOLIS  
2008**

**LUÍS FERNANDO CARDOSO E CARDOSO**

**A CONSTITUIÇÃO LOCAL:**

**DIREITO E TERRITÓRIO QUILOMBOLA NA COMUNIDADE DE BAIRRO  
ALTO, NA ILHA DE MARAJÓ - PARÁ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito final para a obtenção do título de Doutor Antropologia Social; Sob a orientação da Professora Doutora Ilka Boaventura Leite.

**FLORIANÓPOLIS  
2008**

# LUÍS FERNANDO CARDOSO E CARDOSO

## A CONSTITUIÇÃO LOCAL:

### DIREITO E TERRITÓRIO QUILOMBOLA NA COMUNIDADE DE BAIRRO ALTO, NA ILHA DE MARAJÓ - PARÁ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito final para a obtenção do título de Doutor Antropologia Social.

Aprovada pela Comissão Examinadora em:  
Florianópolis, 07 de abril de 2007.

\_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Ilka Boaventura Leite (UFSC – Orientadora)

\_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Lourdes Bandeira (UFMT – Examinadora)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (UFAM – Examinador)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto (UEA – Examinador)

\_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vânia Cardoso (UFSC – Examinadora)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes (UFPR – Suplente)

\_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Vânia Beatriz Monteiro da Silva (UFSC – Suplente)

### **Há uma música do povo**

Há uma música do povo,  
Nem sei dizer se é um fado  
Que ouvindo-a há um ritmo novo  
No ser que tenho guardado...  
Ouvindo-a sou quem seria  
Se desejar fosse ser...  
É uma simples melodia  
Das que se aprendem a viver...  
E ouço-a embalado e sozinho...  
É isso mesmo que eu quis...  
Perdi a fé e o caminho...  
Quem não fui é que é feliz.  
Mas é tão consoladora  
A vaga e triste canção...  
Que a minha alma já não chora  
Nem eu tenho coração...  
Sou uma emoção estrangeira,  
Um erro de sonho ido...  
Canto de qualquer maneira  
E acabo com um sentido!

### **Deus não tem unidade**

Deus não tem unidade,  
Como a terei eu?

(Fernando Pessoa - Poesias Inéditas)

*À minha mãe e irmãos.  
Aos familiares que cedo  
interromperam o percurso da vida:  
meu pai e seus irmãos,  
a quem eu agradeço a presença  
mesmo na ausência.*

## AGRADECIMENTOS

Certamente, se escrevesse inúmeras páginas com os nomes das pessoas que contribuíram com esta pesquisa; assim mesmo esqueceria de alguém que me indicou um livro, que em conversas despertou uma idéia, que leu o que escrevi desde as primeiras linhas ou, simplesmente, deu incentivo para que eu me mantivesse firme nessa dolorosa empreitada. Desse modo, os nomes aqui relacionados são os que me ocorrem de imediato. Mas isso não significa que somente a estes sou grato pelas contribuições. Agradeço então:

Às pessoas da Comunidade da Comunidade de Bairro Alto pela amizade, companheirismo e colaboração.

À Karla, Fátima e Ana Lúcia, amigas que sempre fizeram parte de minha vida no PPGAS.

Aos colegas da turma do doutorado pelos debates frutíferos.

Ao Senhor Valter e sua esposa Cacilda, por me acolherem calorosamente em Porto Alegre

A Karla Galvão pela sua generosa amizade

A Marta Magda pelo seu calor humano contagiante

À Iara pelos encontros e conversas sobre nossos dramas de tese

Ao Falcão, mestre e companheiro.

À Rosane pelos momentos inesquecíveis ao som do samba.

A Regina Carvalho pela amizade, leitura e correção ortográfica da tese

A Verônica pela compreensão em minhas solicitações de livros

Ao Rafael e a Silva por me permitirem sentir o som que emana de sua casa.

Ao Márcio e Miriam pelos encontros em almoços, cafés e jantares maravilhosos

À Lisley e Luane pela doce e serena amizade

Ao Ruben por compartilhar sua casa e a angústia que cerca a vida de todos nós.

Ao Locatelli e Fernando, Pedro, Antônio, Luísa pelo caloroso afeto, respeito e companheirismo

À Serena, pela colaboração na confecção dos mapas, e pela bela amizade;

À Samantha pelas conversas e trocas de experiências.

Ao Eduardo Dindonet Teixeira, juiz federal e amigo, pela leitura atenta da tese, pelos momentos de debates intelectuais e reflexões sobre a vida

A Rosa Acevedo pela amizade e discussões acerca dos quilombolas do Pará

A Kátia Santos pela amizade, compreensão e apoio em todos os momentos

Ao Ricardo Cid, Ana, Cecília e Caio pela amizade que encheu de calor meus dias frios

À Fúlvia, Maria Luísa, Meire e Márcia - Fundação Carlos Chagas - pelo respeito e colaboração.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pelo respeito e por compartilharem seus conhecimentos

À minha família em Florianópolis - Raquel Mombelli, Karine Goes e Fernando Bitencourt- pelo apoio incondicional, pela compreensão e solidariedade em todos os momentos, mesmo naqueles em que me tornei insuportável.

À orientadora e amiga Ilka Boaventura Leite, pelos ensinamentos, discussões e momentos de descontração nos quais aprendi tanto sobre a Antropologia quanto sobre vida

A Universidade Federal de Santa Catarina por ter proporcionado a estrutura física e intelectual para minha formação acadêmica

À Fundação Ford – Programa Internacional de Bolsa de Pós-Graduação - pela bolsa que tornou este trabalho menos doloroso e proporcionou-me experiências de vida e acadêmicas extraordinárias, renovando minha fé no ser humano e nas instituições

E aos que, por ventura tenha esquecido de citar, mas que contribuíram com esta pesquisa e como o meu bem-estar para que eu a desenvolvesse.

Mais uma vez: obrigado a todos!

## UM PEDIDO DESTE HUMILDE AMIGO.

Um dia a maioria de nós irá separar-se.  
Sentiremos saudades de todas as conversas jogadas fora, das descobertas que fizemos, dos sonhos que tivemos, dos tantos risos e momentos que partilhamos. Saudades até dos momentos de lágrimas, da angústia, das vésperas dos finais de semana, dos finais de ano, enfim... do companheirismo vivido.  
Sempre pensei que as amizades continuassem para sempre.  
Hoje não tenho mais tanta certeza disso.  
Em breve cada um vai para seu lado, seja pelo destino ou por algum desentendimento, segue a sua vida.  
Talvez continuemos a nos encontrar, quem sabe...nas cartas que trocaremos. Podemos falar ao telefone e dizer algumas tolices...  
Aí, os dias vão passar, meses...anos... até este contato se tornar cada vez mais raro. Vamo-nos perder no tempo....  
Um dia os nossos filhos verão as nossas fotografias e perguntarão:  
- “Quem são aquelas pessoas?”  
Diremos...que eram nossos amigos e..... isso vai doer tanto!  
“Foram meus amigos, foi com eles que vivi tantos bons anos da minha vida!”  
A saudade vai apertar bem dentro do peito.  
Vai dar vontade de ligar, ouvir aquelas vozes novamente.....  
Quando o nosso grupo estiver incompleto...  
reunir-nos-emos para um último adeus de um amigo.  
E, entre lágrima abraçar-nos-emos.  
Então faremos promessas de nos encontrar mais vezes daquele dia em diante.  
Por fim, cada um vai para o seu lado para continuar a viver a sua vida, isolada do assado (uso informal em Portugal: situação complicada; confusão, dificuldade).  
E perder-nos-emos no tempo...  
Por isso, **fica aqui um pedido deste humilde amigo**: não deixes que a vida passe em branco, e que pequenas adversidades sejam a causa de grandes tempestades....Eu poderia suportar, embora não sem dor, que tivessem morrido todos os meus amores, mas enlouqueceria se morressem todos os meus amigos!”

**(Fernando Pessoa)**

## RESUMO

CARDOSO, Luís Fernando Cardoso. *A Constituição Local: direito e território quilombola na Comunidade de Bairro Alto, na Ilha de Marajó – Pará*. Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Ilka Boaventura Leite Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2008. Tese de Doutorado

Este trabalho é uma etnografia sobre o ordenamento jurídico da Comunidade de Bairro Alto, na Ilha do Marajó, no Estado do Pará. O ordenamento jurídico local define os sujeitos de direitos locais, os laços de pertencimento ao grupo e as relações com o território. Tal aspecto se constituiu juntamente com a formação da Comunidade, gerando princípios de uso e usufruto do território com base em consangüinidade e casamento, decorrendo disso a noção de herança que demarca o espaço de cada grupo familiar na área. O território está, portanto, ordenado a partir de práticas jurídicas surgidas no processo de ocupação da terra e num conjunto de relações sociais com os fazendeiros, com outras comunidades e com o Estado. A Comunidade hoje está empenhada em reaver parte de seu território que foi perdido em confrontos com fazendeiros; para isso, ela está acionando o Artigo 68 da Constituição Federal, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. A organização política local se baseia na idéia de que suas noções intrínsecas de direito foram violadas, e assim buscam dialogar com o Estado a possibilidade de corrigir situações de iniquidades que acompanham a história do grupo.

Palavras-chave: comunidade quilombola, direito ao território, ordenamento jurídico local e estatal e práticas jurídicas locais.

## ABSTRACT

CARDOSO, Luís Fernando Cardoso. *The Local Constitution: right and territory in the Bairro Alto community*, in Marajó Island, in the state of Pará. Advisor: Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Ilka Boaventura Leite, Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2008. Doctor dissertation

This work is an ethnography about the judicial order of Bairro Alto Community, in Marajó Island, in the state of Pará. The local judicial order defines the local rights of the subjects, the belonging connections with the group and the relations with the territory. Such characteristic has constituted itself simultaneously with the community formation, it generates usage principles and the usage of the territory taking into account familiarity and marriage, from this the concept of heritage which determines the space of every familiar group in that area. Then, the territory is ordered according to judicial practices created during the process of land occupation and in an ensemble of social relations with the landowners, other communities and the State. Nowadays, the community is engaged in recovering a part of its territory lost in fights against big landowners; for that purpose, it is activating the 68th article of Federal Constitution, from the Transitory Constitutional Dispositions Act. The local political organization is based on the idea that its inner notions of right have been violated; then it tries to dialogue with the State the chance to correct inequalities that are in the group's history.

Key words: maroon community, territory rights, local and state-based judicial order and local judicial practices.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
Percurso e Percalços em Minha Formação na Antropologia.....	19
A Invisibilidade da População Negra na Amazônia: algumas observações.....	23
Os Descendentes de Africanos na Ilha de Marajó .....	25
Estrutura da Tese .....	27
<b>I – ANTROPOLOGIA DO DIREITO E TERRITÓRIO</b>	
<b>QUILOMBOLA: PERCURSOS TEÓRICOS E CONCEITUAIS..29</b>	
1.1 - Antropologia do Direito e sensibilidade jurídica .....	39
1.2 – Direito local, diversidade e Estado Nacional.....	44
1.3 - O pluralismo jurídico e os quilombos .....	46
1.4 – Ordenamento jurídico local e o reconhecimento das comunidades quilombolas pelo Estado .....	50
1.5 – Os caminhos teóricos da pesquisa .....	52
1.5.1 – Campo social semi-autônomo: marcos metodológicos e conceituais .....	55
1.6 - O direito local e as comunidades quilombolas: uma revisão .....	60
<b>II - OS MUITOS “CAMINHOS” PARA A COMUNIDADE DE BAIRRO</b>	
<b>ALTO.....</b>	<b>74</b>
2.1 - Os caminhos visagentos .....	85
2.2 - A Chegada a campo.....	89
2.3 – Os sentidos da Comunidade .....	91
2.3.1 - Organização e representação política.....	95
2.4 - As unidades sociais e o todo .....	105
2.5 – Os cabeças locais .....	112
2.6 – Os barracos, metáforas de relações.....	118
2.6.1 – A relação dos “de fora” com os “de dentro” .....	121
<b>III - AS PRÁTICAS JURÍDICAS LOCAIS.....</b>	<b>123</b>
3.1 - O direito da “geração-testemunhal” .....	125
3.2 – Nem todos são da “geração-testemunhal” .....	144
3.3 – O suor que cai na terra define o direito .....	153
3.4 - Trocar para não acumular: reciprocidade e acesso à terra .....	173
3.5 – Não trocar: uma forma de sanção .....	179
<b>IV - DIREITOS ENTRELAÇADOS.....</b>	<b>192</b>
4.1 - Encontrando o outro direito .....	196
4.2 – Parceiro ruim: os fazendeiros e a Comunidade .....	208
4.3 – A aura documental.....	214
4.4 – Direito à herança dentro e fora .....	219
4.5 – O direito dos quilombolas em Marajó .....	222
4.6 - Diálogos Persistentes entre a Ordem Jurídica Local e a Estatal .....	227
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>237</b>
<b>Referências.....</b>	<b>241</b>

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1:	Representação das relações entre os campos jurídicos na sociedade	57
Figura 2:	Mapa do Brasil	77
Figura 3:	Localização da Ilha de Marajó em relação ao Estado do Pará	77
Figura 4:	Croqui da Comunidade de Bairro Alto	78
Figura 5:	As pessoas da Comunidade de Bairro Alto retornando do círio da Comunidade Quilombola do Caldeirão	84
Figura 6:	A Comunidade de Bairro Alto como representação política das várias unidades sociais	93
Figura 7:	Nas reuniões da associação é marcante a presença feminina	112
Figura 8:	Casal construindo a casa nova	113
Figura 9:	Casa recebendo novo telhado de palha para inverno	120
Figura 10:	Caçadores retornando depois de dois dias pelas matas das fazendas da região	159
Figura 11:	Herdeiro preparando a roça	165
Figura 12:	Circularidade da apropriação do território de uso comum para garantir um “primeiro proprietário”	166
Figura 13:	Uma das modalidades de produção de carvão na Comunidade	186
Figura 14:	Peregrinação com a santa em outras comunidades quilombolas antes do círio	188
Figura 15:	Procissão do círio de Nossa Senhora do Bom Remédio	189
Figura 16:	Diagrama inspirado em Griffiths para mostrar a relação entre várias ordens jurídicas	229

## INTRODUÇÃO

As comunidades remanescentes dos quilombos no Brasil passam por um momento-chave em suas organizações políticas, pretendendo reaver os territórios subtraídos por agentes expropriadores em vários momentos da história de cada grupo. Suas lutas com esse objetivo intensificam-se após a Constituição Federal de 1988<sup>1</sup>. É, então, nesse marco temporal que ocorre a divulgação, em âmbito nacional, das expectativas das comunidades negras rurais, organizadas em termos de comunidade remanescente de quilombo, de acordo com o Artigo 68, da Constituição Federal de 1988, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADTC, para recuperarem seus territórios, os quais se cercam de aspectos simbólicos, traduzidos nas configurações socioculturais de cada comunidade.

Antes da Constituição de 1988, havia um ocultamento das lutas das comunidades negras rurais, por seus pleitos estarem dissolvidos entre aqueles dos movimentos camponeses. As reivindicações dos grupos negros rurais

---

<sup>1</sup> O NUER publicou em 1997 "O Boletim Informativo Número I", no qual é possível acompanhar as discussões e lutas políticas na Constituinte pela regulamentação do Artigo 68 da Constituição Federal. Este trabalho é importante para que possamos entender o processo naquele momento e suas ressonâncias posteriores.

eram nulas; suas vozes suprimidas por aquelas pronunciadas com maior intensidade. Por falta de oportunidades, suas demandas não formavam um campo próprio. O campo de luta dos camponeses é outro. Ele tem suas próprias demandas, e é incapaz de conformar satisfatoriamente outras que fujam de seu eixo central de ação. Mas isso não dissolveu o desejo dos grupos negros em construir um campo de luta que expressasse seu pleito maior: a recuperação ou manutenção dos territórios nos quais construíram suas vidas por muitas gerações.

A década de 90 assinala as reivindicações das comunidades quilombolas com pauta própria, e consolidando-se no decorrer dos anos. Mas há, nesse percurso de amadurecimento das demandas sócio-territoriais, empresas de capital nacional e internacional, fazendeiros, agroindústrias e tantos outros agentes procurando negar a existência de tais sujeitos de direito, usando, dentre tantos meios, matérias televisivas, revistas de circulação nacional, livros e debates acadêmicos, com a finalidade de construir uma imagem dos grupos quilombolas como se fossem invenções dos movimentos negros, das ONG's e de intelectuais que influenciaram, a partir de ação e organização política, a aprovação do Artigo 68 do ADTC.

Os grupos econômicos e políticos, com forte influência junto ao Estado, afirmam que o quilombo jurídico-formal (LEITE, 2007) nasce somente em decorrência da Constituição. Tal axioma é pensado como fator que invalida os sujeitos de direito, por imaginarem merecer o território em que constroem suas vidas somente aqueles reconhecidos como vinculados diretamente aos ascendentes, os que se negaram a participar como escravos do processo de exploração da mão-de-obra no período colonial, através da formação de quilombos.. Essa premissa parte da idéia que “os quilombos só poderiam ter existido fora do domínio das grandes propriedades. Tais grupos advogam uma dicotomia absoluta entre fazenda e quilombo, porquanto consideram que este esteve sempre localizado em lugares remotos e de mata, distante da ‘civilização’ e, portanto, do mundo regido pelas grandes plantações” (ALMEIDA, 2005, p. 6). Desconsidera-se, assim, um processo de construção histórica e a luta de tais grupos por direitos sociais, mesmo que tenham se construído de

outras formas que não a imaginada por alguns agentes, que possuem o monopólio do poder econômico.

Por essa razão pensam que são poucos os grupos remanescentes de quilombos que realmente possuem direito, enquanto grupos étnicos e sociais diferenciados, para a titulação de seus territórios na condição garantida pela lei. Garantir direito às comunidades quilombolas, acreditam, é tirar grande quantidade de terra do mercado, cerca de 30 milhões de hectares, dando, portanto, chance a oportunistas e manipuladores da identidade a calcarem um direito que não possuem.

O discurso que percebe as comunidades quilombolas, como usando de uma identidade estratégica, leva a questionamentos freqüentes sobre a validade de suas reivindicações, porque a retomada dos territórios afetará diretamente as transações de compra e venda de terras, imprimindo nova configuração espacial ao meio rural. Mas o desejo de reaver o território pelas comunidades remanescentes de quilombos não é fruto somente do momento político presente, como se nada existisse antes, como se eles não estivessem por vários momentos estabelecendo uma luta silenciosa, em cada canto, para manter as áreas nas quais construíram suas vidas, de acordo com suas percepções de mundo. Aspecto manifestado por muitas pesquisas periciais antropológicas, bem como por pesquisas acadêmicas *stricto sensu* (OLIVEIRA, 2005; LEITE, 2004, HARTUNG, 2004, ANJOS; SANTOS et al., 2004).

As comunidades quilombolas se construíram nas bordas da ordem jurídica hegemônica (LEITE, 2007) e foram esquecidas, marginalizadas e excluídas pela sociedade e pelo Estado. Os próprios espaços pelos quais hoje elas lutam, no passado, indicavam sua situação de exclusão social: eram lugares afastados dos espaços urbanos, de difícil acesso e em que poucos se aventurariam a estabelecer moradia, como o fizeram, aí construindo seu território e suas práticas culturais. Diante da adversidade, esses grupos mantiveram uma religiosidade, que expressa sua visão de mundo, e formas de reciprocidade, que os solidifica enquanto grupo e nas relações com aqueles identificados como parceiros. Edificaram uma organização do território pela qual cada sujeito se vincula a partir de um antepassado, instituíram princípios complexos de transmissão de herança que preserva o território e diminui a

pressão demográfica sobre a área, e tantos outros aspectos que a imaginação social lhes permitiu construir. Tais comunidades ainda construíram um ordenamento jurídico local, com o objetivo de definir suas relações internas e externas, algo que a análise etnográfica e bibliográfica desta tese evidencia.

Portanto, não se pode atribuir o processo de organização política, presente nos movimentos quilombolas, alicerçada numa perspectiva local de violação dos ordenamentos jurídicos intrínsecos a cada grupo, como simples consequência dos dispositivos constitucionais. Muito menos se pode pensar que eles foram levados a reconhecer a violação de “seus direitos” somente a partir de 1988. Eles estavam conscientes de tais aspectos muito antes, já que isso diz respeito à sua história. Conseqüentemente, o sentimento de injustiça já povoava cada grupo, desde quando perderam as primeiras batalhas, nas quais objetivavam a preservação de seus territórios, além de se verem alijados de aspectos básicos à sua existência. Não possuíam, como muitos ainda não possuem, luz elétrica, escolas, assistência médica, nem documentos<sup>2</sup>, mostrando assim vinculação ao Estado brasileiro para além do fato de estarem em seu território<sup>3</sup>.

Há, portanto, uma situação complexa que acompanha a história de cada comunidade remanescente de quilombo no País. Elas nasceram nas bordas do Estado Nação, quando foram lançadas à própria sorte. Isso imprimiu em cada grupo a necessidade de um ordenamento jurídico intrínseco, a fim de ordenar suas relações sociais internas e externas.

Assim, a ordem jurídica marca cada grupo quilombola. Ela nasce no próprio momento no qual constituíram um território, quase sempre por ato insurgente, como ressalta Leite (2007) ao dizer que com os quilombolas surge uma humanidade insurgente, pois lhes foi negado o acesso à fonte de reprodução sociocultural, a terra, depois que saíram da condição de escravos e passaram a libertos.

---

<sup>2</sup> Peirano (2006), no texto “Sem Lenço e Documento: a cidadania do Brasil”, traça as representações que cercam os documentos no País.

<sup>3</sup> O Decreto n 6.040, de 07 de Fevereiro de 2007, ao propor uma Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT, além de afirmar uma política específica, também reconhece, desse modo, que muitas comunidades tradicionais estavam fora do raio de ação governamental.

Ser insurgente não implica unicamente em rebelar-se físico e intelectualmente contra a ordem estabelecida, mesmo que esta seja a forma comum de pensar. A própria existência de um sujeito social, diante de todas as adversidades e expectativas para que ele desapareça, é um ato insurgente. As comunidades quilombolas são insurgentes porque a sociedade lhes apresentou como alternativa, por parte significativa da história do país, a negação de sua história, identidade, práticas culturais e religiosas, para que assim se dissolvessem enquanto “minorias dentro da noção de povo” (ALMEIDA, 2005, p. 15); podendo, portanto, reivindicar direitos sociais e territoriais exclusivamente como cidadãos brasileiros, negando-lhes o passado que as constituíram e o reconhecimento de seus direitos étnicos.

Mas a condição insurgente das comunidades quilombolas fez com que eles resguardassem formas socioculturais e históricas que alguns queriam que negassem. Tais aspectos se deram num conjunto de relações sociais que engendraram identidades sociais, territoriais e noções de ancestralidade, que solidificaram a organização social dos grupos. Isso porque, mesmo que desejassem esquecer a condição de descendentes de escravos, foi impossível. Afinal, eram e são lembrados dessa condição a todo momento em que se confrontam com outros grupos sociais, os quais insistem em ressaltar suas qualidades epidérmicas, os espaços sociais e geográficos nos quais se encontram, e ainda ressaltam seu passado, com forte influência no presente.

Considerando serem insurgentes os remanescentes de quilombos, pela situação na qual apareceram na história brasileira, as ordens jurídicas por eles constituídas também o são. São insurgentes por nascerem de um ato contestatório da ordem jurídica formal, que em nada os favoreceu. Todavia, isso não implica que construíssem suas ordens jurídicas como exclusivas, próprias e autônomas, sem considerar as relações com outros agentes sociais. A matriz para a construção de tal ordem jurídica está no universo de suas relações sociais, inclusive com aqueles a quem confronta. Portanto, esta é uma etnografia sobre um grupo quilombola na Ilha do Marajó, um grupo insurgente no qual investigo seu ordenamento jurídico para manutenção e organização do território, além das vinculações que o grupo atualmente estabelece entre sua

ordem jurídica intrínseca e a ordem jurídica estatal, para alcançar o que definem como “nosso direito”.

### **Percurso e Percalços em Minha Formação na Antropologia.**

Meu contato inicial com uma, que se definia como comunidade remanescente de quilombos, ocorreu no município de Óbidos, em 1999, quando realizei pesquisa de campo junto a um grupo de pescadores artesanais, na localidade denominada de Silêncio do Matá, no Baixo Amazonas, numa pesquisa junto ao Grupo de Pesquisa RENAS (Recurso Naturais e Antropologia das Populações Haliêutiucas da Amazônia), do Museu Paraense Emilio Goeldi.

Em 2001, retornei a Silêncio do Matá para obter mais informações, com a finalidade de concluir a dissertação de Mestrado em Sociologia pela UFPA (CARDOSO, 2002). Na segunda estada na localidade, participei de reuniões em torno da organização política da ACORNECAB – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos da Cabeceiras-, composta pelas comunidades Castanhanduba, Apui, Cuecé, Silêncio, Mata e São José, que estão ligadas à ARQMOB<sup>4</sup> - Associação dos Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos -, sempre com um representante nas reuniões. Os grupos componentes da ACORNECAB se localizam no Igarapé Grande, pequeno braço do Rio Amazonas, a aproximadamente 55 quilômetros da sede do Município de Óbidos.

Neste período mantive um diálogo permanente com o presidente<sup>5</sup> da ACORNECAB. De início, as conversas sobre a associação dos remanescentes de quilombos não me pareciam relevantes – afinal, pensava investigar outro assunto que não possuía relação com as discussões sobre comunidades quilombolas. Depois, porém, passei a lhe atribuir maior importância, porque os

---

<sup>4</sup> A ARQMOB agrega treze comunidades: além das que compõem a ACORNECAB, ainda há Maritubinha, Nossa Senha das Graças, Patauí do Marizal, Peruana, Igarapé dos Lopes, Arapucu e Mondogo, que estavam em processo de organização política, buscando serem reconhecidas como remanescentes de quilombos.

<sup>5</sup> Ricardo Mota, até 2005, continuava como coordenador da associação. O que primeiro me levou a tê-lo como informante foi a possibilidade de dialogar com ele sobre sua experiência nas atividades ligadas à pesca, à agricultura e à criação de animais e ainda ter filhos em várias faixas etárias, aspectos de extrema importância para o estudo que realizava naquele momento.

próprios sujeitos conferiam significância ao tema, principalmente os que estavam diretamente envolvidos com o processo de reconhecimento dos grupos, junto ao Governo do Estado do Pará. Portanto, posso afirmar que quase fui conduzido a me interessar pelos assuntos ligados à associação, tal como Evans-Pritchard (1978, p. 300) em sua pesquisa sobre a bruxaria entre os Azandes, quando afirmou que: “Eu não tinha nenhum interesse por bruxaria quando fui à terra Azande, mas os Azandes tinham; de forma que me deixei guiar por eles”.

As conversas com as pessoas ligadas à associação giravam em torno das lutas pela titulação de seu território. Havia, nesse momento, por parte do presidente da associação, a nítida consciência de que a luta que ele enfrentava pelo reconhecimento do território não era só dele, mas de muitos outros grupos pelo Brasil, que, como ele, também reivindicavam determinados direitos e, em particular, o direito ao território de habitação, o direito ao trabalho e, enfim, o direito de construção de suas vidas. Esse é um aspecto recorrente no processo político desencadeado pelo Artigo 68.

A organização política de comunidades tradicionais se dá em muitos lugares do país a partir das décadas de 70 e 80, em especial na Amazônia, quando elas formaram uma unidade de mobilização consistente, da qual uma de suas variantes é a luta pela propriedade fundiária (ACEVEDO MARIN, 1995). Buscando “garantir o efetivo controle de domínios representados como território fundamental à sua identidade e, inclusive, para algumas delas, à sua afirmação étnica” (ALMEIDA, 1989).

Vivenciar esse conjunto significativo de situações em Silêncio do Matá, a sua organização política e as suas lutas cotidianas, em reuniões com representantes de instituições do governo, por um direito ao território que entendiam com irrevogável, foi marcante em certo momento de minha formação. Essa experiência inicial se refletiu num conjunto de opções profissionais; uma delas, buscar um curso de pós-graduação que viabilizasse a formação ligada às discussões que dizem respeito às comunidades negras rurais. Daí a escolha pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, que se apresentou como principal

opção, em virtude do grupo de pesquisadores, ligados ao Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – NUER, possuem uma sólida inserção nas discussões a respeito dos territórios negros.

Com efeito, minha trajetória acadêmica está marcada por uma área de pesquisa relacionada às comunidades rurais da Amazônia, que somente após a década de 90 evidenciam seu passado ligado à escravidão junto ao Estado, para garantir seus territórios, os quais são fundamentais para todo um conjunto de relações socioculturais.

Portanto, este trabalho reflete minha experiência, como pesquisador na Amazônia, em debates com o grupo de pesquisadores do NUER - núcleo do qual faço parte -, sobretudo com a Professora Ilka B. Leite, sobre a situação das comunidades de quilombos e dos conceitos que direcionam as análises sobre o tema; com a professora Rosa Acevedo - com quem mantenho diálogos sobre a situação das comunidades negras rurais do Pará. Além da participação no Projeto Quilombos no Sul do Brasil (Convênio UFSC/INCRA-SC), que resultou, entre outros, na publicação do BOLETIM INFORMATIVO DO NUER: Territórios Quilombolas: Reconhecimento e titulação das Terras. V. II, N 2, 2005 (org). Ilka Boaventura Leite, Luís Fernando Cardoso e Cardoso e Raquel Mombelli, que consolidou a opção por estudar a construção do direito ao território das comunidades remanescentes de quilombos.

Desse modo, esta tese procurou investigar a noção de direito ao território e as práticas que envolvem essa noção, na Comunidade de Bairro Alto, na Ilha do Marajó, que hoje se auto-identifica como quilombola. A compreensão de que o Estado deveria reconhecer o direito da comunidade aos territórios que ela habita, cultiva suas roças, realiza suas atividades de pesca e festeja os santos de devoção, foi percebida como possível quando os moradores da Comunidade de Mangueira, também em Salvaterra, na qual existem parentes das pessoas de Bairro Alto, começaram a se organizar para reivindicar sua inclusão no Artigo 68 da CF. Isso motivado, em parte, por intelectuais da Universidade Federal do Pará / UFPA e do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará / CEDENPA.

Parte-se, portanto, do entendimento de que a formulação da ordem jurídica da Comunidade de Bairro Alto não se refere apenas ao acesso a uma área geográfica, mas, acima de tudo, à construção de um universo significativo que passa pela ordenação simbólica do espaço, das relações sociais dos sujeitos entre si, e destes com outros de fora do grupo, representados por fazendeiros e por aqueles que buscam expropriar seu território, já subtraído por inúmeras vezes no passado.

Para isso são descritas as práticas jurídicas que incidem sobre a organização social do território, as formas nas quais os sujeitos se percebem como possuidores de direitos locais e os sentidos dessas construções para a organização jurídico-política do grupo. Evidencia-se ainda que a ordem jurídica local é uma forma de manutenção do território, a fim de proporcionar a sua reprodução sociocultural. Isso se constrói pelos inúmeros enfrentamentos para a manutenção de suas áreas, crenças e modo de vida. Mas também se considera que a formulação de tais aspectos é comum a muitos grupos sociais e compõe suas dinâmicas socioculturais.

A pesquisa tem como pano de fundo a compreensão contrária à idéia de que a ordem jurídica estatal tenha criado ou impulsionado a organização de uma ordem jurídica intrínseca às comunidades quilombolas. Tudo indica que a ordem jurídica interna a estes grupos sempre existiu; por conseqüência, eles se mantiveram, mesmo diante das adversidades e enfrentamentos com sujeitos expropriadores, e, hoje, é a partir do ordenamento jurídico interno que buscam a titulação de seus territórios.

O conjunto de questões relacionadas à existência de uma ordem jurídica quilombola não se construiu no momento presente. Por essa razão, delinerei pontos sobre os estudos relacionados aos negros escravos na Amazônia, fazendo um esboço histórico da presença negra na região e na Ilha de Marajó. Tal opção se justifica por situar o leitor em alguns processos que envolvem a formação das comunidades quilombolas. Esclareço que é uma aproximação breve, já que uma discussão densa sobre esse tema é, em si, uma tese. Depois apontarei o conteúdo de cada capítulo da tese.

## **A Invisibilidade da População Negra na Amazônia: algumas observações**

É ainda reduzido o número de pesquisas que buscam revelar o universo de relações nas quais os africanos se situaram na Amazônia no período colonial, mesmo que tenhamos hoje antropólogos, sociólogos e historiadores comprometidos em desvelar o mundo social no qual eles se depararam ao chegar e as conseqüências políticas, sociais e econômicas desse fato para região. Tomando os trabalhos que se tornaram clássicos na região a respeito do tema, construídos na segunda metade do século passado, como os Manuel Nunes Pereira, Vicente Salles, Anaíza Vergolino-Henry, Arthur Napoleão Figueiredo. E, mais recentemente, Rosa Acevedo Marin, Eurípedes Funes, Flávio Gomes e José Maia Bezerra Neto e Patrícia Melo Sampaio e Rafael Chamboueyron, ainda pouco se tem sobre o assunto. Isso nos imprime a nítida certeza de que muito ainda falta ser feito para que tenhamos um panorama seguro sobre os reais efeitos da inclusão dos africanos na vida amazônica.

A suposta convicção de que pequenos contingentes de africanos foram destinados para a região amazônica, no período colonial, atribuía a esse tema pouca importância para pesquisas acadêmicas, como se estabelecesse uma relação direta entre contingente populacional de africanos e relevância científica das questões a serem investigadas. Bourdieu (2000, p. 35) mostra que “a ciência social está sempre exposta a receber do mundo social que ela estuda *problemas* que levanta a respeito dele: cada sociedade, em cada momento, elabora um corpo de *problemas sociais* tidos como legítimos dignos de serem discutidos, publicados, por vezes oficializados e, de certo modo, *garantidos pelo Estado*”. Pode-se, assim, pensar que as questões de pesquisas, relacionadas aos africanos trazidos para a Amazônia, estão colocadas na perspectiva que os historiadores buscam, no campo científico, temas legítimos de estudos; porém, tudo indica que o tráfico negreiro para regiões periféricas do sistema colonial brasileiro, onde o número de escravos foi reduzido, não merece a atenção devida.

De modo idêntico, a falta de estudos sobre população africana na Amazônia, onde predomina uma “conspiração do silêncio”, é também evidenciada por Leite, em Santa Catarina. Ao que tudo indica, pela mesma base de pensamento. Leite (1991, p. 13) mostra que:

Desde os primeiros tempos da colonização portuguesa, o litoral de Santa Catarina caracterizou-se pela média, pequena propriedade e pela policultura. Este aspecto foi suficiente para limitar o interesse pelo sistema escravista aqui implantado. As explicações sobre o sistema e a formação do Estado invariavelmente partiram das comparações com a economia de ‘plantation’, com os ciclos econômicos voltados para exportação. Contaminados pela ótica colonialista, também viajantes e os estudiosos, salvo raras exceções, só tiveram olhos para a condição colonial, para o papel do país como estabelecedor de mercado externo e isto impediu de entender o que se passava em outras frentes. Os estudos sobre a formação histórica e a composição étnica da população de Santa Catarina têm produzido este quadro, de maneira consensual, tanto na formação destas premissas quanto no consentimento, pelo silêncio.

Portanto, evidencia-se em mais de um local do País a ausência de estudos sobre a presença africana, isso associado, supostamente, à inexpressividade numérica deste contingente de escravos. Da idéia de inexpressividade decorrem, porém, muitas outras questões construídas sobre essa imagem, tal como a maior proximidade entre escravos e senhores, tornando a vida do cativo menos penosa, mais branda.

Sampaio (2007, p. 03), comentando o ponto de vista dos historiadores com relação à região, seguindo os passos analíticos de Luís Balkar Pinheiro<sup>6</sup>, aponta para as limitações das abordagens historiográficas que percebem como pouco relevantes as pesquisas sobre os negros na Amazônia. Essa compreensão leva a autora a afirmar que um dos principais desdobramentos dessa miopia analítica é o fato de que “o ocultamento da presença negra na Amazônia continua efetivo, mantendo incólume uma das mais graves distorções na escrita da história da região.” (PINHEIRO APUD SAMPAIO, 2007, p. 03)

---

<sup>6</sup> Lamentavelmente, não consegui ter acesso ao trabalho citado por Sampaio: Pinheiro, Luís Balkar S. P. “De mocambeiro a cabano: Notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX.” *Terra das Águas* – Núcleo de Estudos Amazônicos – UnB, Brasília: Paralelo 15, 1999, p. 149.

Hoje, porém, tal aspecto começa a se inverter, e alguns historiadores estão buscando compreender o universo de relações sociais formadas com a vinda dos africanos para a Amazônia. Sampaio (2007, p. 03) observa, por exemplo, a importância dos estudos sobre os negros ao enfatizar que:

A presença crescente de africanos no Pará colocou em movimento questões mais amplas que não podem ter suas dimensões avaliadas apenas em função do número de escravos disponíveis, porque o que está em jogo é a própria montagem e reiteração de uma sociedade hierarquizada, com escravos, cuja lógica de reprodução não se limita ao número de almas disponíveis nos plantéis, mas antes se traduz na reiteração de relações de subordinação e poder que dão vida ao próprio sistema. Isso, sem dúvida, é uma realidade importante que deve ser adequadamente considerada.

Apesar da enfática manifestação de estudiosos em considerar a ausência da população africana no Pará, podemos encontrar pontos, em autores já citados, que nos permitem ver a situação dos negros na Ilha do Marajó. Esses materiais nos fornecem referências esparsas, imprimindo a necessidade de quase montar um “quebra-cabeças” para construir uma imagem da situação; ainda assim embaçada, míope da forma como viviam os negros na Ilha. Mas, de todo modo, esses dados iluminam a compreensão da formação, em vários momentos históricos, de algumas comunidades quilombolas: como se organizaram, suas relações sociais e as estratégias de reprodução sociocultural dos negros, numa época em que nada lhes era favorável.

### **Os Descendentes de Africanos na Ilha de Marajó**

Os africanos trazidos para a Amazônia na condição de escravos foram direcionados às fazendas da Ilha de Marajó, com o objetivo de serem “braços fortes” no trabalho com o gado, agricultura e pesca: as atividades necessárias à manutenção dos senhores locais.

Os descendentes dos escravos atualmente estão em toda a Ilha. Quando se visita as fazendas, é possível vê-los nas atividades que envolvem a manutenção daquele espaço; nos rios da região, encontramos-os pescando; e, em qualquer comunidade local, estão envolvidos com a agricultura.

Hoje, na ilha toda, são 15 às comunidades que se autodefinem como remanescentes de quilombos, buscando assim a retomada de seus territórios expropriados por fazendeiros, no município de Salvaterra. Marin (2005), ao realizar um levantamento em 11 entre as 15 comunidades, mostra que nelas vivem 1.916 pessoas, ou seja, número igual a 35% da população rural do município. Ela usou como referência o Censo Demográfico do IBGE de 2002.

A exigência que os descendentes fazem de seus territórios, não está relacionada somente às injustiças históricas que seu povo sofreu. Essas injustiças são fatos presentes na mente de cada um dos grupos que, hoje, se organiza politicamente pela retomada dos espaços nos quais seus antepassados construíram o que reconhecem como seu território.

As comunidades remanescentes de quilombos na Ilha de Marajó formaram-se pela fuga de escravos das fazendas. Mas esta não foi a única forma. Existem outras possibilidades para a formação desses grupos, todavia, faltam pesquisas documentais registrando tal universo de relações sociais. O tempo transcorrido apagou da memória de muitos sujeitos tais situações, em parte, como forma de diminuir a dor, que dilacera e marca a lembrança da forma como viviam seus antepassados escravos. Mas houve uma reconfiguração dos estigmas que ligam muitos agentes à escravidão. O que omitiam por vergonha, e por medo da avaliação de outros sobre o seu presente, com base no passado escravo, atualmente é a própria substância sobre a qual se autodefinem, e isso os autoriza a se afirmarem enquanto remanescentes de quilombos.

Atualmente os grupos quilombolas buscam legitimar a identidade ligada aos seus antepassados; aqueles que construíram não somente um espaço simbólico, no qual muitos vivem, mas deram origem a uma ordem jurídica que legalizava as relações internas e externas de cada grupo: uma ordem jurídica insurgente para garantir a reprodução sociocultural.

É sobre o conjunto de práticas jurídicas locais que trata esta etnografia, realizada na Comunidade de Bairro Alto, na Ilha de Marajó. Neste local, tem-se uma mobilização política forte para a regulamentação do território e para reaver

áreas perdidas em momentos de conflitos, que envolveram a relação da comunidade com os fazendeiros lindeiros.

A pesquisa que desenvolvo, vincula-se a uma forma de perceber o direito como inerente às relações sociais, tomando como *locus* etnográfico os moradores da Comunidade Quilombola de Bairro Alto da Ilha de Marajó. Investigar tal realidade pretende alargar o conhecimento sobre como os grupos quilombolas constroem suas práticas jurídicas com a finalidade de manterem seus territórios diante do assédio dos fazendeiros e outros agentes expropriadores. Com isso, buscamos contribuir para ampliação do conhecimento sobre o mundo que nos cerca e fazer disso a consecução de relações sociais mais justas no País.

## **Estrutura da Tese**

Este trabalho parte da perspectiva de que a ordem jurídica de um grupo social é culturalmente e historicamente construída, pautada na forma como o grupo concebe suas relações sociais. Então, no primeiro capítulo é realizada uma revisão teórica com objetivo de mapear conceitos, autores, análises e perspectivas com as quais possamos construir o percurso da Antropologia do Direito e análises dos grupos quilombolas no Brasil. Minha reflexão, portanto, parte de uma referência teórica advinda da Antropologia do Direito para chegar à compreensão da ordem jurídica da Comunidade de Bairro Alto. A análise se baseia em pesquisa de campo na comunidade, por um período de oito meses, durante os quais fiz pesquisa participante, entrevistas estruturadas e não estruturadas e registro fotográfico.

O segundo capítulo é uma apresentação da comunidade de Bairro Alto. As questões ligadas ao universo social local, seus problemas, as divisões internas e os imaginários. Este capítulo é uma apresentação das questões que serão resgatadas na parte seguinte, conectando tais aspectos com a ordem jurídica local no terceiro capítulo.

No terceiro capítulo, então, descrevo as práticas jurídicas locais de acesso ao território. A análise busca definir quem são os que possuem ou não

possuem direito ao território, e as implicações disso. E, ainda, como se define a área de um grupo familiar em terras de uso comum. A análise desse ponto tem como objetivo mostrar as práticas jurídicas locais e suas implicações. Apesar de mobilizar vários autores para analisar situações etnográficas específicas, há como pano de fundo uma forte influência do pensamento de Marcel Mauss. As idéias de Mauss estão colocadas nas formas de sanção do grupo e como se nega a construção de propriedades individuais no território da comunidade.

No quarto capítulo, descreve-se a inter-relação de ordens jurídicas distintas, inspirado nas análises de Boaventura de Sousa Santos e Sally Falk Moore. Este ponto de vista direciona o trabalho para a compreensão da impossibilidade de se pensar qualquer ordem jurídica como construída em si. O foco do capítulo está colocado na relação entre a ordem jurídica da Comunidade de Bairro Alto com a do Estado, mas não se pode deixar de considerar que os fazendeiros locais, poder hegemônico, mesmo que acusem usar as leis estatais para marcar suas relações com os grupos quilombolas, acabam por criar uma nova ordem na interface entre os vários sujeitos sociais locais.

**I – ANTROPOLOGIA DO DIREITO E TERRITÓRIO**  
**QUILOMBOLA: PERCURSOS TEÓRICOS E CONCEITUAIS**

A Antropologia do Direito assenta-se em três princípios fundamentais, que podem ser considerados comuns a várias sociedades. O primeiro seria que em toda sociedade existe um corpo de categorias culturais, de regras ou de códigos que definem os direitos e deveres legais entre os seres humanos. O segundo afirma que em toda a sociedade há disputas e conflitos que surgem quando essas regras são rompidas. E, por fim, que em toda a sociedade existem meios institucionalizados, através dos quais tais conflitos são resolvidos, e as regras jurídicas são reafirmadas e/ou redefinidas (DAVIS, 1973).

A Antropologia do Direito, portanto, procura compreender como os grupos sociais constroem seu mundo, suas práticas jurídicas<sup>7</sup>, a partir da visão dos próprios sujeitos que constroem a cultura. Este projeto foi iniciado a partir da formulação da Antropologia enquanto ciência, no bojo de uma nova

---

<sup>7</sup> Usaremos este conceito na acepção de Foucault (2005, p. 11), quando ele o define como “a maneira pela qual, entre os homens, se arbitram os danos e as responsabilidades, o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros que haviam cometido, a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras. Todas essas regras ou, se quiserem, todas essas práticas regulares, é claro, mas também modificadas sem cessar através da história — me parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas”. Este conceito foi usado por Shirashi Neto (2004) para analisar a situação das comunidades quilombolas e a quebradeira de coco babaçu. Neste trabalho, o conceito expressa a forma como grupos sociais organizam suas práticas jurídicas, com relação ao território, e a forma com se apropriam dele.

*epistémê* no século XVIII (FOUCAULT, 1999, p. 475-536). Desde o surgimento da Antropologia, portanto, faz-se um esforço considerável para entender os processos jurídicos locais nas mais diversas sociedades.

Kuper (1997), ao traçar o desenvolvimento histórico da Antropologia, mostra que o surgimento desta ciência está vinculado aos estudos do Direito em diversas sociedades. Ele ressalta que muitas questões iniciais no surgimento da Antropologia estavam ligadas aos estudos da ordem legal. Autores-chave, como Bachofen, Kohler, Maine, McLennan and Morgan, assim se ligam aos estudos da Antropologia Jurídica, tendo por base a formação desses pesquisadores na Ciência Jurídica. Tais cientistas sociais se preocuparam em traçar o caminho de desenvolvimento das sociedades não ocidentais a partir de suas normas jurídicas, buscando a compreensão do desenvolvimento do casamento, da família, da propriedade privada e do Estado, enunciando, deste modo, uma tradição de estudos onde se encontram os fundamentos da organização social de várias sociedades.

Moore (2001), seguindo a mesma perspectiva de Kuper (1997), analisa a produção da Antropologia do Direito num período de 50 anos. Seus comentários sobre as principais obras, autores e debates incidem sobre a produção antropológica entre os anos de 1949 e 1999. Isso permite que ela caracterize os autores de acordo com a perspectiva analítica de cada um deles, e ainda construa um quadro analítico, no qual se tem: *law as culture*, onde os principais representantes são Emile Durkheim, Max Weber, Jurgen Harbemas, Clifford Geertz, Norbert Rouland e E. Hoebel; *law as domination*, em que a figura exponencial é Pierre Bourdieu; *law as problem-solver*, no qual os principais autores são Max Gluckman e E. Colson.

Os autores examinados por Moore, e que ela reuniu em categorias, destacam-se como chave para um conjunto analítico extenso, e torna-se difícil acompanhar a circulação das idéias de cada conjunto no mar da produção antropológica corrente. Atualmente, o entrelaçamento entre as três perspectivas de estudos - *law as culture*, *law as domination* e *law as problem-solver* - marca o campo recente da investigação na Antropologia do Direito em nível mundial.

Na análise de Moore, percebe-se a consolidação de um campo de investigação na Antropologia, *the law customary*, e como ele se constrói pelos estudos dos sistemas jurídicos locais de várias sociedades. Este campo ainda possui um conjunto de problemáticas sobre as quais os antropólogos debruçam-se para compreender os aspectos ligados às diferenças socioculturais e simbólicas de cada sistema sociocultural.

Logo, a compreensão da sociedade, a partir da constituição de regras e ou dos códigos que definem os deveres e o direito local entre os vários sujeitos, remonta grande parte da história da Antropologia. Desde o surgimento da disciplina, a discussão sobre as leis em sociedades supostamente primitivas compõe o cenário do debate antropológico. Se tomarmos o livro *Ancien Law*, de Sir H. Summer-Maine, publicado na segunda metade do século XIX, como iniciador da Antropologia do Direito, como concebe Rouland (2003, p. 69-74), percebemos um longo percurso até o presente, no qual se busca compreender os elementos ligados à lei nas sociedades ocidentais e não-ocidentais.

Sir H. Summer-Maine foi um dos iniciadores de um debate no qual se procura traçar o desenvolvimento das leis nas sociedades primitivas. Sua discussão não se resumia somente a demonstrar os fundamentos da lei<sup>8</sup> na Índia, local que ajuda a codificar o sistema jurídico, mas também se contrapõe à perspectiva analítica de Rousseau sobre o surgimento do Estado (KUPER, 1997, p. 19-41).

Quase um século<sup>9</sup> depois de Sir H. Summer-Maine, Marcel Mauss ([1925] 2004) foi um dos autores que trouxe muitas contribuições ao campo de discussão sobre a Antropologia do Direito. Uma delas foi a importância atribuída ao estudo dos princípios jurídicos como ordenadores da vida social.

---

<sup>8</sup> Segato (2004) deixa entender as controvérsias que cercam a compreensão do que seja a lei, mas, segundo ela, o conceito está marcado pelo entendimento de que tal definição é fruto de lutas internas, onde grupos dominantes determinam sua validade. Esta autora, portanto, enfatiza que os “costumes nativos não podem ser considerados equivalentes à lei, que se generaliza e se transforma como consequência das lutas entre grupos de interesse”. Por outro lado, se tomarmos outros autores, onde a matriz de pensamento é a *law and culture*, como Geertz, por exemplo, a definição de lei é compatível com o universo de pequenos grupos sociais.

<sup>9</sup> Há uma longa discussão sobre o Direito, que é iniciada na Grécia Antiga e ainda permanece, mas não é objeto de proposta de estudo desta pesquisa.

Esta atenção deu origem a um dos seus maiores projetos: um programa de estudos sobre o Direito em sociedades arcaicas, expresso em uma de suas obras mais conhecidas, o “Ensaio sobre a dádiva”. Na introdução desse trabalho, ele define claramente suas intenções: “este é o fragmento de um estudo mais vasto. Há anos nossa atenção dirige-se ao mesmo tempo para o regime de direito contratual e para o sistema de prestações econômicas entre as diversas seções ou subgrupos de que se compõem as sociedades ditas primitivas”. E continua: “existe aí um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas” (MAUSS, 2004, p. 188).

O Direito, para Mauss, está assentado sobre um conjunto amplo de relações que interseccionam vários níveis da vida cotidiana. Tais aspectos se relacionam com o conceito de fato social total, ao qual ele confere uma importância significativa e define como exprimindo, de uma só vez, a interligação entre variadas instituições sociais (MAUSS, 2004). O fato social leva a considerar aspectos estratégicos, a partir dos quais a análise descortina mecanismos que revelam a sociedade como uma ‘totalidade coerente’ em atividade, elemento que possibilita pensar realidades etnográficas específicas, nas quais se pretende captar o movimento da vida social<sup>10</sup>.

Vê-se<sup>11</sup> assim Mauss incluir o Direito no rol de problemáticas caras à análise antropológica. Compreender a noção própria de direito de grupo social<sup>12</sup> implica entender a constituição das normas sociais, seu funcionamento,

---

<sup>10</sup>Mauss é o principal sistematizador da teoria da dádiva, que atualmente ganha força em vários espaços acadêmicos nacionais e internacionais, sendo assim resgatada como modelo interpretativo de grande atualidade para se pensar os fundamentos da solidariedade e da aliança nas sociedades contemporâneas. Tal teoria tem servido de referencial aos criadores do Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais (Martins 2005). No Brasil, há dois livros com os fundamentos teóricos e metodológicos do Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais, dos autores-chave dessa corrente. São eles Alan Caillé e Jacques T. Godbout.

<sup>11</sup> Oliveira (2004, p. 04) argumenta que as trocas ou as obrigações de dar, receber e retribuir, examinadas por Mauss, simbolizam a afirmação dos direitos das partes no *potlach*. Além disso, existe o reconhecimento mútuo da dignidade, méritos ou valor das partes para participar dessa relação social.

<sup>12</sup> Grupo social, neste trabalho, é percebido nos termos de Outhwaite e Bottomore (1996, p. 344), que o definem como um “agregado humano no qual existem relações específicas entre os indivíduos que o compreendem e cada indivíduo tem consciência do próprio grupo e de seus símbolos. (...) Portanto, um grupo social tem pelo menos uma estrutura e organização

seus aspectos simbólicos<sup>13</sup> e como os sujeitos tecem a teia de significados, na qual eles mesmos estão presos (GEERTZ, 1989). Pode-se, desse modo, perceber as construções sociais locais e as dinâmicas de seu ordenamento. Essa perspectiva é tão necessária quanto a atenção dispensada às implicações da troca nas sociedades modernas e aquelas que são identificadas por ele como “arcaicas”. Este é um capítulo importante na história da Antropologia, e de onde muitas implicações teóricas foram extraídas por autores que se detiveram a estudar o tema, como Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Louis Dumont, Alain Caillé, Jacques Godbout, Maurice Godelier, entre outros.

O direito local, formas intrínsecas de compreender e organizar as práticas jurídicas, as noções de direito e justiça em cada grupo social, constitui-se um campo fértil de análise para que possamos compreender os princípios de gerenciamento de conflitos, ordenamento das relações sociais e seus aspectos simbólicos. É, pois, no momento em que um sujeito social ou um conjunto deles reivindicam o seu direito, que se evidencia como definem e redefinem o ordenamento jurídico local, as relações em termos de bens e herança, de dívidas e sanções sociais internas e externas.

A percepção da importância da noção de direito dos grupos sociais mobiliza vários autores na Antropologia. Tanto Malinowski ([1926]2004) quanto Mauss, na mesma época<sup>14</sup>, manifestam sua preocupação com o direito na

---

rudimentar (incluindo regras e rituais) e uma base psicológica na consciência de seus membros”.

<sup>13</sup> Geertz (1980, p 170), em *Negara*, define “símbolos como tudo que denota, descreve, representa, exemplifica, rotula, indica, evoca, retrata; tudo que de uma maneira ou de outra significa. E tudo o que, de uma maneira ou de outra, é intersubjetivo, donde público, donde acessível a uma interpretação em *plein air*. Argumentos meloplasmadas, mapas e retratos não são idealidades para serem plasmadas, mas sim textos para serem; como o são os rituais, palácios, tecnologias e formações sociais”.

<sup>14</sup> Na época da publicação do livro do *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*, o Ensaio sobre a Dádiva já havia sido publicado, porém Malinowski não o conhecia. Quanto teve contato com o Ensaio, o livro estava na gráfica e foi possível então incluir apenas uma nota no capítulo VII, onde diz: “compara-se também a apropriada crítica à minha expressão “dom puro” e tudo que ela implica – de Marcel Mauss, em *L’anneé sociologique, nouvelle sérir*, v. I, P171s. Eu havia escrito o parágrafo antes de ver as observações de Mauus, que, em geral, concordavam com as minhas. É agradável para um antropólogo, que trabalha em campo, saber que suas observações estão suficientemente bem apresentadas, de modo que permitam a outros questionarem suas conclusões a partir do próprio material. Para mim, é ainda agradável descobrir que minha opinião mais experiente levou-me de modo independente aos mesmos resultados alcançados por meu distinto amigo Marcel Mauss”.

sociedade trobriandesa. No livro *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*; Malinowski enfatiza a importância da lei e do direito entre os trobriandeses, evidenciando que estes constituem um dos muitos aspectos da vida social, “sobressaindo ao rosto porque são consideradas obrigações de uma pessoa e justo direito de outra. São acionadas [...] por um mecanismo social definido de força compulsória, baseada, como sabemos, na dependência mútua e realizada no arranjo equivalente de serviços recíprocos e na combinação desse direito em correntes de relacionamentos múltiplos”. (2003, p. 47). Ele afirma ainda que:

O fato é que nenhuma sociedade pode funcionar efetivamente se as leis não forem obedecidas de modo ‘voluntário e espontâneo’. A ameaça de coerção e o medo da punição não afetam o homem comum, seja ele selvagem ou civilizado, enquanto, por outro lado, são indispensáveis em qualquer sociedade em relação a certos elementos turbulentos ou criminosos. Além disso, há um certo número de leis, tabus e obrigações em toda cultura humana que muito pesa sobre todos os cidadãos, exigindo grande auto-sacrifício, que é obedecido por razões morais, sentimentais ou reais, embora sem qualquer ‘espontaneidade’ (p. 17-8).

Muitas críticas foram formuladas com relação ao posicionamento funcionalista de Malinowski. Muitas delas já se tornaram lugar-comum. Mas sobre sua análise do direito na sociedade trobriandesa, a sua contribuição pode ser sintetizada pelo fato de sua “visão ser demasiado política do direito, por vê-la [a sociedade] como um conjunto pragmaticamente organizado de artifícios para promover certos interesses e gerenciar conflitos de poder” (GEERTZ, 1997, p. 323). Contudo, impera no trabalho de Malinowski a preocupação em mostrar o ordenamento da vida nativa e, ainda, como um grupo social diferente do europeu possui um conjunto de conceitos sobre direito marcam suas relações (MERRY, 1988). Este ordenamento afasta a percepção de que em grupos não europeus imperava o que Cuche (2002) chama de “superstição do primitivo” ou “mito primitivo”, em que se pensava não repousar qualquer ordem. Mesmo com as contribuições de Malinowski para desmistificação de aspecto da vida de povos não europeus, ainda se pode incluí-lo entre aqueles que acreditavam que certos grupos estavam mergulhados na pureza cultural original.

A idéia de que certas sociedades consideradas primitivas não teriam leis ou ordenamento jurídico compondo a organização social também é demonstrada por Radcliffe-Brown ([1933] 1973, p. 313-324), no artigo “O Direito Primitivo”. Neste, ele argumenta que não há como atribuir a palavra “direito” a determinadas sociedades, por lhes faltarem os campos de sanções institucionalizadas, e que tal palavra deveria ser reservada apenas às sociedades modernas. O autor demonstra como as sociedades sem escrita possuem um conjunto amplo de costumes que ordenam as relações sociais, porém não os percebe como parte de uma ordem jurídica.

Radcliffe-Brown, assim, prende-se ao caráter institucional das sociedades modernas para lhes fornecer a prerrogativas de possuírem uma ordem jurídica. Para nortear a sua argumentação, ele parte de dois conceitos: o de direito de delito público e o de direito de delito privado. Tais conceitos parecem ter origem em Émile Durkheim, especialmente na obra *Divisão Social do Trabalho*. O primeiro conceito, o de direito de delito público, ele define como aquele que sucede “se a sua ocorrência levar normalmente a procedimentos organizados e usuais por parte de toda comunidade, ou pelos representantes reconhecidos da autoridade social, que resulta na atribuição das responsabilidades a um indivíduo da comunidade ou de seus representantes, de uma certa pena ou castigo à pessoa responsável pelo delito cometido”. Quanto ao segundo, o de direito de delito privado, manifesta-se quando uma pessoa ou um conjunto delas, que tenha sofrido alguma ofensa, perda ou dano, por violação de direito reconhecido, fará apelo a uma autoridade judicial constituída, que declarará a outra pessoa ou conjunto de pessoas responsável. Depois dará a ordem para que os réus dêem satisfação ao queixoso; tal satisfação será muitas vezes em forma de pagamento de indenização por danos.

Os dois conceitos são usados por Radcliffe-Brown para analisar a situação da África, e levam-no a concluir que o “direito não tem uma origem única”. Essa compreensão de uma variedade de sistemas jurídicos encaixa-se nos princípios gerais da teoria antropológica britânica da primeira metade do século XX: a “manutenção das condições de existência dos organismos coletivos. Definição que responde ao problema central da teoria estrutural-

funcionalista, um dos fundamentos e modos de permanência de uma dada forma social” (VIVEIRO DE CASTRO, 2004, p. 304). Portanto, os conceitos de Radcliffe-Brown somam a compreensão das “práticas jurídicas” locais, quando evidenciam o princípio do direito do delito público e privado, e como ambos se articulam e cumprem estabelecer uma ordem jurídica local, mesmo quando ele ressalta, por outro lado, que “um sistema organizado de justiça, que não constitui, no entanto, um sistema de direito, no sentido estrito, porque não existe nenhuma autoridade judicial estabelecida”, institucionalizada (1973, p. 321).

Outros antropólogos, tais como Max Gluckman e Edmund Leach, também contribuem para consolidar a perspectiva do estudo do direito próprio a certas sociedades. No livro de Gluckman, *The Ideas in Barotse Jurisprudence* (1965), ele realiza um estudo junto aos Barotse da Rodésia - um reino africano constituído por 25 grupos tribais. Nesse reino há um grupo social que domina a estrutura jurídica como especialistas em resolver conflitos. Nesse caso, o juiz assume um papel importante como mediador entre disputas. Gluckman afirma:

(...) o desejo consciente do juiz ao tentar resolver disputas entre parentes é aplicar o direito de modo que os litigantes possam continuar a viver juntos, e que sua relação, com um conjunto definido de obrigações mútuas, possa perdurar. Para atingir este objetivo, o juiz deve avaliar eticamente seu comportamento mútuo, assim como para outras pessoas ligadas no mesmo sistema de relação, e deve apoiar os que agiram bem e repreender os que agiram mal, de modo que venham a ter um melhor comportamento.

A tese primeira do livro é mostrar que as idéias na ciência do direito dos Barotse têm seu paralelo nos estágios iniciais do Direito Romano e Europeu. O aspecto central nas críticas sofridas pelo autor é proveniente da corrente de antropólogos liderados por Paul Bohannan, quanto à tentativa de Gluckman de buscar paralelos entre as formas de direito ocidental e as dos Barotse. Geertz (1997, p. 251), num texto que se tornou expressivo da Antropologia do Direito contemporânea, na análise sobre as “leis e os fatos”, diz-se distante da perspectiva de Gluckman, ao afirmar ser a Antropologia Jurídica do autor, em certos aspectos, um conjunto limitado de debates estéticos, nos quais se tenta

descobrir se os conceitos da jurisprudência ocidental têm alguma aplicação em contextos não-ocidentais.

Quando Gluckman trata de sua etnografia sobre os Barotse, parte, dentre outros aspectos, dos conceitos de contrato e dívida para mostrar a construção de uma noção de direito local, pautada especialmente na propriedade da terra. O autor evidencia que o sistema de propriedade Barotse sobre a terra, as coisas e os títulos é inerente às posições sociais das pessoas (relação de *status*), e que estas estão ligadas por arranjos complexos nos quais a maior parte do direito à terra é também o direito pessoal. Isso porque há uma confusão entre direitos individuais e de propriedade. No entendimento do autor, a terra é um nexos essencial em todas as relações sociais, que não podem ser definidas senão em relação à terra. Daí que as transações com a terra dominam as relações mais importantes do direito Barotse (GLUCKMAN, 1973). O autor leva à compreensão do sistema jurídico local, tornando possível perceber uma relação intrínseca entre *status*, posse de terra e conjunto de direito. Todavia, ele não abdica da perspectiva funcionalista, que vê o direito como um meio de resoluções de disputas, conflitos sociais ou relações de *status* entre o grupo que estuda (SCHUCH, 2003).

Leach ([1964]1996) é outro autor que traz elementos ao entendimento do direito, quando analisa as “noções de processo legal e conceitos de direito sobre propriedade” (idem, p. 197) na sociedade Kachin, tomando como base para isso o conceito de dívida (*hka*). Ele demonstra que todo sistema de relações mútuas nessa sociedade é percebido como se desenvolvendo a partir desse sistema: “Praticamente qualquer tipo de obrigação legal que existe entre dois Kachins pode ser considerado uma dívida” (idem, p. 199).

Desta forma, Leach (1996) evidencia o significado simbólico da dívida para a manutenção da organização social do grupo, a partir do sistema de *status*, pelo qual o pagamento da dívida está ligado à condição econômica do insolvente, fornecendo assim flexibilidade a todo o sistema. Na sociedade Kachin, conflito e dívida são partes de uma mesma moeda. São, sobretudo, as dívidas entre estranhos que devem ser quitadas rapidamente, do contrário, o possuidor da dívida tem uma desculpa legítima para recorrer à violência. Já as

dívidas entre parentes, especialmente entre parentes afins, não constituem questão de urgência. [...] “a dívida é uma espécie de conta de haver que assegura a continuidade da relação. Existe assim uma espécie de paradoxo em virtude do qual a existência de uma dívida pode significar não só um estado de hostilidade como também um estado de dependência e amizade” (LEACH, 1996, p. 195-212). A perspectiva de Leach leva à compreensão do conceito de dívida como componente das relações sociais, mas, também, à percepção de que esta varia de acordo com os sujeitos envolvidos, revelando níveis na aplicação da regra, ocasionando a solidificação ou a dissolução das relações pessoais e interpessoais.

### **1.1 - Antropologia do Direito e sensibilidade jurídica**

A constituição de uma ordem jurídica local foi tema também dos estudos de Geertz ([1983] 1997), no livro *Saber Local*, onde ele revela a importância do direito, tendo como ponto central a relação entre a lei e o fato, como um sistema de símbolos e significados. Para Merry (1988, p. 886), Geertz propõe um foco sobre a estrutura do significado, especialmente sobre os símbolos e os sistemas de símbolos, através dos quais os meios de tais estruturas são formados, comunicados e impostos na análise comparativa da lei, assim como na análise comparativa do mito, ritual, ideologia, arte ou sistemas de classificação. Portanto, para Geertz, a lei está aqui, lá, ou em qualquer lugar, é parte de uma maneira distintiva da imaginação do real.

Geertz constrói o que chama de sensibilidade jurídica, a qual é o sentimento de justiça que, tal como sensibilidade, varia de sociedade para sociedade. Suas interpretações surgem a partir da comparação de pesquisas realizadas em três culturas: a islâmica, a indiana e a malasiana. Usando dados etnográficos, o autor demonstra como um homem em Bali pode perder a própria “raça humana” por descumprir normas jurídicas locais, como, por exemplo, se negar a fazer parte do conselho da aldeia, cessando, com isso, de usufruir o terreno de sua casa e tornando-se um nômade. As pessoas da comunidade negam-lhe o direito de entrar no templo da aldeia, distanciando-o

dos deuses. O aldeão perde também todo seu universo social, pois ninguém poderá dirigir-lhe a palavra sob pena de ser igualmente penalizado.

O relato de Geertz sobre a condição do homem submetido às sanções do grupo é longo e evidencia riqueza etnográfica e analítica, orientando a percepção para um conjunto jurídico complexo de coação simbólica agindo sobre o infrator. Esse aspecto do corpo jurídico, em uma pequena localidade em Báli, na Indonésia, é dotado da mesma força de qualquer Estado moderno e seus órgãos de poder e repressão.

O conceito de sensibilidade jurídica de Geertz revela em si pontos importantes para qualquer análise sobre as práticas jurídicas locais. O primeiro deles é a palavra sensibilidade como parte do conceito. Para a Filosofia, a palavra designa a faculdade, que é fonte de conhecimento imediato e intuitivo, a qual se manifesta nas sensações propriamente ditas; possui um caráter ligando-a diretamente ao vivido, às formas nas quais pessoas se relacionam, percebem e constroem sua vida material e simbólica. A imediatibilidade do que sugere o conceito de sensibilidade, para Geertz, tem seu delimitador, ao ser acrescida à palavra “jurídica”, como forma de marcar a presença de normas, códigos e leis constituídas nas instâncias das relações cotidianas próprias a cada grupo social. Assim, o conceito de sensibilidade jurídica visa a resgatar o caráter criativo das relações sociais e o delimita por um conjunto normativo de princípios.

Geertz aponta para um universo complexo com o conceito de sensibilidade jurídica, sobretudo, quando acrescenta a noção de local/lugar, pois ele não faz referência a uma sensibilidade jurídica universal e abstrata, positivista, mas a uma localizada no tempo e espaço. Esse aspecto não é reclamado diretamente por Geertz (1997), mas mais bem evidenciado em seu livro *Negara: O Estado teatro no século XIX* (GEERTZ, 1980, 69 p.), quando define lugar ao se referir a Báli, nos seguintes termos:

O lugar, ou *banjar*, era muito mais do que uma simples unidade de residência: era uma corporação pública duradoura regulando uma área da vida da comunidade muito vasta, mas bem demarcada. Onde tinha jurisdição, era supremo até o ponto do absolutismo. [...] o propósito do lugar enquanto corpo político era cívico no sentido mais alto, aprovação de muitos requisitos legais, materiais e morais para uma saudável vida em comum.

O conceito de local é esclarecedor para demarcar um mundo social definido com regras e um conjunto de práticas jurídicas nas quais muitas relações estão prescritas. O significado do lugar para Geertz nos mostra que este conceito assume o sentido estrito de regulamentação da vida social. Isto soma à compreensão do conceito antropológico de território, ao indicar a existência de relações sociais e simbólicas marcadas a partir de regras locais de direito construídas pelo grupo. Com isso Geertz marca o quão forte podem ser as leis locais, e se afasta da perspectiva dos autores funcionalistas e estrutural-funcionalistas, os quais percebem a ordem jurídica basicamente como formas de resolução de conflitos.

Deste modo, Geertz anuncia de forma clara seu afastamento de perspectiva de Max Gluckman, negando a possibilidade de sua vinculação à Antropologia do Direito, que possui como princípio “*problem-solver*” (MOORE, 2001, p. 95-116). Distanciando-se de Gluckman, Geertz constrói sua vinculação à corrente teórica que percebe o direito como “*law as culture*”, aventurando-se a entender a lei como parte de um sistema cultural. Assim, ele reativa, de certa maneira, o debate entre Max Gluckman ([1969]1997) e Bohannan ([1957]1997) sobre os princípios do direito em cada sociedade. Para Gluckman, pois, seria possível entender as leis dos povos primitivos tomando como base o passado histórico do direito na Europa. Por outro lado, Bohannan acreditava que a tradução dos sistemas de leis da Europa para uma outra sociedade era uma verdadeira distorção. As discussões entre os dois autores os colocam em campos distintos na compreensão do direito. Geertz se aproxima da discussão de Bohannan por acreditar na impossibilidade de tradução dos códigos jurídicos, das sensibilidades jurídicas de uma sociedade para outra. Ele acredita que, no máximo, podem ser feitas leituras dos significados dessas leis em seus contextos e, com isso, encontrar possibilidades comparativas entre as sociedades.

Portanto, pelas discussões entre os vários autores, podemos imaginar que os elementos que envolvem a construção do direito são cercados de complexidades, evidenciando uma ordem cultural preta de significados simbólicos, aspecto que está presente no conceito de sensibilidade jurídica de Geertz, quando ressalta:

o que é relevante mais imediatamente, no entanto, é que temos aqui uma série de eventos, regulamentos, políticas, costumes, crenças, sentimentos, símbolos, procedimentos e conceitos metafísicos agrupados de uma maneira tão estranha e engenhosa que faz qualquer contraste menos sofisticado entre aquilo que “é” que “dever ser” pareça primitivo. Não podemos negar uma sensibilidade jurídica poderosa: uma sensibilidade que contém forma, personalidade, perspicácia e - mesmo sem ajuda de faculdades de direito, juristas, reafirmações, periódicas, ou decisões que servem como ponto de referência - um conhecimento profundo, bem desenvolvido, e até obstinado de si mesma.

Geertz adota, na análise do direito, a noção de sensibilidade jurídica. Ele demonstra como tal aspecto constrói a realidade, ao invés de simplesmente refleti-la, percebendo também a parcialidade do campo jurídico e os sentidos que estão sendo evocados nesse campo. Dessa maneira, reafirma a interpretação dos atores sociais em suas inserções sociais particulares, locais. Este ponto é a chave da sua análise etnográfica.

O que podemos apreender no debate acima é a tentativa de traduzir a constituição de *ethos*, de visão de mundo, de caráter ordenador das relações e do espaço social, para expor a noção de direito local ou de uma noção de sensibilidade jurídica, muitas vezes prescrito, mas não livre de mudanças. Negar uma lógica cultural e política a este fato é negar a capacidade de certos grupos criarem as bases que formulam o ordenamento de seu cotidiano. Com isso, Geertz revela que o sistema jurídico local é uma forma de percepção geral do mundo, é uma maneira específica de imaginar a realidade.

O conceito de sensibilidade jurídica de Geertz, segundo Schuch (2003, p. 165), pode elucidar questões importantes para o campo jurídico ao evidenciar que:

As sensibilidades jurídicas, os sentidos de justiça, variam não apenas em graus de definição, mas também no poder que exercem sobre o processo da vida social frente a outras formas de pensar e sentir, o que introduz uma dimensão importante na análise em torno do campo jurídico que é a de, assim como a etnografia, só funcionar à luz do saber local, através do entendimento das estruturas de significado e dos sentidos evocados e compartilhados por indivíduos e grupos sociais ao longo da vida, a partir de suas inserções sociais particulares.

Compreender esse universo de relações é o que nos leva a investigar direito e as práticas jurídicas numa comunidade quilombola, além da justa crença que “nossos interesses (dos antropólogos) de conhecimento dizem respeito à compreensão das teorias, do conhecimento, do pensamento e das práticas de outras culturas, antes que à defesa de uma noção particular de racionalidade, de humanidade e de ciência ocidental” (OVERING APUD SANTILLI, 2001, p. 128). De outro modo, evidenciar a constituição das práticas jurídicas e do direito numa comunidade negra requer a discussão apontada por Geertz sobre a ordem simbólica do direito.

A discussão sobre a ordem simbólica do direito não se coloca somente no campo da Antropologia. Outros campos do conhecimento apresentam posicionamentos quanto a este aspecto e suas implicações na vida social. Essa forma de ver o direito, porém, encontra seus opositores na História da Filosofia, por exemplo, desde Emmanuel von Kant, como enfatiza Agamben (2003), que percebem a lei e o direito como a “vigência sem significado”.

Outro ponto significativo nesse cenário, para a Antropologia, é “que não se precisa do direito para se criar o direito” (AGAMBEN, 2003). Desse modo, existe uma compreensão de que lei e direito são constituintes das relações sociais cotidianas como ponto significativo. Essa perspectiva também é contemplada por Walter Benjamim, quando ele percebe a consumação da lei indiscernível da vida que regula. Essas duas perspectivas, da lei e do direito, como vazios de significados, e a do direito como regulador da vida, são significativas para a compreensão do mundo atual. Uma investigação que

vincule o relacionamento entre vida e direito em nosso tempo deve confrontar-se com as perspectivas que Kant e Benjamim representam (AGAMBEN, 2003).

## **1.2 – Direito local, diversidade e Estado Nacional**

Merry (1988, p. 879) situa questões importantes no debate da Antropologia do Direito no início do século XX, quando declara que:

No início do século XX, os estudos examinavam as formas das leis entre as populações indígenas e das vilas, em sociedades colonizadas na África, Ásia, e no Pacífico. Os primeiros cientistas sociais (primeiramente, antropólogos) estavam interessados em como estas populações mantinham a ordem social sem as leis européias. Com eles, foi documentada uma rica variedade de formas de controle social, pressão social, costume e leis costumeiras, e procedimentos judiciais dentro de sociedades de pequena escala. Estes antropólogos gradualmente perceberam que as populações colonizadas tinham ambas as leis, indígenas e européias (Minha tradução).

A constatação da existência de noções jurídicas locais em sociedades indígenas, camponesas, nos bairros urbanos e nos diversos espaços sociais, norteando o comportamento social de grupos na África, Ásia, no Pacífico e nas Américas, inspira também análises antropológicas sobre a realidade nacional<sup>15</sup>. Assim, a Antropologia, em vários espaços de pesquisa nacionais e internacionais, tem se ocupado dos direitos e práticas jurídicas locais em si e na relação com o Estado, nas sociedades indígenas e camponesas (PEIRANO, 2000).

Durham (1986) mostra que a “Antropologia sempre demonstrou especial interesse pelas minorias despossuídas e dominadas de todos os tipos, em detrimento do estudo dos grupos ou classes politicamente dominantes e atuantes.” Os estudos nesse campo possuem tradição etnográfica consolidada.

Portanto, podemos considerar que a tradição de pesquisa antropológica brasileira esteve, de certa forma, em conexão com os estudos da Antropologia

---

<sup>15</sup> Moore (1973) afirma que todas as nações, novas e velhas, são sociedades complexas em certo sentido, por gerarem suas próprias regras sociais; todavia, essas regras estão ligadas com as regras das sociedades maiores. Essa interligação entre os campos dá um caráter de semi-autonomia a qualquer sociedade.

do Direito. Essa perspectiva é marcada pela idéia de que há uma sociedade englobante, mas que dentro desta existem outros ordenamentos jurídicos com existência paralela. A integração entre tais ordenamentos jurídicos ocorre em circunstâncias prescritas em situações limite (GRIFFITHS 1998, p. 133). Poderíamos pensar tais situações como decorrentes de conflitos<sup>16</sup> entre sujeitos diferenciados em disputas por determinados objetos ou espaços; os movimentos sociais dos povos tradicionais, como indígenas, caçadores e coletores e nômades, surgidos em várias partes do mundo com o objetivo de recuperar territórios, são exemplos disso. Kuper (2002) mostra como os movimentos sociais de povos tradicionais de caçadores e coletores do norte canadense e do continente africano ganharam notoriedade mundial com suas lutas por territórios. Ele ainda evidencia a compreensão dos sujeitos sobre o porquê dá reivindicação e as implicações de todo o processo nas organizações internacionais sobre direitos dos povos Indígenas.

De todo modo, podemos imaginar a complexidade com que as práticas jurídicas internas a cada grupo social são construídas e as dificuldades de cada um deles em dialogar, a partir de sua percepção, com outro grupo. A relação entre os grupos cerca-se de dificuldade, iniciando pelo próprio entendimento do que definem como direito individual e coletivo, tendo em vista que cada um deles tem uma compreensão a esse respeito. Assim, a palavra “direito” é sempre polifônica, por assumir significados variados de acordo com a experiência de cada grupo social, mesmo que se tenha uma sociedade englobante, em que se supõem existir apenas uma ordem jurídica institucional, que define o que seja o “direito”.

Moore (1973, p. 719) ressalta que “a palavra ‘direito’ é extremamente complexa, pois agrega em si vários princípios, normas, idéias, regras, práticas e as atividades das agências de legislação, administração, julgamento e execução voltados para o poder político e a legitimidade”. A autora ainda adverte que a complexidade desta palavra se deve a que, de forma geral, há um desejo de condensar em apenas um termo a compreensão total, como se

---

<sup>16</sup> *Minha perspectiva sobre o conceito está baseada em Simmel (1983) e encontra-se definida no capítulo seguinte, parte 2.2.*

ela fosse uma entidade, abstraída do contexto social no qual existe, e, mesmo assim, ainda explicar todos os contextos.

Portanto, alternativas teóricas e metodológicas são buscadas para que, nas análises sobre a percepção de outros ordenamentos jurídicos, que não a do poder central de cada Estado, sejam investigadas. Geenhouse (1988, p. 65), por exemplo, propõe considerar-se a palavra direito como uma metáfora para se referir a toda ordem social e seus critérios de diferença. Santos (2001, p. 198) igualmente percebe o direito como uma metáfora. Ele usa a metáfora do direito como mapas. “A comparação é, pois, entre mapas e o direito. O direito, isto é, as leis, as normas, os costumes, as instituições jurídicas, são um conjunto de representações sociais, modos específicos de imaginar a realidade que têm muita semelhança com os mapas”. Ele ainda salienta que “as juridicidades são mapas; os direitos escritos são mapas cartográficos; os direitos consuetudinários (*customary*) e informais são mapas mentais”. Desse modo, Santos ressalva que o direito como mapa é uma “metáfora forte” que pode, em certo sentido, ser tomada para análise.

### **1.3 - O pluralismo jurídico e os quilombos**

Esse conjunto teórico e a compreensão a respeito da diversidade social relacionada à ordem do direito, as práticas jurídicas de vários grupos sociais, levam-nos às idéias presentes nas discussões do pluralismo jurídico. A apreensão desse conceito é elemento central para a compreensão do universo social de vários grupos, muitas vezes construídos nas bordas dos estados nacionais, a exemplo das comunidades quilombolas no Brasil.

O pluralismo jurídico parte da compreensão sociológica de que o direito é atributo de um campo social e não da ordem legal *estatal*. A teoria descritiva do pluralismo jurídico trata com fatos sociais num campo específico, onde direitos de várias procedências podem estar operando. Assim, ele existe quando, num campo social, há mais de uma fonte de ‘direito’, mais de uma ‘ordem legal’; é, portanto, nessas condições que se poderá afirmar que o campo social exhibe o pluralismo jurídico (GRIFFITS, 1986).

A perspectiva do pluralismo jurídico surgiu ou se consolidou nos espaços acadêmicos internacionais há aproximadamente três décadas. Ela surgiu como posicionamento contrário à filosofia europeia – na passagem do século XIX para o XX – e ao centralismo do Estado. Antes, acreditava-se ser somente o Estado capaz de produzir direitos. Pesquisadores, a partir de perspectiva teórica do pluralismo jurídico, empreenderam investigações em muitos espaços sociais, possibilitando a percepção de que normas legais eram produzidas, tanto nos pequenos bairros urbanos, nas sociedades camponesas, nas indígenas, nas populações tradicionais, quanto no comércio internacional, no qual os Estados nacionais possuem pouca ingerência (SANTOS, 2001). Para Randeira (2003)

“a idéia de pluralismo jurídico, central na antropologia jurídica dos anos 60 e 70, questiona as assunções básicas das teorias políticas e da jurisprudência liberais, especialmente no que diz respeito à congruência entre o território, o Estado e o direito. Ao trazermos para primeiro plano a coexistência de uma pluralidade de ordenamentos jurídicos no seio de uma unidade política única, particularmente dos direitos consuetudinários das comunidades e dos direitos religiosos a par com o direito da metrópole e com o direito criado especificamente nas e para as colônias nas sociedades (pós) coloniais, o pluralismo jurídico questiona a centralidade do direito elaborado pelo Estado e a sua exigência de exclusividade no ordenamento normativo da vida social”.

O conceito de pluralismo jurídico conota a moderna legalidade da lei costumeira e tradicional. Esta perspectiva analítica tem permanecido atenta ao papel do direito do Estado, na plena dinâmica da produção da cultura e das experiências de grupos sociais. No Brasil, os estudos de Arruti (2006), Chagas (2006), Rios (2005) estão, de certa forma, nessa esfera analítica. Para o pluralismo jurídico, o direito do Estado é somente uma modalidade dentre tantas outras (GEENHOUSE, 1988, p. 63-4). Tal perspectiva critica a ideologia do modelo do centralismo legal do Estado – *legal centralist of model* (GRIFFITHS, 1998 GRIFFITHS, 1986), no qual este é o único a criar direitos na sociedade moderna. Muitos antropólogos no Brasil e no exterior têm feito críticas ao Estado com base nessa matriz interpretativa. Almeida (2005, p. 15) situa o surgimento dos debates sobre pluralismo jurídico no Brasil, ao salientar:

que as teorias do pluralismo jurídico, para as quais o direito produzido pelo estado não é único, ganha força, *no caso brasileiro*, com a constituição de 1988. Juntamente com elas e com as críticas ao positivismo, que historicamente confundiu as 'chamadas minorias' dentro da noção de povo, também foi contemplado com o direito à diferença, enunciando o reconhecimento de direitos étnicos.

Chagas (2006, p. 12-3) assume o debate do pluralismo jurídico na investigação sobre a Comunidade quilombola de Morro Alto, localizada na região sul do Brasil, com o intuito de investigar se a “ênfase ou intensificação sobre os modos ‘possíveis’ de recordar o passado concorrem, na comunidade quilombola, para dar significado ao protocolo legal do Artigo 68” da Constituição Brasileira. Tal artigo confere o direito aos territórios ocupados pelas comunidades quilombolas.

A autora segue de perto os caminhos traçados por Boaventura de Sousa Santos, sociólogo português, nas discussões sobre o pluralismo jurídico, ao destacar como “fundamental, como condição teórica das disciplinas de sociologia jurídica e da antropologia do direito, a possibilidade de articulação entre o macro e o micro, através do estudo das complexas inter-relações em que atualmente opera o direito”. Para ela, torna-se problemático trabalhar unicamente com a perspectiva de caracterizar o direito local, costumeiro, pois essas formulações locais estão situadas num quadro maior de hibridação<sup>17</sup> jurídica, presente em vários espaços sociais.

O estudo de Chagas (2006) sobre a Comunidade de Morro Alto é um exemplo do caminho a seguir nas discussões do multiculturalismo e do pluralismo jurídico, para apreender as bases sobre as quais estão alicerçadas as relações entre o Estado e as comunidades quilombolas. É preciso, portanto, compreender tais grupos numa perspectiva do conjunto de suas práticas jurídicas locais, possibilitando com isso discutir aspectos ligados às suas formas de organização social. Isso permite delimitar um campo de discussão no qual possamos entender quais são os elementos formadores da ordem

---

<sup>17</sup> Santos (2003, nota de pé de página 16, p.61) define hibridação jurídica como situação jurídica na qual se misturam elementos de diferentes ordens jurídicas (por exemplo, direito oficial, direito costumeiro e direito religioso). De tais misturas nascem novas entidades jurídicas, entidades híbridas. A sua presença revela-se privilegiadamente na resolução de litígios.

social interna e os aspectos ativados para se manterem enquanto grupo social e no território.

Chagas (2006) compreende, portanto, que atualmente não é possível analisar as relações sociais sem considerar as inter-relações entre campos distintos da vida social, sendo o direito um deles. Santos (2003, p.49) contribui com as discussões de Chagas (*idem*), ao considerar que:

Nas sociedades atuais a pluralidade de ordens jurídicas em presença é maior e são muito mais densas as articulações entre elas. Paradoxalmente, se por um lado esta maior densidade de relação torna mais provável a ocorrência de conflitos e tensões entre as diferentes ordens jurídicas, por outro se faz que estejam mais abertas e permeáveis às influências mútuas. As fronteiras entre as diferentes ordens jurídicas tornam-se porosas e a identidade de cada uma destas perde a sua 'pureza' e a sua 'autonomia', passando a ser determinada apenas pela constelação jurídica que faz parte. Vivemos, pois, num mundo de hibridação jurídica, uma condição a que não escapa o próprio direito nacional estatal (SANTOS, 2003, 49).

Portanto, Chagas considera fundamental o conceito de *interlegalidade*, pela possibilidade que ele oferece de percebermos a inter-relação entre campos jurídicos distintos. Dessa maneira, ela marca o trilha sobre o qual seguirá seu pensamento para compreender uma situação cara ao debate acadêmico, jurídico e político no Brasil: a relação entre a ordem jurídica quilombola e a do Estado. O trabalho dela agrega elementos novos ao campo etnográfico e às construções teóricas com base no pluralismo jurídico. Chagas então esclarece o conceito de interlegalidade:

A multiplicidade dos 'estratos' jurídicos e das combinações entre os que caracterizam o mundo da vida. Consoante as situações e os contextos, os cidadãos e os grupos sociais organizam as suas experiências segundo o direito estatal oficial, o direito consuetudinário, o direito comunitário, local, ou direito global, e, na maioria dos casos, segundo complexas combinações entre estas diferentes ordens jurídicas (CHAGAS, 2006, p. 23).

Nessa perspectiva, o desafio da pesquisa de Chagas é pensar a sociedade brasileira como multicultural e conformada por pluralismos jurídicos, assim como na perspectiva de outros autores, como Rios (2004), Shiraishi Neto (2004) Leite (2007, 2003), Arruti (2006), Chagas (2006), Almeida (2006).

Para fins deste trabalho de tese, entende-se o conceito de sociedade multicultural na esteira de Hall (2003, p. 52), quando afirma ser este “termo qualificativo, por descrever características sociais e problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade original”.

Santos (2003, p. 33) reafirma o posicionamento de Hall (2003), ao realçar que “as várias versões do (...) multiculturalismo baseiam-se no reconhecimento da diferença e do direito à diferença e da coexistência ou construção de uma vida em comum além das diferenças de vários tipos”. Essa natureza de entendimento alimenta os debates sobre as diferenças entre os grupos sociais e ocasiona novas definições de direitos, de identidade, de justiça e cidadania no mundo atual, e leva grupos sociais diferenciados à luta pelo reconhecimento. Para Taylor (1994, p. 45-94) “a democracia introduziu a política do reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas ao longo dos anos, e que regressou agora sob a forma de exigências de um estatuto igual para as diversas culturas e para os sexos”. Isso porque a “defesa da diferença cultural, da identidade coletiva, da autonomia e da autodeterminação pode, assim, assumir a forma de lutas pela igualdade de acesso a direitos ou a recurso, pelo reconhecimento e exercício efetivo de direitos de cidadania ou pela exigência de justiça” (SANTOS, 2003, p. 43).

#### ***1.4 – Ordenamento jurídico local e o reconhecimento das comunidades quilombolas pelo Estado***

As comunidades quilombolas atualmente estão envolvidas em relações intensas com o Estado brasileiro, o qual formula, como princípio ideológico, que somente ele pode construir e atribuir direitos aos grupos sociais dentro de suas fronteiras. Esta perspectiva invalida outras lógicas de direito; outras práticas jurídicas que não estejam de acordo com a estatal. A Constituição Federal de 1988 reconheceu a especificidade étnica e cultural dos grupos quilombolas (ARRUTI, 2006, CHAGAS, 2006, ALMEIDA, 2005, LEITE, 2002), inaugurando um novo ramo do direito, o direito étnico, no Brasil (ROCHA, 2005), mas não as

suas práticas jurídicas internas, como ocorreu com as Constituições do Peru, Colômbia, Bolívia, Equador e México (VITENTI, 2006); bem como as legislações da Austrália, Nova Zelândia, e América do Norte (ROCHA, 2005, p. 97) enquanto direito étnico.

O reconhecimento pelo Estado brasileiro da especificidade sociocultural das comunidades quilombolas, atribuindo-lhes direitos sociais, levou ao aumento das investigações, nas Ciências Sociais, com relação a estes grupos. Arruti (2006) pormenoriza as conseqüências políticas e acadêmicas deste fato. Assim como Chagas (2006) e Leite (2007), Almeida (2005), de forma transversa ao autor, reafirma a relevância de se examinar as implicações decorrentes das práticas jurídicas, internas aos grupos quilombolas, e como tais práticas atuam, consolidando seu modo de organização político-social.

As populações quilombolas, após a obtenção do reconhecimento, continuam lutando pelo direito aos territórios que ocupam, tentando, de certa maneira, reescrever sua história, que foi obscurecida pelos escribas autorizados a registrar o enredo nacional.

O reconhecimento pelo Estado dos direitos étnicos das comunidades quilombolas, os quais assumem importância comparável aos direitos indígenas, é ressaltado por Rocha (2005, p. 97), ao afirmar que “a proteção às coletividades indígenas e às comunidades remanescentes de quilombos possui idêntica equivalência valorativa no que concerne à afirmação dos direitos territoriais dos grupos étnicos minoritários<sup>18</sup>”. Tal direito tem conduzido muitos grupos sociais com poder econômico e político a negarem a existência das especificidades socioculturais dos grupos quilombolas. Com isso, procuram invalidar conquistas importantes junto ao Estado nacional, numa tentativa de vetar a possibilidade de reconquistas dos territórios ocupados no passado e no presente pelos quilombolas.

As tentativas de invalidar os direitos reivindicados pelas comunidades quilombolas é uma reinvestida daqueles com poder, em forma de opressão, que sempre fizeram seu uso para subjugar as comunidades. Opressão

---

<sup>18</sup> Almeida (2004, p. 11) esclarece que a “modalidade de apropriação formal de terras para povos como os quilombolas é baseada no direito à *propriedade definitiva* da terra e não mais disciplinada pela *tutela*, como soa acontecer com os povos indígenas”.

multifacetada, mas que possui um significado comum: a negação da existência dos grupos negros rurais enquanto lógicas socioculturais e simbólicas próprias. Negar uma lógica sociocultural e histórica é negar, de certa maneira, os direitos daqueles que os conseguiram junto ao Estado para garantirem seu território. É negar também um universo de práticas jurídicas construídas internamente para se manter enquanto grupo social diferenciado, marcado por um conjunto de relações sociais do grupo entre si e com outros. E, portanto, torna mais uma vez essa população invisibilizada, situação da qual lutam para sair.

### **1.5 – Os caminhos teóricos da pesquisa**

Falou-se, na parte anterior, da importância do pluralismo jurídico para a compreensão das realidades sociais dos grupos quilombolas no Brasil. Mas a consciência de tal aspecto é apenas um passo do processo. Precisamos conduzir o olhar para realidades empíricas e analisá-las a partir de bases conceituais sólidas. Nesta sessão, apontaremos os conceitos que conduziram à investigação na Comunidade de Bairro Alto, que retomaremos completamente no segundo capítulo.

Investigar as práticas jurídicas das comunidades quilombolas torna-se significativo, no momento atual, por evidenciar as formas de organização político-jurídica desses grupos; aspectos esses que compõem as expectativas de retomada de território e fundamentam suas ações políticas, com base no que compreendem como seus direitos nas relações com outros sujeitos sociais. Tais noções permitem visualizar a forma como organizam aquilo que estou chamando de práticas jurídicas e o significado que atribuem a elas em seu modo de vida. Portanto, as noções de direito ao território são as maneiras pelas quais evidenciam suas regras de apropriação do espaço, os mapas mentais, de que fala Santos (2003), com que direcionam as relações sociais entre os sujeitos da comunidade e entre esses com outros, considerados como de fora ou não pertencentes ao grupo.

Nos últimos anos, muitos antropólogos brasileiros estão envolvidos com a produção de laudos periciais antropológicos com o objetivo de subsidiar processos de reconhecimento e regularização fundiária de terras quilombolas

no país, garantidos a partir da Constituição de 1988. Do outro lado, as comunidades quilombolas clamam por políticas de reconhecimento étnico específico por parte do Estado brasileiro, tentando fazer valer sua organização e mobilização - suas formas de apropriação do território, de transferir a herança, de culto aos santos - e, acima de tudo, de construir sua trama na vida cotidiana. Pesquisar as suas práticas jurídicas sobre a organização do território é examinar os significados de suas reivindicações, a partir da compreensão interna do que pensam sobre seu direito.

A literatura antropológica aponta os quilombos como grupos sociais que ficaram por muitos anos à margem das políticas de Estado, nas bordas da sociedade brasileira, sem acesso às políticas públicas. Esses grupos construíram internamente suas relações sociais alicerçadas na reciprocidade, no parentesco, em laços de casamento e afinidade. Isto significou a manutenção de diversas formas de organização social e fez com que somassem forças para enfrentar sujeitos que objetivavam usurpar-lhes o território, pretendendo, com essa atitude, minar a base sobre a qual estruturam arranjos políticos e simbólicos significativos ao grupo. A noção de direito, que essas comunidades construíram, se revela num mundo que só há pouco tempo, com as pesquisas recentes sobre elas, emergem e vêm a público, indicando um universo complexo de relações e significações, que ainda carece de mais pesquisas etnográficas.

Os antropólogos, de forma geral, no Brasil, têm dispensado acentuada atenção à investigação dos códigos e regras locais de direito dos grupos sociais com os quais trabalham, sejam eles negros, índios, camponeses ou outros<sup>19</sup>. Esses trabalhos incluem pesquisa de caráter acadêmico (teses, dissertações, monografias e outras), e os laudos e perícias antropológicas, os quais surgiram num contexto de redemocratização do país, sobretudo com a

---

<sup>19</sup> Parece-me que os laudos antropológicos têm contribuído para esclarecer acerca de uma noção de direito próprio das populações quilombolas, indígenas e ditas tradicionais, quando trazem argumentos sobre os vínculos históricos, socioculturais e formas de apropriação e expropriação do território. Esses argumentos trazem maior inteligibilidade aos operadores do direito e aos administradores sobre o pleito desses grupos. A necessidade dos laudos em traduzir uma ordem simbólica, uma noção de direito construída em outras bases que não a do Estado, contribui tanto para o grupo em suas reivindicações quanto para o desenvolvimento da Antropologia.

constituição Federal de 1988 (ALMEIDA, 2002, p. 253-277); e informam sobre a ordem simbólica do direito criado por esses sujeitos. São princípios de lógicas internas das comunidades que, inicialmente, podem ou não guardar relação direta com o poder constituído do Estado, mas que são ricos em significados e estruturam as relações sociais dos grupos.

Os estudos antropológicos com “(...) índios, negros, camponeses, favelados, desviantes e ‘pobres’ em geral-” (DURHAM, 1986) são fundacionais para a Antropologia brasileira, pois tratam das relações sociais desses grupos entre si e com o Estado, entre outros aspectos. Há uma linha de pesquisa no Brasil, designada de “contatos interétnicos, que se tornou um objeto de investigação em si” (PEIRANO, 2000) e que grandes contribuições têm dado às Ciências Sociais e aos grupos os quais investiga. Isso porque, como, ainda na década de 80, lembra Durham (1986, p. 18), as pesquisas antropológicas “contribuíram para que minorias desprivilegiadas emergissem como novos atores políticos, se organizassem em movimentos sociais e exigissem participação na vida nacional da qual estiveram secularmente excluídos”. Ela lembra ainda que “os conhecimentos acumulados pela antropologia (...) tornaram-se subitamente relevantes politicamente”.

Apesar da quantidade e da variedade de pesquisas sobre as comunidades quilombolas, ainda há muito que produzir com relação à realidade cultural delas e de sua cultura. Assim, esta pesquisa sobre construção de noções de direito internas à Comunidade de Bairro Alto soma-se às análises já realizadas, e encontra nesses trabalhos pistas à compreensão desse universo social. São etnografias preocupadas com a identidade étnica (O'DWYER, 2002), o parentesco (HARTUNG, 2000, 2004), a construção da diferença (MORIM, 2002), o projeto político (OLIVEIRA, 2005), o processo migratório (RATTZ, 2002), a luta pela regulamentação fundiária do território (LEITE, 2004, ANJOS 2004, BARCELLOS ET AL., CASTRO E MORIM 1998, 2004), o pluralismo jurídico na relação do Estado com a comunidade quilombola no processo de reconhecimento legal (CHAGAS, 2006), entre outros temas. Todas as pesquisas supracitadas levam à compreensão da noção de direitos e práticas jurídicas internas ao grupo, por ser o direito ao território importante para que possamos compreendê-las. Por tal razão, o

direito local é uma das noções-chave para o entendimento da dinâmica social dos grupos quilombolas em seus enfrentamentos a fim de garantirem a manutenção de seus territórios. Talvez, por esta razão, haja um número crescente de grupos que se autodefinem como remanescentes de quilombos junto ao Estado, com o objetivo de verem suas noções de direito contempladas e para que possam assim resguardar seus territórios da expropriação histórica a que sempre foram submetidos.

Os territórios quilombolas têm um texto jurídico local, expresso na ordenação que dão ao território, que necessita ser lido com o objetivo de ver a “maneira pela qual [...] traduzem a linguagem da imaginação para a linguagem da decisão, criando assim um sentido de justiça determinado” (GEERTZ, 1997, p. 260). Os textos que nos falam sobre as concepções de direito e práticas jurídicas direcionam as relações cotidianas, regulando uso do território e os significados atribuídos a ele - bases sobre as quais se constroem os projetos políticos locais (OLIVEIRA, 2005).

De acordo com as regras locais, existem espaços designados a pessoas, entidades míticas e santos, e estes são regulados por um conjunto de práticas e representações que constituem uma ordem jurídica local. É essa a questão que abordo na análise etnográfica na localidade de Bairro Alto. Assim, estou considerando fundamentalmente que a ordem jurídica local se constrói não somente em si, mas na relação com outros sujeitos confrontantes - no que Santos (2003) chama de interlegalidade - que fazem sentir sua presença de forma marcante na lógica interna da comunidade.

### **1.5.1 – Campo social semi-autônomo: marcos metodológicos e conceituais**

No item anterior, descrevemos as idéias gerais do trabalho, pois achamos necessário que se tenha um panorama do que se investiga. Agora faremos uma descrição das ferramentas teóricas que lançam base para a pesquisa etnográfica e a análise dos dados.

A perspectiva de Moore (1978) sobre campo social semi-autônomo parece-nos uma opção teórica condizente com esse empreendimento, por ser

não apenas um conceito, mas, acima de tudo, um procedimento metodológico para se compreender as sociedades nas suas múltiplas ordens jurídicas (GREENHOUSE, 1998). O conceito de campo social semi-autônomo (*social field semi-autonomy*) contribui quando faz perceber que internamente:

podem ser geradas regras, costumes e símbolos, mas que isso também é vulnerável em relação às regras, decisões e outras forças emanadas do mundo maior pelo qual são cercadas. O campo semi-autônomo tem a capacidade de fazer suas próprias regras e os significados, para induzir ou coagir concordância; mas, simultaneamente, estabelece uma grande matriz social, na qual pode, e faz, afetar e invadir, algumas vezes, na invenção de pessoas de fora, outras, da própria instância. O problema analítico dos campos autônomos existe em sociedades tribais, mas o problema é mais central na análise da Antropologia Social de sociedades complexas. Todos os Estados-Nação do mundo, novo ou velho, são sociedades complexas neste sentido. O problema analítico é ubíquo. (MOORE, 1976, p. 720 – Minha tradução)

Moore (1978) deixa explícita a possibilidade da análise dos campos sociais semi-autônomos ao colocar questões pertinentes, como princípios de investigação. Ela afirma:

O campo social semi-autônomo é definido e suas fronteiras identificadas não por sua organização (pode ser ou não a cooperação do grupo), mas pelas características processuais, é o fato que gera a regra e coage ou induz concordância a ela. Então uma arena na qual um número de grupos cooperativos negocia com outros pode ser um campo social semi-autônomo. Também cada grupo cooperativo pode constituir um campo social semi-autônomo. Vários campos podem articular-se com outros campos, de maneira a formar uma corrente complexa, ou melhor, formar redes sociais de indivíduos, quando ligados a cada um deles, pode ser considerado como uma corrente infinita. A articulação interdependente de muitos diferentes campos sociais constitui uma das características básicas das sociedades complexas (MOORE, 1978, p. 57-58 – Minha tradução).

Para Griffitts (1986, p. 37), “o conceito de campo social semi-autônomo nos fornece, num primeiro momento, uma ferramenta de descrição adequada para localizar o pluralismo legal na estrutura social”. Todavia, num segundo momento, torna-se necessário associar outro conjunto teórico. Como minha primeira perspectiva se pauta numa etnografia, buscando mapear um conjunto de relações a respeito das compreensões sobre direito da Comunidade de

Bairro Alto, acredito que o conceito de campo social semi-autônomo se mostra como ferramenta adequada a meu investimento. Mas a tal conceito somam-se outros.

Segundo Griffiths (1986, p. 36), podemos representar os campos sociais semi-autônomos da seguinte forma:

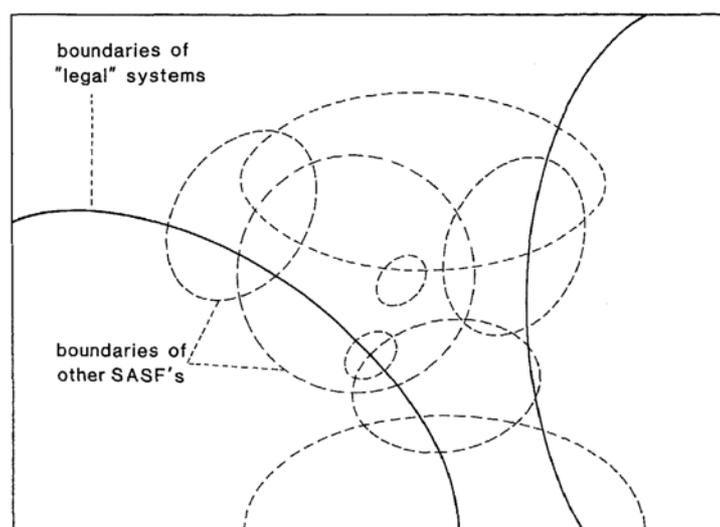


Figura 1: Representação das relações entre os campos jurídicos na sociedade

A literatura sobre as comunidades negras rurais evidencia que o território tem uma importância significativa para esses grupos. Ele representa a fonte de construção da relação cotidiana e simbólica dos grupos negros em muitas partes do Brasil. Vários autores enfatizam esse aspecto. Leite (2004, p. 26), por exemplo, em pesquisa no sul do Brasil, encontrou resultados surpreendentes, “dentre eles os da própria existência de fronteiras territoriais, nas quais os chamados ‘negros’ encontraram-se em flagrante correspondência com as concomitantes territoriais, evidenciando o entrelaçamento entre estigma e a segregação, o território e quilombo.”

As construções sobre o território são variadas. Ele é espaço de investimento e circunscrição da organização social do grupo numa base física, onde se materializam as relações entre si, com outros, e, quase sempre, definindo um conjunto de crenças no sobrenatural, no mítico. Isso ocasiona a construção, em certo sentido, da identidade grupal ligada ao vivido, “experiência e subjetividade” (LEITE, 1990). Estas são fontes propulsoras nas

lutas pelo reconhecimento, junto ao Estado, de sua forma de vida. E, também, a maneira pelas quais as comunidades procuram minimizar os conflitos com confrontantes, espoliadores que os identificam como indignos da área que ocupam. Então, a luta dos grupos quilombolas por território se eleva além da busca de terra, é uma luta mais profunda, que implica em garantir a reprodução sociocultural do grupo no presente e no futuro, e prestar deferência aos antepassados.

A maneira como os grupos quilombolas se autodefinem, são definidos pelos outros e organizam suas relações com outros grupos sociais, em algum sentido, aproxima-os do conceito de grupo étnico, nos termos do antropólogo norueguês Fredrik Barth (2000, p. 31 [1967]). Este autor conceitua grupo étnico como “uma forma de organização social”, concebendo como fundamental para isso a característica de auto-atribuição ou de atribuição por outros, como um modo de delimitar as fronteiras étnicas. Todavia, a aplicação dessa definição se efetiva com base no discurso dos próprios sujeitos. O antropólogo (2000, p. 32) enfatiza que “as características objetivas a serem levadas em conta para definição dos grupos são aquelas que os próprios sujeitos julgam importantes”.

O conceito de grupo étnico de Barth, portanto, está em oposição ao dos antropólogos primordialistas, que vêem os grupos étnicos com base em aspectos biológicos, raciais e lingüísticos e associam “uma raça = uma cultura = uma língua, e de que sociedade = unidade rejeita ou discrimina outros”. A formulação<sup>20</sup> de Barth retoma em muitos aspectos a acepção weberiana de que as comunidades étnicas possuem uma natureza política.

No caminho, portanto, da autodefinição e da identificação por outros, vários agentes sociais quilombolas investem profundamente na identidade étnica como forma de articular interesses políticos, objetivando garantir seus direitos territoriais perante o Estado (ALMEIDA, 2002, p. 75). Tal investimento, porém, não possui um aspecto oportunista, manipulatório, como se as

---

<sup>20</sup> Arruti (2006, p. 40-1), seguindo as análises de Pacheco de Oliveira, critica o posicionamento de Barth, afirmando que a atenção na auto-atribuição, nas fronteiras étnicas, na contrastividade ou mesmo na situacionalidade identitária não dá conta da passagem entre fenômenos de adscrição étnica (necessariamente local) do grupo (o etnônimo) e a sua adesão às categorias genéricas e englobante de indígenas (ou quilombolas) de caráter jurídico-administrativo.

comunidades estivessem usando de uma prerrogativa legal para alcançar os objetivos de verem seus territórios garantidos legalmente, sem haver reflexão dos próprios sujeitos sobre as bases nas quais constroem suas reivindicações. As marcas que os impulsionam nessa luta são profundas, definiram toda a sua história enquanto grupo social e ainda hoje são assinaladas em suas relações sociais. Os grupos quilombolas assim buscam sair da invisibilidade na qual foram lançados por grande parte da história do País, pelos grupos hegemônicos, e, então, salientam uma identidade que sempre possuíram, construída na dura relação que mantiveram com outros com maior poder.

Bourdieu (2000) reconhece o investimento na identidade étnica ao afirmar que a “lógica propriamente simbólica da distinção, em que existe, não é somente ser diferente, mas também ser reconhecido como legitimamente diferente, e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença”.

A formulação de Barth nos leva a considerar a etnicidade como categoria geral da vida social e não apenas como característica de grupos minoritários definidos por traços culturais específicos. Segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 80), os grupos étnicos tornam-se “elementos principais da sociedade” e não mais subgrupos residuais em suas margens.

O termo étnico perdeu sua conotação arcaica para designar uma forma de organização social própria das sociedades modernas. Constituindo um meio solidificador das relações sociais entre pessoas que se sentem pertencendo ao mesmo grupo, preenchem, portanto, “importantes necessidades humanas que, de outra maneira, não poderiam ser satisfeitas” (MAYBURY-LEWIS, 1985, p. 114).

Assim, os grupos quilombolas atualmente reclamam uma identidade, um território e constroem sua organização política de acordo com suas aspirações. Isso os coloca em relação com outros sujeitos para definirem seus direitos ao território e à manutenção de seu modo de vida, porque acreditam serem seus direitos irrevogáveis. Mas essas reivindicações impetradas pelos grupos só são possíveis por existir uma noção própria de direito anterior ao momento

presente, marcada por uma concepção de propriedade coletiva da terra, com uma ordem organizacional prescrita por uma lógica jurídica ordenada culturalmente, construída e definida com relação à história do grupo. A percepção que eles possuem da história não está no passado, mas é “objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de agoras” (BENJAMIM, 1994). Tal concepção mantém e define regras de relações de parentesco, herança, uso e transmissão da terra, bases nas quais estão demarcadas as noções de direito dos grupos quilombolas.

### **1.6 - O direito local e as comunidades quilombolas: uma revisão**

As pesquisas científicas especificamente sobre comunidades negras rurais foram iniciadas na década de 70. Antes disso, elas padeciam de invisibilidade enquanto objeto de estudo, ponto comum à população negra no Brasil por longo período. Borges Pereira (1981), ao realizar, na década de 80, um levantamento da literatura antropológica e sociológica com problemática ligada aos grupos negros, compreendendo mais de um século, constata que em torno deles parecia existir uma espécie de “conspiração do silêncio”.

Na década de 80 percebe um crescimento progressivo dos estudos sobre os grupos negros no país em vários espaços acadêmicos nacionais. Os primeiros estudos com relação às populações negras rurais, apesar da extraordinária importância em revelar um mundo social pouco investigado até então, não tinham como perspectiva desvelar as especificidades étnicas e as problemáticas decorrências desse aspecto para os grupos. Eram investigações enfocando comunidades rurais que apenas apresentavam como *particularidade serem negras*, sem maiores reflexões sobre o que representava essa condição no meio rural brasileiro (ARRUTI, 1997, p. 07). Os negros dessas localidades eram classificados simplesmente como habitantes de “bairros rurais” (OLIVEIRA, 2005). Os trabalhos representativos desse momento são, basicamente, Baiocchi, (1983), Queiroz, (1983) e Monteiro, (1985) e estavam

direcionados pelos conceitos teóricos e metodológicos dos estudos de comunidades.

Novas perspectivas marcam os estudos das comunidades negras rurais a partir da década de 80. Passa-se do estudo de comunidades camponesas, que tinham a *particularidade de serem negras*, para a perspectiva de *comunidades negras, com a particularidade de serem camponesas*. Essa virada da década de 70 para a de 80 decorre, em grande medida, em função de uma mudança conceitual, pois os autores passam a operar com o conceito de etnicidade, inspirados no antropólogo norueguês Fredrik Barth (ARRUTI, 1997, p. 07).

As pesquisas de Soares (1981), Almeida (1988), Bandeira (1988) e Gusmão (1990)<sup>21</sup> representam uma nova vertente analítica de estudos sobre grupos negros. Os autores revelam novas formas de percepção do complexo universo das relações étnicas no meio rural para a manutenção do território, na organização política e na construção da identidade étnica (SCHWARCZ, 1999). A década de 80 é considerada por Bandeira (1988, p. 11) como uma fase específica dos estudos sobre população negra e se caracteriza pela utilização de orientações teóricas e metodológicas da Antropologia Social<sup>22</sup>.

Na década de 90, surge um novo contexto político brasileiro, com a emergência de um Estado democrático, no qual a discussão sobre os direitos das comunidades remanescentes de quilombos toma força a partir da nova Constituição Federal, promulgada em 1988. O artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, estabelece: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Este artigo deposita no Estado o compromisso da cessão de titulação das terras ocupadas pelos remanescentes.

Mesmo diante de um universo amplo de reivindicações de sujeitos sociais exigindo a regularização fundiária de seus territórios enquanto comunidades remanescentes de quilombos, até o presente este, preceito constitucional foi se

---

<sup>21</sup> Nota de aula do Curso Etnologia Afro-Brasileira - Ilka B. Leite-, PPGAS, primeiro semestre de 2004.

<sup>22</sup> Borges Pereira (2007) atribui as novas figuração que tomam as discussões relacionadas à população negra, a partir da década de 70, como decorrência das contribuições do Movimento Negro Unificado – MNU, para a construção de uma identidade positiva do negro no país.

cumprido<sup>23</sup>. Bandeira (2004) situa historicamente os elementos que propiciaram a inclusão dos direitos das comunidades negras na nova Constituição ao afirmar:

as lutas populares pela redemocratização do país desaguaram no estuário da Constituinte, no ano 1988, em conformidade com a tradição comemorativa de efemérides, celebravam-se os cem de libertação dos escravos, forjando-se a oportunidade política catalisada pelos movimentos negros e pelos seus intelectuais orgânicos, no sentido de garantir o reconhecimento de direitos específicos dos afro-descendentes.

O artigo 68 da Constituição de 1988 teve como efeito potencializar a organização política das comunidades em torno da reivindicação de seus territórios junto ao governo, como forma de minimizar ou resolver conflitos nos quais estão envolvidas com empresas nacionais e estrangeiras, fazendeiros, projetos governamentais e agroindustriais.

Muitas pesquisas antropológicas, depois da promulgação da Constituição de 1988, passaram a enfatizar situações etnográficas específicas, estabelecendo diálogo entre questões caras às comunidades negras rurais e o Estado. Tais pesquisas se compõem basicamente de duas categorias: as acadêmicas *stricto sensu*, constituídas por teses, dissertações, monografias, e os laudos periciais antropológicos, os quais se consolidaram no país a partir da década de 80, servindo como peças importantes para auxiliar decisões judiciais envolvendo interesses das mais variadas populações e situações (Leite, 2005)<sup>24</sup>. Assim, as duas categorias de pesquisas antropológicas ressoaram em favor das comunidades, contribuindo para a visualização e efetivação de muitos de seus pleitos e, ainda, para o desenvolvimento da Antropologia brasileira.

---

<sup>23</sup>Almeida (2004, p. 13), em 2004, demonstra que “oficialmente o Brasil tinha mapeadas 743 comunidades remanescentes de quilombos. Essas comunidades ocupavam cerca de 30 milhões de hectares, com uma população estimada em 2 milhões de pessoas. Em 15 anos a contar da Constituição de 1988, apenas 71 áreas foram tituladas”. Quatro anos depois, a análise ainda é válida, por evidenciar o descompasso entre as ações governamentais e as reivindicações por território das comunidades. Hoje apenas 81 comunidades foram tituladas, para um universo de mais de 2.000 reclamantes de seus direitos, segundo os dados da Comissão Pró-Índio.

<sup>24</sup> Acerca das discussões sobre Laudos periciais, ver: LEITE, Ilka Boaventura (org.) Laudos Periciais Antropológicos em Debate. Florianópolis: NUER/ABA, 2005; SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia; HELM, Cecília Maria. A Perícia Antropológica em Processo Judiciais. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1994.

A inclusão do artigo 68 na Constituição é fruto de um longo embate entre a sociedade civil organizada, a comunidade acadêmica, as ONG's e os congressistas<sup>25</sup>. Para Silva (1997, p.12), este artigo constitucional foi incluído por um congresso conservador e com um pensamento de senso comum, que acreditava que as comunidades negras remanescentes de quilombos remontavam ao passado, representavam resquícios de uma história que deveria ser esquecida, visto que são populações fadadas ao desaparecimento, ou mesmo inexistentes, talvez minúsculas ou em pouca monta. Este dispositivo constitucional está voltado para o passado e para quem idealmente teria “sobrevivido” sobre a designação formal de “remanescentes das comunidades de quilombos” (ALMEIDA, 2002, p. 46).

Na busca de melhor definir o conceito de comunidades remanescentes de quilombos – pautada em princípios que careciam de reflexão mais apurada na carta constitucional, – a Associação Brasileira de Antropologia (ABA)<sup>26</sup> foi convocada a dar seu parecer; então, o Grupo de Trabalho da ABA sobre Comunidades Negras Rurais declarou, em outubro de 1994, que “remanescente de quilombo é a denominação utilizada pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico<sup>27</sup>”. Desse modo, o parecer conclui que “contemporaneamente o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica, não se tratando também de grupos isolados ou de uma população estreitamente homogênea. Da mesma forma, esses grupos nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída de vivência e valores comuns” (BOLETIM INFORMATIVO NUER, 1994).

---

<sup>25</sup> O Boletim informativo NUER/UFSC tem registrado os debates políticos e acadêmicos em torno das lutas das comunidades remanescentes de quilombos desde a tramitação da proposta do artigo 68 na Constituinte de 1988.

<sup>26</sup> Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais - ABA. Encontro realizado em 17 e 18 de outubro de 1994, no Rio de Janeiro.

<sup>27</sup> Depois de um longo debate na esfera federal sobre a conceituação de comunidade remanescente de quilombo, ela foi redefinida em 20 de novembro de 2003, por um dispositivo do Ministério da Reforma Agrária, - Decreto 4887 - passando então a definir-se “comunidades remanescentes como grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto-identificação, com trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais próprias, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

Com isso há uma evidente abertura do conceito de comunidade remanescente de quilombos, fugindo da visão frigidificada (ALMEIDA, 2002). A partir da inclusão desse artigo 68 da Constituição Federal, o processo de mobilização política desses grupos sociais aumentou em todo o país. Alguns movimentos sociais do campo mudaram suas estratégias, deixaram a conotação política passada, associada principalmente ao termo camponês, para usar as designações locais, cotidianas, com as quais se identificavam e eram identificados, como forma de se construírem enquanto sujeitos políticos (ALMEIDA, 2004, p. 22).

Esses novos sujeitos, ao assumirem designações locais, passaram a positivá-las, por serem em certos casos antes pejorativas, construir a história do grupo e a destacar diacríticos que marcassem as fronteiras entre eles e os outros. No município de Oriximiná, várias comunidades negras criaram a Associação dos Remanescentes Quilombolas de Oriximiná - ARQMO – que tem como objetivo lutar pela demarcação das terras de pretos e pela preservação cultural; em Alenquer, também no Pará, foi criada a Associação Comunitária de Negros do Quilombo Pacoval; no Maranhão, a Associação dos Moradores da Comunidade Frechal e Rumo, etc. (ACEVEDO E CASTRO, 1998; GUSMÃO, 1995, 1999), além da criação da Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), em 1995.

O movimento contínuo dos grupos sociais, que se autodefinem como quilombolas, levou-os a salientar a identidade pautada em sua ligação histórica com antepassados escravos. Vínculos que sempre existiram e estavam calados nas memórias dos grupos, mas com novo momento pelo qual passam, tornaram-se importantes e surgem em decorrência do processo de luta pelo território. Assim, como observa O'Dwyer (2002, p. 15), “ressalta-se uma identidade, que sempre existiu nas relações com outros sujeitos, pela necessidade de permanência num espaço territorial em que se construiu toda a história do grupo social”.

Muitos autores têm demonstrado que o investimento em uma identidade étnica mostra-se comum a muitos grupos sociais quando isso levará a ganhos políticos, como uma forma de estratégia política, com a intenção de mobilizar

ganhos materiais ou simbólicos. Para os grupos que se autodefinem como quilombolas, um dos elementos aspirado é o território (ALMEIDA, 1998). Arruti (1997) ressalta isso quando trata da emergência dos remanescentes indígenas e quilombolas. Todavia, o tema está também presente em autores como Almeida (1996; 1998; 2002), Leite (2002; 2004), Acevedo Morin (1995), Acevedo e Castro (1997; 1998; 1999, 2004), O'Dwyer (1999; 1995, 2002) e Gusmão (1995; 1999), cada um deles com suas particularidades teóricas e metodológicas de análise da questão. Esses cientistas sociais realizam estudos sobre o processo de surgimento da organização política<sup>28</sup> das comunidades remanescentes de quilombos diante da conjuntura política brasileira, mostrando como se estabelece esse universo de relações ligadas à construção da identidade étnica, ao processo de territorialização, aos conflitos pela posse de terras ancestrais e à ordem simbólica que circunscreve suas vidas em várias partes do país. Esses aspectos emergiram tanto nas construções efetuadas pelos sujeitos sociais, quanto nas dos cientistas que as tomam para investigação. Assim, o contexto de promulgação da Constituição proporcionou uma virada nos estudos sobre os grupos negros rurais. A cada dia, tem-se maior registro etnográfico das situações que por longo tempo padeceram de uma *conspiração do silêncio* (BORGES PEREIRA, 1981).

Com os avanços das pesquisas sobre comunidades quilombolas em relação ao período anterior à Constituição Federal de 1988, constatando-se a complexidade que cerca a construção social do território, a organização política, as variadas formas de salientar a identidade étnica, as possibilidades investigativas ainda não exauriram. Existe muito a investigar. Esse mundo é marcado por relações sociais de toda ordem. Os antropólogos, com as pesquisas acadêmicas e periciais, contribuem para o registro e análise das situações socioculturais da diversidade do universo das denominadas “comunidades quilombolas”.

---

<sup>28</sup> Almeida (2004), no artigo “Terras Tradicionalmente Ocupadas”, trata do surgimento, na Amazônia, dos movimentos sociais com base em fatores étnicos, critérios ecológicos e de gênero na autodefinição coletiva e no processo de territorialização. O artigo fornece uma riqueza de detalhes sobre a conjuntura dos movimentos sociais com base étnica na Região Amazônica, cruzando essas informações com a legislação brasileira que trata da matéria.

Minha contribuição se efetua no sentido de compreender como uma comunidade quilombola concebe suas noções de direito ao território e quais as práticas jurídicas instituídas pelo grupo para manutenção de sua territorialidade. Já existem trabalhos que assinalam a necessidade desse tipo de pesquisa e que apontam nesse caminho, como, por exemplo, o de Leite (2004), quando investiga a Comunidade de Casca, no município de Mostarda, no Estado Rio Grande do Sul. A autora parte da concepção de *herdeiro e não herdeiro, herdeiro de dentro e de fora*, para evidenciar uma complexa trama de relações montada com base nesses conceitos locais, que definem os que possuem ou não direito a uma parte do território. Em algumas situações, essas definições são flexíveis para excluir ou incluir pessoas como herdeiras. Mas, sobretudo, a não-aceitação da condição de herdeiro leva a conflitos irremediáveis, por negar a possibilidade de acesso à área. A construção das categorias referentes à herança ou à posse da terra está ligada à história do grupo, sendo realçada a partir da década de 60, na elaboração de uma noção de direito ao território necessária à manutenção da área de Casca.

Com essa situação, “criou-se então uma noção de direito sucessório sobre o uso e o usufruto da terra e esse direito passou a ser exercido nas áreas sob a ingerência do ‘chefe’ ou do ‘cabeça’, homens e mulheres, ficando ainda as porções de terra que foram posteriormente divididas, mas que permaneceram sendo do uso dos herdeiros moradores de Casca” (LEITE, 2004, p. 177). Assim, a autora nos fornece a possibilidade de pensar os sujeitos de direito locais, tomando como parâmetro as próprias categorias nativas, levando-nos a compreender essa organização jurídico-política como dotada, em certa medida, de alguma autonomia em suas próprias formulações em relação à sociedade abrangente.

Aspecto semelhante ao trabalho de Leite encontramos na Comunidade de Morro Alto, investigada por Barcellos, Chagas, Fernandes (et. al. 2004). Neste local, o direito ao território está marcadamente estabelecido pela via da descendência. Mas, isso não basta para atribuir direito legítimo de uma parte do território a qualquer pessoa da Comunidade de Morro Alto. Os princípios - além da descendência - são: possuir uma ligação efetiva com o território, investir em sua manutenção como legado a outras gerações, não o

transformando em mercadoria disponível à negociação - mas tomá-lo como fonte primeira de reprodução social e cultural do grupo. Isso tudo se coloca como imperativo de primeiro grau para que alguém da Comunidade de Morro Alto possa se proclamar possuidor do direito a uma área do território. Os autores enfatizam a concepção de direito ao território ao dizerem:

O território não é pura e simplesmente legado pela via de herança segundo os termos jurídicos legais. Há uma lógica que, se inclui membros por adoção, casamento, etc., também exclui, pois alguns membros podem permanecer outros não. A partilha da terra não se efetua fora da garantia de continuidade na localidade, tradicionalmente atribuída aos descendentes de cada linhagem, de um representante seu. A terra - e a percepção do direito que possuem sobre ela - produz inflexão rumo à fonte do direito: o ancestral e o quinhão de terra que ocupou e legou a seus descendentes. A permanência na terra se deu por delegação ou dever de ocupação, único meio de realizar o direito a ela. (BARCELLOS, CHAGAS, FERNANDES ET AL, 2004, p. 228-232)

Outro exemplo, que poderia ser destacado na compreensão de uma ordem do direito, é o trabalho de Oliveira (2005, 152-58), quando trata das regras de residência e uso da terra na Comunidade Quilombola de Retiro, no município de Santa Leopoldina, no Espírito Santo. Nessa localidade, o direito ao território é adquirido com base no cultivo da terra. Um herdeiro<sup>29</sup> ou alguém casado com um deles - e somente nessa condição pode cultivar a terra - adquire o direito à terra depois de cultivar uma área para sua manutenção e de sua família. A terra fica *emperrada*, ou seja, outra pessoa jamais poderá usar esta mesma área sem sua autorização, como se ela se tornasse parte do cultivador ou de sua família.

Aspecto semelhante ao que Oliveira (2005) registrou em Retiro encontrei em pesquisa de campo na Comunidade do Matá, no Baixo Amazonas, no Estado do Pará. Ali, a terra, depois de cultivada por uma pessoa, passa a ser parte dela. Mesmo quando ela migra para a cidade de Belém ou Manaus em busca de melhores condições de vida, o território continua como seu de direito, ficando intocado, aguardando por sua volta, a de seus descendentes, ou, ainda, por sua autorização para que outra pessoa possa cultivá-la.

---

<sup>29</sup> Categoria local para definir os descendentes do fundador do território, senhor Benvindo.

Acevedo Marin (2004) registrou algo similar na Ilha de Colares, no Pará. Ela ressalta que nesta região as noções de direito à propriedade e herança estão vinculadas aos trabalhos incorporados ao território. A fala de um de seus informantes é esclarecedora nesse sentido: “o terreno em que mora seu Francisco de Assis foi adquirido por sua esposa, dona Marisa, que tem direito à propriedade porque seus pais trabalhavam nessas terras e por isso ela diz ter direito ao terreno” (idem, p. 196).

Depois dessas inferências sobre a obra de alguns autores, onde procurei assinalar algumas formas de percepção da noção de direito local ao território em determinadas comunidades quilombolas, gostaria de tratar de dois autores que concentram suas análises na questão do direito. Um deles é Shiraishi Neto (2004), que faz dialogar as noções de direito local – das comunidades quilombolas e quebradeiras de coco babaçu - com a ordem jurídica institucionalizada. O outro autor é o antropólogo Anjos (2004), que expressa em sua análise os conceitos de direito ao território da Comunidade de São Miguel dos Pretos (como fazem LEITE (2004), BARCELOS, CHAGAS, FERNANDES (ET AL. 2004), OLIVEIRA (2005), ACEVEDO MORIN (2004) e tantos outros), só que ele estende o exame das questões ligadas às formas de produção do direito local. Apesar de Shiraishi Neto (2004) e Anjos (2004) tomarem o direito como pontos de reflexão, eles expressam caminhos distintos para a compreensão do mesmo problema.

Esses dois autores, ao tratarem das questões relacionadas ao direito ao território de grupos quilombolas, enfatizam a necessidade de mais pesquisas nesse campo. Esta pesquisa, então, segue, de certa maneira, o caminho indicado por eles e por outros autores, mas não abrange a noção de direito local ao território quilombola, buscando, a partir dele, um diálogo intenso com direito estatal, a fim de definir os sujeitos (SHIRAISHI NETO, 2004, LEITE, 2000, 2004, SILVA, 1996).

A tese de Shiraishi Neto (2004), *Direito das Minorias: passagem do 'invisível' real para o 'visível' formal*, problematiza aspectos ligados ao direito dos quilombos e às quebradeiras de coco babaçu, nos Estados de Tocantins e do Pará – o que ele chama de práticas jurídicas - em diálogo com a ordem do

direito estatal. A investigação é a compreensão do que o filósofo Agamben definiria como a relação entre os “poderes *constituídos* que existem somente no Estado, sendo inseparáveis de uma ordem institucional preestabelecida, necessitando de uma moldura estatal da qual manifestam a realidade, e o poder *constituente*, que, ao contrário, situa-se fora do Estado, não lhe devendo nada, existe sem ele, é a fonte cujo uso que faz de sua corrente não pode jamais exaurir” (2003, p. 50).

A pesquisa de Shiraishi Neto é a expressão do diálogo de profissionais do campo jurídico com a literatura antropológica, tencionando expandir a compreensão do campo jurídico sobre a construção dos direitos das “minorias étnicas”. Caminho inverso em sua forma, mas não no seu conteúdo, traçado pelos antropólogos que pretendem dialogar, a partir de suas experiências de pesquisa etnográfica, com as instâncias jurídicas. O autor, ao estabelecer a relação entre esses dois campos, acaba fornecendo elementos à compreensão do difícil diálogo entre o reconhecimento e a não-aceitação de suas especificidades, sobretudo por parte do campo jurídico, que se sobrepõe às noções de direito elaboradas por grupos sociais específicos. Aspecto comum a vários Estados latino-americanos, que têm como política a negação da multiplicidade étnica em suas fronteiras territoriais (MAUBURY-LEWIS, 1985).

Shiraishi Neto investiga a situação das comunidades quilombolas e das quebradeiras de coco, porque evidenciam uma “situação jurídica complexa, na qual as categorias ‘nativas’ ou intrínsecas aos grupos colidem com as categorias jurídicas prevalentes”. Como ele ressalta, “o Direito não tem conseguido resolver de forma satisfatória os problemas que afetam os grupos sociais” (idem, p. 08). Isso interpõe uma barreira concreta na resolução, por parte do poder constituído, dos problemas fundamentais à reprodução dos grupos quilombolas e dos de quebradeiras de coco babaçu.

O aspecto que fornece originalidade ao trabalho de Shiraishi Neto (2004) é a percepção da existência de ‘práticas jurídicas’ que se liga a aspectos culturais dos grupos com os quais trabalha. O autor vai além dos conceitos tradicionalmente usados pelo campo jurídico, quando enfatiza que as práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e quilombolas são ordenadas

culturalmente; assim, possuem uma lógica. Em sua interpretação, o direito, em sua forma institucionalizada, precisa respeitar outras lógicas jurídicas ordenadas culturalmente, não se prendendo unicamente às formulações abstratas e universalistas que tanto orgulho trazem aos formuladores e operadores do direito. Nesse ponto, o autor nega a ideologia do centralismo legal, aspecto que a literatura sobre pluralismo jurídico tem ressaltado negativamente. Isso se evidencia quando o autor enfatiza que:

os índios, os quilombolas, as quebradeiras entre outros grupos, por sua vez, são guiados por outra racionalidade. Essa especificidade leva à necessidade de se refletir o Direito que se encontra dotado de universalidade. Para a situação desses grupos, há que se admitir as “práticas jurídicas,” tal como elas se dão, para garantir e assegurar o fazer desses grupos sociais, sob pena de pôr em risco a sua própria produção e reprodução física e social.

Shiraishi Neto lança mão do que ele chama “práticas jurídicas” dos grupos quilombolas e quebradeira de coco, extraídas de sua experiência de advogado dos movimentos sociais, sem, todavia, realizar uma aproximação empírica com os grupos durante a formulação da tese. Acredito residir sua maior contribuição no reconhecimento de outras “práticas jurídicas” além das do Estado, construídas historicamente em consonância com a ordem simbólica e cultural de cada grupo.

As práticas jurídicas locais são noções de direito usadas pelas comunidades, a partir das quais dialogam com o direito institucionalizado, a fim de serem reconhecidas como sujeitos de direito para além dos limites que circunscrevem os seus territórios. O reconhecimento desse aspecto por Shiraishi Neto é central em sua análise. Todavia, este aspecto é apenas metade do caminho que leva à compreensão do outro. Sem uma plena apreensão das lógicas internas dos grupos, suas práticas jurídicas para a resolução de conflitos e o esforço que fazem atualmente para tratar com o direito constituído, fica uma lacuna na captação desse processo que impulsiona as comunidades quilombolas a buscarem “seus direitos”.

Outra pesquisa que assume importância para revelar práticas jurídicas sobre o território, é a organizada por Anjos e Silva (2004), intitulada “São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais”,

no qual nos oferece uma visão interna de um grupo quilombola e suas noções de direito. As questões levantadas pelos pesquisadores nos levam a compreender aspectos importantes da realidade local e das construções relacionadas ao direito ao território da comunidade, e, ainda, o emaranhado de relações sociais que se erguem a partir dele.

O livro de Anjos e Silva (et al. 2004) é uma pesquisa pericial antropológica na qual vários pesquisadores cooperaram; todavia, o relevante para esta investigação é o ponto no qual pretende demonstrar, através da “etnografia das formas de apropriação da terra, regida por princípios de parentesco e sucessão, por fatores históricos, [...] e por fatores étnicos, a existência de uma concepção de justiça local”. Tal concepção liga-se às noções de direito local construídas pelo grupo, em seu inaugural, passando a reger o acesso ao território. Anjos e Silva ressaltam ainda que o “registro etnográfico do delicado tecido das relações de afinidade e parentesco, normas sociais e das reciprocidades que regulam a vida cotidiana em São Miguel dos Pretos, visa a explicitar a concepção local de direito sobre as terras” (Idem, 2004, p. 77).

Anjos nos leva a pensar o direito e as práticas jurídicas locais próprias aos quilombolas em análise. Ele ainda mostra como o grupo elabora sua noção de direito em íntima conexão com suas concepções de parentesco, afinidade, herança, reciprocidade e mitologia. Todos esses aspectos resgatam o surgimento da comunidade, definindo os sujeitos de direito por uma linha de descendência marcada pelo ancestral fundador do grupo até o presente.

A etnografia sobre São Miguel dos Pretos evidencia uma forma de perceber o direito ao território como inscrito num *habitus*, funcionando não como “princípios legislativos, mas, sim, práticos, sendo que a conduta obedece a uma lógica prática, a lógica do fluído, do mais ou menos que define a relação cotidiana com o mundo” (ANJOS, 2004, p. 77). Isso dá às regras do direito uma plasticidade, sendo possível flexibilizá-las pelos próprios sujeitos de acordo com cada situação. A narrativa de Anjos nos mostra esse universo de possibilidades, mas existem limites mínimos que não podem ser ultrapassados, pois, se o forem, há o perigo da comunidade perder a efetividade sobre o

território. Isso leva a um conjunto de regras válidas a todos do grupo. Daí não ser possível revogar princípios como estar ligado a um tronco familiar, estar num circuito de reciprocidade, se perceber e ser percebido por outros como integrante do grupo, perceber aquele espaço físico e de relações sociais como “terra histórica” (SMITH, 1997), depositária de história e memória, local de viver e trabalhar, de orar e lutar.

Na Comunidade de São Miguel dos Pretos, combina um conjunto de regras ligadas ao parentesco e à sucessão, inscrito na mente e no corpo de cada sujeito<sup>30</sup>. Neste espaço social, criou-se a figura do guardião, personagem que garante a efetiva manutenção do direito ao território das gerações mais novas. Ele é sempre o mais velho de um tronco familiar e se encarrega do ordenamento e da distribuição da terra entre os de sua família. O guardião tem esta função por se aproximar mais do fundador da localidade, numa linha de ascendência.

Assim, a pesquisa de Anjos evidencia as estratégias criadas pela Comunidade de São Miguel dos Pretos para a manutenção de um território negro. A necessidade efetiva de manutenção dessa área levou as pessoas a construírem regras e uma noção de direito que estipula a possibilidade dos herdeiros - em várias gerações - acessarem uma área na qual possam construir um universo de relações sob os olhos do grupo, impedindo que o território se dilua com a transmissão a não parentes<sup>31</sup>. Mas estas regras - que inicialmente eram sobre uso e transmissão de uma área geográfica - vão além, tornando-se referências para tantas outras relações imbricadas na vida cotidiana. Daí as regras sobre a terra não se relacionarem somente com ela, mas também com as regras da relação entre as pessoas do grupo e fora dele.

Com esses dois exemplos, Shirashi Neto (2004) e Anjos (2004), é possível verificar duas pesquisas sobre noções de direito em comunidades quilombolas. Uma, que privilegia os diálogos das noções de direito das “minorias étnicas” com o Estado. E a outra, de caráter antropológico, que

---

<sup>30</sup> Anjos argumenta que, na Comunidade de São Miguel dos Pretos, há uma prevalência das necessidades do conjunto dos herdeiros sobre as dos indivíduos que fazem parte do grupo.

<sup>31</sup> Essa perspectiva está presente no livro de Leite (2004). “O Legado do Testamento: A Comunidade de Casca em perícia”. Ver bibliografia.

percebe a construção de noções de direito internamente ao grupo. Essas duas percepções são relevantes para entendermos os processos mais generalizados que cercam as noções de direito e ordenamento jurídico local na sociedade brasileira. Assim, enfatizo, como Shirashi Neto e Anjos, as noções de direito ao território e às práticas jurídicas que o cercam, a fim de revelar outras lógicas jurídicas presentes nos grupos que compõem a sociedade brasileira.

As etnografias sobre comunidades de quilombos se expandiram nas últimas duas décadas e contribuem para a compreensão dos grupos negros rurais do Brasil. Nesse amplo material, é possível encontrar referências que apontam os caminhos para o entendimento sobre as noções de direito dos grupos quilombolas. Procurei assinalar algumas referências diretas sobre o assunto, evidenciando como o tema surge na literatura antropológica. A presença desse tema em várias pesquisas confirma a importância de uma análise profunda sobre o assunto, pois fazer referências a noções de direito sobre o território não é tratar somente das prerrogativas para o acesso a áreas para produção e reprodução de um grupo familiar, mas, sobretudo, das relações sociais do grupo em si e fora dele.

Esta tese, portanto, analisa as práticas jurídicas das pessoas da Comunidade de Bairro Alto, na Ilha do Marajó, Estado do Pará, suas compreensões e a forma como as estruturam. A perspectiva deste trabalho não se pautou num conjunto de definições conceituais estabelecidas previamente e formuladas a partir do direito estatal, para entender as práticas jurídicas desse grupo social. Partiu de comparações entre a ordem jurídica quilombola e a estatal, quando foi compatível com a proposta de análise. O cruzamento entre as duas assumiu importância quando permitiu compreender inter-relações entre dois campos e as implicações daí decorrentes. A partir destes aspectos é que passaremos a descrição etnográfica.

## II - OS MUITOS “CAMINHOS” PARA A COMUNIDADE DE BAIRO ALTO.

Caminhos inventados por quem não tem pressa de ir-se embora,

Pelos que vão à escola.

Pelos que vão à vila trabalhar.

Caminhos que ainda têm orvalhos e sonâmbulos bacuraus,  
e têm ninhos suspensos nas ramadas.

Ali perto, na Curva do Encantado

onde mataram de emboscada um cangaceiro,

há uma cruz de pitombeira...

Quem passa joga uma pedra,

reza baixinho: *"Padre nosso que estais no céu*

*santificado seja o vosso nome*

*venha a nós...*

*Caminhos de Minha Terra - Jorge de Lima - Fragmentos*

A Comunidade de Bairro de Alto localiza-se na Ilha do Marajó, Estado do Pará – Brasil, a aproximadamente seis horas de viagem num trajeto que envolve a saída de Belém, capital do Estado, num barco, com a primeira parada no porto de Camará. Este porto é a entrada para grande parte dos 16 municípios da Ilha do Marajó. A população sempre lota os barcos nas viagens entre Belém e a ilha. Os viajantes levam muitas mercadorias, televisores, camas e tudo mais que podem transportar.

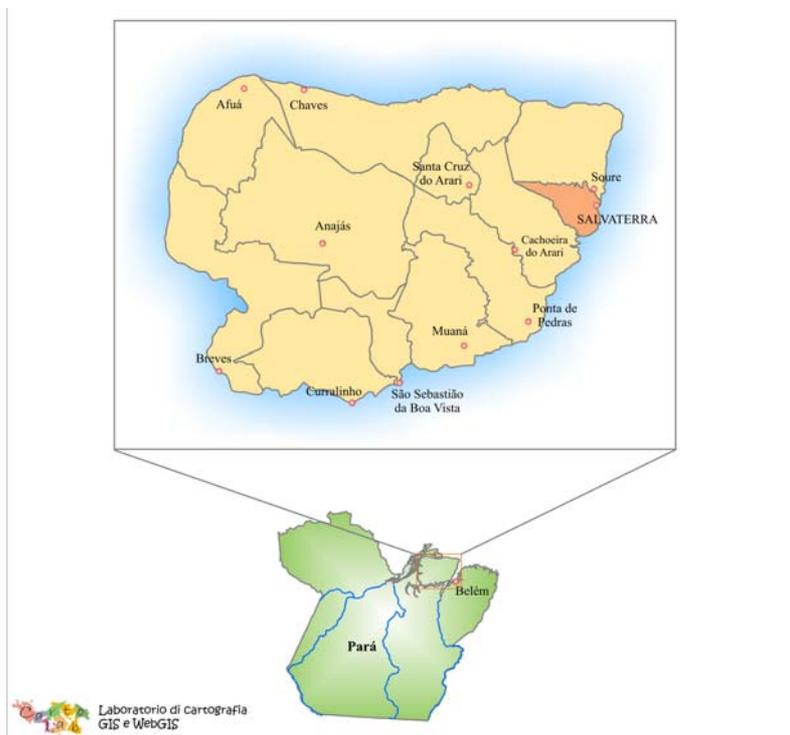


Figura 3: Localização da Ilha do Marajó em relação ao Estado do Pará

## O território quilombola de Marajó

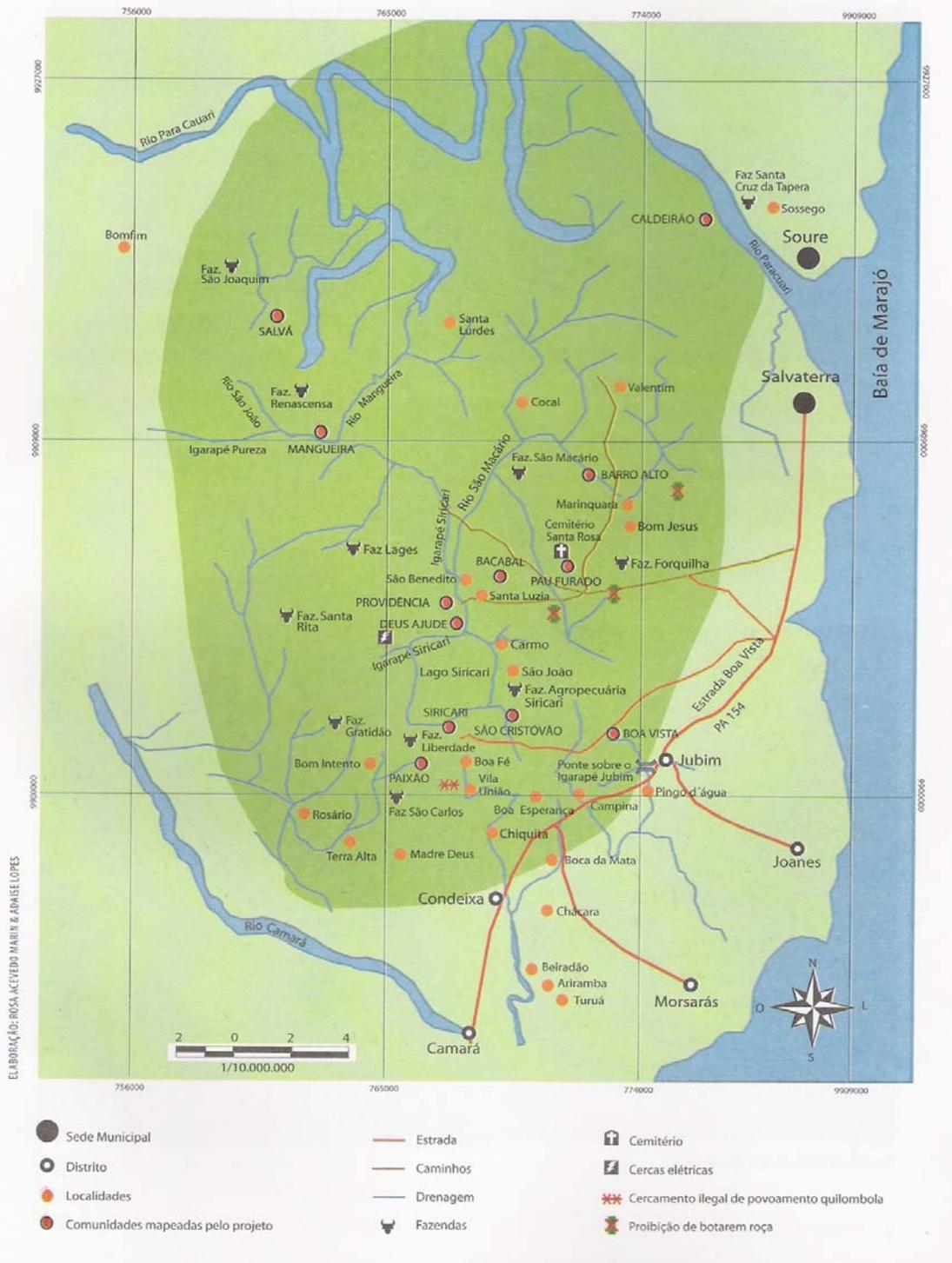


Figura 3: Território Quilombola do Marajó In: Nova Cartografia Social da Amazônia, 2006



Figura 4: Croqui da Comunidade de Bairro Alto

A parte inicial da viagem à Comunidade Bairro Alto é cercada de perigo, pelo balançar intenso dos navios na travessia da Baía do Marajó, sobretudo de setembro a novembro, quando começam os fortes ventos em decorrência do período de transição entre a estação seca e chuvosa na Amazônia. O naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, em novembro de 1783, mês de intensos ventos, em viagem à Ilha, relata sua experiência, ao dizer:

do que sabemos por experiência própria, e do que afirmam todos por tradição, seguidos de pais a filhos a tempo imemorial, conluo que é realmente perigosa a travessia do Pará para a Ilha Grande de Joanes. Não obstante, ainda mais perigosa a fazem as precipitações das viagens que a cada passo se empreendem, sem passarem-se, com madureza, as circunstâncias da estação, em que se viaja, de canoas que atravessam, e dos práticos que as dirigem; porque de fato, uma coisa é o tempo melhor de estar-se no Marajó, e outra o de atravessar-se a sua baía.

Nenhum dos navios com passageiros, no percurso entre Belém e a Ilha do Marajó, naufragou até o presente, aspecto contrário do que ocorre com os pequenos barcos de pesca, dos trabalhadores dos rios e do mar, mas isso não serve de alento às pessoas submetidas ao intenso balanço. Nesse período, mesmo os que estão habituados a viajar, evitam. Quando a viagem se

faz realmente necessária, realizam-na pela manhã, já que os ventos são menos intensos.

Depois da chegada no porto de Camará, segue-se de ônibus ou van por mais 35 quilômetros até a sede municipal de Salvaterra. No percurso é possível visualizar a inexistência de mata primária próxima à estrada. Plantações de coco, abacaxi, mandioca e fazendas com grandes áreas de pasto são os elementos perceptíveis numa paisagem que, no passado, possuía parte da exuberância da floresta amazônica, ou mostrava os campos marajoaras, famosos pela forma plana.

Hoje a imagem é outra. Vemos apenas campos manchados de cinzas dos “cabelos da terra”, que cresceram no inverno, cobrindo o chão, e ficam flutuando em decorrência das queimadas no verão. Os “cabelos da terra” – matos de modo geral - crescem a cada chuva de inverno numa velocidade espantosa. Dona Neuza, moradora de uma das *unidades sociais*<sup>32</sup> da Comunidade de Bairro Alto, de nome Passagem, certa vez me disse: “no inverno a gente vê o cabelo da terra crescer rápido todo dia”.

Poderíamos definir como mato os diversos tipos da vegetação que cresce com as chuvas de inverno, sendo elas úteis ou não. Mas esse sentido não seria condizente com o pensamento classificatório nativo. Para eles existem os matos e as plantas. As plantas servem para remédios, para deixar o corpo cheiroso quando adicionada à água do banho, para enfeitar a casa e as pessoas. A categoria planta está relacionada à sua domesticação. Os matos são absolutamente imprestáveis, para nada servem, para nada têm utilidade.

Mas um tipo de mato pode passar à categoria de planta, quando é ensinado um remédio no qual ele pode ser utilizado, daí não será mais arrancada quando se limpa os locais onde ele aparece e nem se reclamará de sua presença. Sempre se dirá enfaticamente: “não arranca essa planta, é remédio”. Reclama-se assim no inverno do crescimento do mato, não das plantas.

---

<sup>32</sup> Unidade social é um agrupamento formado por grupos familiares ligados por laço de parentesco, vizinhança, casamento e relações de troca. Os agentes sociais nesses locais compartilham um território e uma história comum. Na Amazônia são nomeadas de vilas, povoados, sítios e comunidades. Almeida (2006, p. 101) usa tal conceito para analisar a situação de uso comum das “terras de pretos, terras de santos, terras de índios”.

O mundo, portanto, não parece ser construído com a idéia de contrários absolutos. O mal em si traz o seu oposto. Nada é essencialmente ruim ou bom. Um caminho que leva de um local a outro é bom, por reduzir a distância entre unidades sociais, mas têm as visagens<sup>33</sup> que atormentam. Mas, por outro lado, nem todas as visagens são ruins, existem aquelas que ensinam o caminho correto aos que se perdem. Os peixes são gostosos, matam a fome, mas alguns deles podem ser venenosos, “reimosos”, podem fazer mal. A caça é uma delícia, mas, dependendo da situação, pode ser terrível para o caçador e a pessoa que a consome. Um feiticeiro pode ser uma boa pessoa, com quem se pode conversar, tomar café e convidar para eventos sociais. Portanto, quando as pessoas da Comunidade Bairro Alto falam-me de alguém, nunca ressaltam somente os aspectos ruins ou bons, os dois constituem a essência das pessoas

Mas, de todo modo, a cada vez que se passa de van, percebe-se no inverno que o “cabelo da terra” está maior. Vêem-se também algumas pequenas unidades sociais à beira da estrada. As pessoas dessas localidades praticam como atividades econômicas a agricultura, a pesca ou trabalham nas fazendas da região.

De Salvaterra à Comunidade de Bairro Alto são mais 12 quilômetros. A última parte da viagem pode ser feita de bicicleta, forma comum a todos. O táxi é usado somente em caso de doença ou outro tipo de emergência. Pode-se utilizar ainda o mototáxi, quando é apenas um passageiro ansioso para chegar ao destino. Se nenhuma dessas possibilidades satisfaz, espera-se o ônibus escolar que parte às 18 horas de Salvaterra. Ele leva os alunos que vieram à escola ao meio-dia de volta às comunidades quilombolas.

A última parte do trajeto para chegar ao povoado, onde está grande parte dos moradores, pode ser realizada pela estrada PA 150 ou pelos caminhos por dentro de fazendas, tradicionalmente usados pelos moradores<sup>34</sup>. As pessoas não andam pelos “caminhos dos postes”, falou-me o senhor

---

<sup>33</sup> Aparição sobrenatural; assombração, fantasma.

<sup>34</sup> Os caminhos são anteriores às fazendas. Eles mostram que um território se manteve mesmo tendo os fazendeiros como supostos donos das terras. Mas esses fazendeiros nunca deixaram de reconhecer que os caminhos são das comunidades, são os locais pelos quais se deslocam. Em todas as comunidades quilombolas que visitei, os caminhos são por dentro das fazendas.

Wilson, porque nos meses de muito vento as bicicletas o recebem de frente, deixando a viagem cansativa e dolorosa. Usa-se a estrada construída pelo governo na década de 1980 quando se aproxima à noite e é necessário voltar para casa, já que as estradas por entre as fazendas são perigosas. Não que exista medo de ladrões ou algo parecido. O grande medo é das “visagens”: entidades de outro mundo que aparecem para fazer “malvadeza” aos viajantes<sup>35</sup>.

A estrada antiga é denominada de Clarindo. E nela aparecem muitas visagens. A estrada do Clarindo passa por dentro da Fazenda Forquilha, ligando as cidades de Salvaterra e Soure à Comunidade de Bairro Alto. Ela é nomeada em referência a um senhor que residia à margem de um igarapé. É necessário que se atravesse o igarapé, a fim de dar continuidade à viagem com os produtos escoados para a cidade e vice-versa. Ninguém da geração de hoje, com mais de 60 anos, chegou a conhecer o Clarindo, assim, não sabem com precisão quem foi. A estrada é usada há muitos anos e é possível ver o caminho cavado pelos pés, e, recentemente, pelos pneus das bicicletas, formando pequenas valas. Quando essas já estão profundas, novas são feitas ao lado, por ser, nas velhas, impossível trafegar com segurança. As valas são quase trilhos dos quais não se pode sair, sem correr o risco de ir ao chão. Se a pessoa não tiver habilidade no controle da bicicleta, poderá cair ou entrar na mata. Isso ocorreu várias vezes comigo, sobretudo nas primeiras viagens, quando acompanhava os moradores a Salvaterra. As minhas quedas, depois, serviam de jocosidade para meus companheiros de viagem, que em seguida contavam a outros, e todos falavam de minha inabilidade com o uso da bicicleta. Assunto para eles curioso, já que qualquer criança mostrava mais habilidade na estrada do Clarindo do que eu.

No meio do caminho há um igarapé, com uma ponte medindo aproximadamente 20 metros, construída pelos moradores das Comunidades de Pau-Furado e Bairro Alto. Atravessar o igarapé do Clarindo no passado era difícil, especialmente no inverno, pelo aumento do nível de água com a cheia

---

<sup>35</sup> Galvão (1955) faz uma análise que hoje se tornou clássica sobre as crenças religiosas das comunidades amazônicas. Neste trabalho, o autor aponta os bichos visagentos como elementos componentes do imaginário religioso da população da região.

do Rio Amazonas, entre os meses de novembro a maio. As dificuldades eram maiores quando se levava mercadoria para negociar. Para muitos, era a forma de ligação com as cidades de Salvaterra e Soure, bem como com outras localidades, como Caldeirão, Passagem Grande e o porto de Camará, o qual é porta da saída do Marajó para Belém. Ainda hoje, o Clarindo é passagem mais usada do que a estrada PA 150.

Quando se anda pelo Clarindo, encontram-se as pessoas que a preferem por reduzir a distância, por ter árvores e pode-se evitar o calor excessivo, o vento, a poeira e os transtornos da estrada "grande", por onde passam os carros. Subtraindo as partes transformadas em campo das fazendas, onde não há árvores, é uma viagem agradável pelo vento fresco que sopra durante todo o trajeto. Este caminho exemplifica o sistema viário das comunidades quilombolas. Eles levam de uma unidade social a outra por caminhos de difícil apreensão, em decorrência das formas, cruzamentos e intercruzamentos. As localidades próximas estão todas interligadas. Mesmo as que não se autodefinem como quilombola, por sua formação histórica particular, estão numa rede complexa de relação social decorrente dos laços de parentesco e amizade, os quais fazem com que se estenda o tentáculo de relações aos outros lugares no Marajó.

A população local não usa as mesmas estradas dos "veículos" e "pessoas estranhas" à malha viária local. Elas utilizam caminhos tradicionais, por diminuírem os percursos e reduzirem intempéries como vento e sol excessivo. Contudo, esses trajetos estão além do sentido prático, apontam para um conhecimento sofisticado sobre a região, que leva não somente às outras localidades, mas às relações de parentesco, amizade, compadrio, que imprimem feições particulares ao universo social das comunidades quilombolas do Marajó. Os caminhos levam aos outros locais, nos quais se têm irmãs casadas, ou à casa de parentes da esposa, para alguns homens da Comunidade de Bairro Alto, ou ainda à casa de compadres e amigos próximos.

Outro caminho que leva à Comunidade de Bairro Alto é o rio Paracauari. No passado, esse rio era mais usado para chegar à cidade, levando mercadorias de cada localidade à cidade, bem como o contrário. De

Bairro Alto levava-se peixe, açai, madeira, farinha e outros produtos cultivados, até às cidades de Soure e Salvaterra. E de lá vinham produtos industrializados. No passado - alguns utilizam ainda hoje, - as pessoas usavam barcos, ou aproveitando momentos nos quais os donos das embarcações iam à cidade realizar suas transações, ou mesmo fretando-os para levar suas mercadorias.

Essas viagens envolvem quatro horas de trajeto pelo rio Paracauari, no qual se pesca diariamente para subsistência familiar. As viagens pelos rios são sempre agradáveis, quando faz sol ainda pela manhã, porém são duras quando se aproxima do meio-dia e o sol queima as costas, a face e, então, se sente o mal-estar do calor dos trópicos. O mesmo ocorre quando está chovendo. No Norte do Brasil, assim como é intenso o sol durante grande parte do dia, também as chuvas são extraordinariamente fortes. Chuvas sempre intensas, com gotas que parecem pedras e machucam ao atingir o corpo.

Fiz várias viagens pelos rios com as pessoas da comunidade; pude, de certa forma, vivenciar variações climáticas semelhantes às experiências das pessoas locais. Desde intensas chuvas, sol, viagens em noites absolutamente escuras e, também, as belas manhãs. As viagens não tinham como objetivo comercializar mercadorias produzidas localmente, uma vez que dificilmente esse trabalho é realizado, com exceção dos peixes que são levados em barcos geleiros (barcos com câmaras frigoríficas para conservação do pescado) até os municípios de Soure, Salvaterra ou Belém; o transporte usado atualmente para o escoamento da produção é o automóvel, que trafega pelos "caminhos dos postes".

Os rios são usados hoje com frequência para levar trabalhadores às fazendas, as pessoas às festas de círios ou dos santos padroeiros, realizadas em todas as comunidades e em algumas fazendas na Ilha do Marajó.



Figura 5: As pessoas da Comunidade de Bairro Alto retornando do círio da Comunidade quilombola do Caldeirão.

Outra maneira de chegar à Comunidade de Bairro Alto é através da estrada construída na década de 1980 pelo governo estadual. Tal estrada é usada pelas comunidades com pouca frequência: elas sempre usam desvios, cruzamentos e outras formas de chegar mais rapidamente a seus destinos. Às vezes os moradores usam apenas alguns trechos da estrada. Ela é empregada mais pelos carros, ônibus escolares e caminhões.

No inverno, a estrada PA 150 fica intransitável. Os estudantes, moradores das Comunidades de Bairro Alto, Santa Luzia, Bacabal e Pau-furo passam até 15 dias sem ir à escola porque o ônibus escolar não os pode apanhar. Alguns se aventuram a ir de bicicleta até a cidade para assistir aula, porém sempre chove ao final do dia, quando eles voltam, e o material escolar acaba molhado. Ou vai-se de bicicleta até parte do trajeto, de lá se pega o ônibus, já que ele não consegue fazer todo o percurso até as comunidades mais distantes, como Bacabal. A estrada transforma-se quase em um rio, impossível de se trafegar com segurança, seja de carro, seja de bicicleta, de moto ou qualquer outro tipo de veículo.

A malha viária dos grupos quilombolas, que os ligam entre si e às cidades no Marajó, assumem papel importante, tal como os caminhos que conectavam um Estado a outro no passado, assim como as cidades e pequenas comunidades no processo de colonização do Brasil. Estes caminhos foram as formas encontradas para ligar lugares distantes para a distribuição de mercadores, de escravos e de tantos outros produtos<sup>36</sup>.

## **2.1 - Os caminhos visagentos**

Os caminhos usados pelas Comunidades de Bairro Alto, Pau-Furado, Bacabal e tantas outras não podem ser considerados simples passagens entre um ponto e outro, entre um lugar e outro. As passagens em qualquer lugar são sempre rodeadas de complexidades. Elas são, na realidade, cercadas de entidades místicas que habitam o trajeto. Sair de uma comunidade para outra, de uma cidade à outra, no Marajó, é percorrer os caminhos nos quais se está sujeito aos bichos visagentos. É, de certa maneira, sair da segurança dos laços com os vivos e adentrar um limiar entre dois mundos.

Poderíamos assegurar que, na compreensão local, o homem somente está seguro entre seus pares, já que os caminhos são acima de tudo passagens entre pontos habitados pelos humanos. Nessa passagem existe o perigo do sobrenatural. O senhor Zampa, morador da Passagem, Bairro Alto, nunca acreditou em visagens. Sempre disse que quem fazia visagem era ele. Até um dia em que se deparou com uma no caminho entre sua casa e Bacabal, quando ia à casa de uma namorada. Na volta, depois da meia-noite, por estar imundiado, enfeitado, assombrado pelas visagens, acreditava serem cinco horas. Era nesse horário que sempre voltava de sua aventura amorosa. Quando ele retornava, relata que foi surpreendido por visagens que o atacaram, deixando-o preso ao chão do caminho atrás da Comunidade de Pau-

---

<sup>36</sup> Capistrano de Abreu (1998)<sup>36</sup>, bem como Holanda (1994), mostra o significado dos caminhos para a história do Brasil. Borges (2006)<sup>36</sup>, recentemente, buscou compreender aspectos concernentes à história e representação do caminho indígena do Piaberu. O autor procura fazer o que ele chama de uma “arqueologia antropológica” do caminho, desenterrando alguns de seus usos e significados em vários contextos. Se a distância geográfica entre os caminhos localizados em dois extremos do país é patente (Norte e Sul), os significados atribuídos a cada um deles não o são.

Furado, até aproximadamente às onze horas, quando foi liberado para voltar para a sua casa. Esse evento, na leitura do senhor Zampa, foi um aviso para que ele respeitasse os horários em que os mundos dos humanos e das visagens se separam. Mas o relato dele deve, de forma exemplar, evidenciar quais são e como cada um deve se proteger dos perigos que envolvem os caminhos, a relação entre os homens e o sobrenatural. Então, o senhor Zampa relata:

Eu nunca tive medo de visagem. Discutia com feiticeiro e nunca tive medo de feiticeira. Certo tempo, eu ia para a Comunidade de Bacabal toda noite, entre 10h e 10h30min. Lá, eu tinha uma namorada. Eu não tinha medo, não sabia o que era medo. Se assoviasse na estrada, eu parava para ir ver e esperar.

Recebi três avisos na estrada que vai para Comunidade Bacabal. No primeiro aviso que as visagens me deram na estrada, não entendi. Para mim não significava nada. Um deles foi um caixão que apareceu na estrada do cemitério quando ia para Bacabal. Vi uma luz de vela de caixão, que batia na minha vista e doía, não dava para firmar a direção para onde eu ia. Fiquei horas em pé. Ao atravessar a estrada, cheguei na beira do mato, vai uma rebolada (touceira) de espinho. Uma espinheira grande, mas antes não tinha espinheira lá. Pensei: mas aqui não tem espinheira, dobrei, nessa dobrada, me perdi. Não pensei que fosse visagem mesmo!

Não sabia de onde eu tinha vindo, nem para onde ia. Mas, em todos os lugares, aparecia uma rebolada de espinho em minha frente. Não sabia que direção tinha tomado. Fiquei esperando o vento soprar. Sabia que ele vinha do rumo da Comunidade do Pau Furado. E quando o vento bateu, soprou, fui por baixo dele. Ainda bem que eu virei de frente para o Pau Furado. Fui em direção dele. Se não fosse o inajazeira (planta inajá) que tinha na beira do igapó, tinha caído numa ribanceira alta. Meu pé direito desceu na ladeira. Percebi, então, estar na beira do igapó. Fiquei lá um pedaço de hora. Então, dobrei e vim de gatinho procurando a estrada com a mão. Fui de gatinho até onde a capoeira estava baixa, lá onde tinham roçados. Quando cheguei na beira da capoeira, minha vista clareou. Levantei e fui-me embora. Quando vi, não tinha mais nada, lá pelas quatro horas, quando o galo cantava.

No segundo aviso, eu ia para o Bacabal. Tinha um palharau quando se subia o igapó, do lado direito. Ele era limpo, limpo. Olhava da estrada e enxergava distante o palharau. Quando eu subi em direção ao igapó, da direção do cemitério veio um farol, do lado do palharau. Pensei ser um pessoal

procurando caça. Achei que uma paca tinha caído na armadilha e os “caras” a estavam procurando. Então, o farol passou, longe.

Quando dei dois passos para frente, o farol já vinha. Cada volta que ele dava, ficava mais perto. Faltavam umas três voltas para ele se aproximar da beira da estrada. Percebi, então, que ninguém o carregava, era só o farol para um lado e outro. Eu disse, não é coisa boa. Passei a não dar as costas para ele. Todas as vezes que dava dois passos ele vinha. Eu fui recuando. Fui levando ele. E ele foi me trazendo. Quando chegou na beira da capoeirinha baixa, ele não se aproximou mais. Então, fui embora.

O terceiro episódio. Tinha uma estrada que entrava lá no campo de bola e vinha varar aqui na Comunidade. Eu vinha do Bacabal. Eram três horas da manhã. Quando parei na estrada, ouvi um moleque chorando no outro lado do mato. O moleque chorava muito. Pensei, então, será que a mãe desse corno está com um nego no mato e ele está chorando? Será que a mulher abortou, enterrou aí e, com sete anos, ele está chorando agora? Fui embora e ouvia que o choro vinha atrás de mim. Quando atravessei o igapó, parei de escutar o choro da criança. Ele ficou com frio.

Passou umas três noites. Foi a derrota. Esse dia eu levei uma faca, coisa que nunca tinha feito. Daí, eu fui embora para o Bacabal. Já fui mundiado (enfeitado). Só tive o prazer de chegar na casa da mulher, deitar e pronto. Quando me espantei, parece que o galo estava cantando. O galo estava cantando, mas não era o galo. Eu não sei que mundanga era aquela. Para mim, era o galo que cantava. Me desesperei. Puta que pariu, é dia. A mulher disse: não é dia, isso não é galo que está cantando. É galo que está cantando, mulher; tu não está ouvindo? Na minha vista, o dia vinha avermelhando. Peguei só a roupa; deixei faca, deixei tudo. Vim embora para casa. Já fiquei brabo com a mulher. Fui olhando as estrelas. Puta merda, eu imaginei. Hoje eu estou ferrado. E tinha uma curva grande na estrada, que fazia uma caída d'água. De inverno, caía água lá e ficava cavado grande.

Quando cheguei em frente a um bacurizeiro, veio uma trovoadade dentro do mato. Parece uma ventania forte, um temporal. Aí veio, veio, e eu dizia que era porco. Fiquei parado e disse que vou chutar porco aqui que nem presta. Parei assim, podem meter as caras. Vou meter o pé na cara dos porcos. Eles pararam meio longe. Porra, eles já me sentiram. Mas nessa distância! Fiquei esperando. Decidi ir embora. Quando dei de andar, a trovoadade veio de novo de dentro do mato. Tinha outro bacurizeiro logo à frente. Parei, fiquei parado esperando. Estavam chegando mais perto. Dei de andar, quando andei, eles andaram dentro do mato. Eles vieram mais perto. Arrumei um

pedaço de pau. Eles vieram mais perto. Não pararam nunca. Cada vez mais forte. Parei. Daí eles vieram bem perto.

Parava tudo e não mexia nada, nada mesmo. Se eles tivessem mais perto, eu dava uma porrada. Quando fui andar, eles vieram perto, daí parei e meti o pau! Seus filhos das putas! Meu cabelo deu uma levantada. Quando eu fui andar, meu pé já estava pesado. Senti peso no pé e no corpo, daí a zoadá saiu. Fui querer andar, quando! Dei dois passos. Mas não vi nada. Bateu um vento frio, mas quanto frio! Bateu em mim e fiquei tremendo tudo. Quis ir embora. Dobrei e caí. Levantei o corpo. De novo caí e fui mais embaixo. Caí e não caí. Levantei de novo. Mas caboclo, caí com esse braço para a estrada, de bruço, se viesse alguém na estrada, passava por cima de mim.

Alguma coisa subiu por cima de mim e sentou. Parece que queria me arrebentar, me espocar no chão. Me faltava o ar. E fiquei naquela agonia ali até quando o galo cantou. Depois que ele cantou, aliviou o peso. Parece que não sentou mais. Mas não foi embora porque de dia ainda me deu mais três quedas. Fiquei lá, no chão, até amanhecer.

*O senhor ficou quanto tempo lá?*

Devia ser uma meia hora da noite. Fui mundiado. Umas oito horas da manhã, assim, eu pude me sentar. Não passava uma viva alma. Umas dez horas, fui me levantar. Levantava, mas parecia que a peste me pegava. Às 11 horas saí de lá, cheguei aqui uma hora. O máximo que andava na estrada era três palmos, o resto era só rasgando mato. Vinha bêbado, sem beber uma dose. Cheguei em casa sujo, parecia que tinha brigado. E mamãe disse: essa roupa está suja. Disse que as meninas me procuraram, me tombaram, brincando com elas, dormi lá no Bacabal. Uma porção delas, só para mim, elas me tombavam.

*E o senhor abandonou a mulher?*

Eu não voltei mais lá. Durante 15 dias eu não fui. Quando fez 15 dias eu fui. Mas também só contei para Ferdinando o que tinha acontecido comigo. Logo no outro dia contei para ele.

Passou 15 dias, eu voltei ao Bacabal. Fui de manhã. Quando eram três horas da tarde, eu já vinha. Mas a praga do vício! Comecei um bate bola e beber. Percebi, ia dar seis horas. Vou me embora, disse a meus amigos. Por isso que eu digo que, nessa época, tinha pajé bom. E lá tinha um pajé bom. O apelido dele era Roxinho. Estudou comigo. Ele estava encostado no parapeito da casa. E me viu passando. Ele me chamou, disse que queria falar comigo. Eu voltei. Ele disse: eu quero saber da tua boca. É verdade que te deram

porrada na estrada? Fala a verdade, sei que foi verdade! Eu disse: Mas quem lhe disse? Ele falou: Tu vais agora para tua casa? Eu vou! Olha, se eu fosse tu, não ia. Arrumava uma casa por aí, se queres, dorme aqui em casa, mas não vai.

Contei para ele. É verdade, me deram umas porradas na estrada. Porra, tu tivesse muita sorte! Se tu não falas logo, eles iam te levando até no pau da visagem, talvez hoje tu não tivesse aqui contando a história. Foi a tua salvação! Eles tinham te levado para lá.

Era falado esse pau da visagem! Ninguém do Pau Furado ia sozinho nem de dia no Bacabal! Aí, eu fui dormir na casa da Isaura. Dormi lá até de manhã. Não vi nada. Para dizer a verdade, eu não vi nada mesmo! Para dizer que vi um gato, andorinha, beija-flor, porco, bode, uma cabra, carneiro, não. Nada! Apenas senti! (Zeferino Gonçalves do Santos, 72 anos)

## **2.2 - A Chegada a campo**

Desde o surgimento da obra os “Argonautas do Pacífico Ocidental”, de Malinowski, em 1922, a pesquisa de campo, na Antropologia Social, torna-se não somente uma técnica de coleta de dados, mas parte de um ritual complexo que envolve a formação dos pretendentes à carreira de antropólogo. Esta maneira peculiar da Antropologia construir o conhecimento a respeito de outras culturas é ressaltada por Clifford Geertz (1989, p. 15) quando afirma que em “Antropologia Social, o que os praticantes fazem é etnografia”. Isso quer dizer “que praticar etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campo, manter um diário, e assim por diante”. Mas isso é apenas o começo. A construção da etnografia envolve um processo complexo, expresso nos atos de ver, ouvir e escrever, como ressalta Oliveira (2006).

A pesquisa de campo assume assim aspecto importante na experiência formativa do antropólogo. Vivi junto às pessoas da Comunidade de Bairro Alto - Ilha do Marajó - por aproximadamente nove meses, na casa da Professora Maria da Conceição Sarmiento dos Santos, 69 anos. Sua generosa hospitalidade possibilitou-me um circuito de relações favoráveis à pesquisa. Mas, por outro lado, também me causou dificuldades quando surgiam os

conflitos políticos internos à Comunidade, e eu era associado diretamente a ela.

Eu a conheci num seminário organizado pela professora Rosa Acevedo Marim, na Comunidade de Bacabal, em dezembro de 2005. Este evento tratava de mapear problemas relacionados ao território das comunidades quilombolas da Ilha do Marajó. No seminário, eu e Dona Conceição acertamos minha ida em janeiro de 2006 para a Comunidade de Bairro Alto. No início eu ficaria na casa de um de seus irmãos, o senhor Miguel Sarmiento. Depois, ela me comunicou da impossibilidade disso. Seu irmão teve um contratempo e não poderia mais me receber em sua casa. A irmã deles, moradora de Belém, voltaria com a filha, e esta tinha uma criança recém-nascida.

Na casa de Dona Conceição, eu passei de hóspede e “intruso” - que colaborava nas despesas com pagamento mensal - a filho, que por algum dos descaminhos do mundo tinha nascido em outro lugar, de outro ventre. A residência dela é grande, com três quartos, uma sala e uma cozinha. Sua filha e a neta dormem num quarto, ela e o marido Anésio (Sabá), em outro. Os filhos, netos e outros homens dormem na sala, no corredor e na cozinha, se necessário. Quando cheguei à casa, passei a ocupar um dos quartos<sup>37</sup>.

A minha anfitriã proporcionou-me uma porta de entrada na Comunidade e foi com quem mantive diálogo constante. Logo de início, ela despendeu aproximadamente 15 dias de seu tempo para me apresentar às pessoas, de casa em casa. Em cada uma delas eu falava de meu trabalho, pedia permissão para voltar depois e conversar mais longamente sobre minha pesquisa. Nenhuma das pessoas se negou a me receber. As pessoas me recebiam, em parte, porque fui apresentado pela dona Conceição. Ela é respeitada por ter sido professora na Comunidade. “As pessoas adultas na Comunidade hoje, pais e mães de famílias, foram meus alunos”, ela sempre me dizia isso evidenciando certo orgulho. Mesmo aqueles que são desafiados a ela, respeitam-na pelo seu excelente trabalho com educadora. Voltei várias vezes

---

<sup>37</sup> As casas dos moradores de Bairro Alto podem ser divididas em três formas básicas: casas de alvenaria, de madeira e de taipa (casa de barro, coberto com palha). Esses modelos podem ser conjugados, como, por exemplo, piso de cimento, paredes de tábuas e telhado de palha. Os tipos de casa indicam de certa forma o tempo de união e o esforço do casal na construção de uma vida confortável. Isso não se diferencia muito do que ocorre com todos os casais.

às mesmas casas durante o período de pesquisa. Em algumas delas, passava o dia inteiro e participava “integralmente” do cotidiano dos moradores.

### **2.3 – Os sentidos da Comunidade**

Comunidade é um conceito que ocupou os cientistas sociais brasileiros nas décadas de 50 e 60. Atualmente, ainda leva pesquisadores a perscrutarem seus múltiplos significados, mostrando de maneira contundente a importância do conceito para a compreensão da vida social. Bauman (2003, p. 09) alerta para o caráter utópico que é atribuído à palavra comunidade. Ela soa como música aos nossos ouvidos, pois essa palavra evoca tudo aquilo de que sentimos falta e de que precisamos para viver seguros e confiantes. Ele, além disso, manifesta que a ‘comunidade’ é o tipo de mundo que não está, lamentavelmente, a nosso alcance, mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir. Ela é um paraíso perdido, para o qual ansiamos retornar. Como “paraíso perdido ou ainda esperado; de uma maneira ou de outra, não se trata de um paraíso que habitamos e nem conhecemos a partir de nossa experiência”.

Bauman, com sua análise, parece advertir quanto ao uso do conceito de comunidade e a forma como deve ser encarado na investigação social. Devemos nos desprender de modelos que a descreve como um sistema coerente e ordenado. Essa compreensão deve ser percebida como um alerta às atuais pesquisas junto aos grupos quilombolas, para que não se incorra nas análises funcionalistas que, apesar das contribuições que deram à Antropologia, guiaram os estudos de comunidade percebendo-as como se fossem “pedaços da sociedade”. Tais estudos tiveram como principais críticas o pressuposto de integração (cultural e social) e seu efeito inibidor no tratamento do conflito social, sua incapacidade de apreender a mudança e, conseqüentemente, a formulação de uma visão imobilista e por isso mesmo conservadora da realidade social (DURHAM, 1986, p.23). Deve-se, assim, abandonar a perspectiva que suponha a existência de equilíbrio nas relações internas e externas. O sentido, no entanto, que alguns pesquisadores atribuem

atualmente ao conceito de comunidade, deriva da compreensão da maneira como os próprios sujeitos investigados constroem o seu mundo<sup>38</sup>.

Na Comunidade de Bairro Alto, a palavra comunidade assume aspectos diversificados, estando entre uma visão nostálgica, quando as pessoas ressaltam que ela somente existiu no passado, no tempo dos antigos, bem como uma visão idealizada, projetada para o futuro ou em rituais religiosos. É nesse momento que dizem “é preciso ter união, para se formar uma verdadeira comunidade”. Ou seja, o sentido dessa palavra está entre o “paraíso perdido e o esperado” (BAUMAN, 2004). Mas, de modo geral, ele aparece quando usam da visão idealizada, no momento em que há o confronto com Outro, entendendo-se Outro não somente os de fora, aqueles que são oriundos de localidade próxima ou distante. O Outro também pode residir dentro da própria Comunidade de Bairro Alto, reflexo da divisão interna em várias unidades sociais<sup>39</sup> denominadas de Passagem (sítio São Luís), Bairro Alto, Marinquara, Santa Maria, Vila Galvão, Valentim, Beiradão, Vista Alegre e Ilha Cocal.

Cada unidade social, portanto, possui um nome próprio, um sentimento comum de pertencimento e um território único sobre o qual formulam sua identidade baseada num ancestral. Tal aspecto é importante, pois a “identidade brota entre os túmulos da comunidade, mas floresce graças à promessa de ressurreição dos mortos”, que ocorre toda vez que a área é protegida, garantida, assegurada às novas gerações (BAUMAN, 2003, p. 20). Em geral, uma unidade social está nitidamente separada de outra por trechos de mato, rios ou estradas.

Portanto, quando é necessário afirmar a unidade do grupo diante dos poderes instituídos, do Estado, Bairro Alto, uma das nove unidades sociais, aglutina todas as outras ao incorporar a palavra *comunidade*. Então, Bairro Alto deixa de ser uma parte, para tornar-se um todo de reivindicação de direitos ao território. É, portanto, nesse momento que são suspensas as diferenças para

---

<sup>38</sup> Esse aspecto fica evidente na análise de Leite (2004, p.74), quando diz que busca compreender o conceito de comunidade tal como o grupo a utiliza, enfatizando assim os múltiplos significados dados à própria expressão.

<sup>39</sup> A população total da Comunidade de Bairro Alto é de aproximadamente 340 habitantes, divididos em 84 unidades familiares, mas este número oscila com entrada e saída de pessoas. De todo modo, há na Passagem 27 grupos familiares; em Bairro Alto, 19; Marinquara, 12; Santa Maria, 06; Vila Galvão, 07; Valentim, 06; Beiradão, 03; Vista Alegre, 02 e Ilha Cocal, 02.

surgir a *comunidade*, enquanto unidade política de diálogo com os poderes estatais.



Figura 6: A Comunidade de Bairro Alto como representação política das várias unidades sociais. Há assim uma diferença marcante entre a Comunidade de Bairro Alto e a unidade social denominada de Bairro Alto<sup>40</sup>. A primeira possui o caráter jurídico junto ao Estado, aos poderes políticos instituídos para reivindicação do território que compreende como seu. A outra é o local no qual reside a família Sarmiento. Essa diferença é importante, porque a partir dela é operada a identificação do grupo junto às pessoas a quem se fala, quando se está fora da localidade, sobre suas noções de pertencimento. Na presença de pessoas cientes da divisão entre as unidades sociais, é possível usar a *pertença* a uma unidade social dizendo, simplesmente, sou da Passagem, da

<sup>40</sup> A designação Comunidade de Bairro Alto assumirá no texto dois sentidos; o primeiro como organização política representativa das várias unidades sociais. Basicamente, este sentido está no capítulo 2. Segundo, o conjunto de unidades sociais, nos quais descrevo práticas sociais comuns às várias unidades. Esta forma está mais presente nos capítulos 2 e 3, na introdução e na conclusão. Quando estiver me referindo a apenas uma unidade social, usarei o designativo local.

Vila Galvão, do Marinquara; caso contrário, emprega-se a forma genérica para se identificar, dizendo, simplesmente, sou da Comunidade de Bairro Alto.

A definição da unidade social Bairro Alto, como representando o conjunto de unidades sociais, está vinculada ao fato de que lá se localizam a escola, a igreja, o posto de saúde, o barracão da santa padroeira e a casa de farinha. De modo geral, são as estruturas físicas que lhe conferem posição central entre as outras unidades sociais, daí sua definição como *comunidade*; e também marca autonomia dessa localidade em relação às outras do município de Salvaterra.

Outro momento, no qual a noção de comunidade aparece, está relacionado às festas religiosas de Nossa Senhora do Bom Remédio. É nesse instante ritual que ocorrem as alianças entre as várias unidades sociais. Tal ocasião, segundo os moradores, faz brotar em todos o sentimento de pertencimento ao lugar, de terem uma ligação, onde trabalham juntos em torno de um objetivo comum, assim como seus antepassados. “É na festa do Círio<sup>41</sup> que aparece a nossa comunidade”. Ao término da festa, porém, os conflitos são reativados. Durante esse evento e seus preparativos, iniciados em agosto, com momento maior no último final de semana do mês de outubro, cria-se uma unidade sem resíduo. Mas, depois, independente do êxito ou não do evento, essa unidade forjadora da idéia de comunidade - percepção, não somente interna, mas também externa, evidenciada muitas vezes no sucesso da festa, - deixa de existir. As partes que formam a Comunidade de Bairro Alto, como uma unidade sólida para o círio, se dissolvem; cada uma volta à sua existência anterior, ao conflito, como se esse fosse o seu modo apropriado de organizar as relações.

A divisão da Comunidade de Bairro Alto em unidades sociais marca também o universo de relações de reciprocidade e conflito. As pessoas de cada unidade social não se vêem como iguais, guardam restrições a cada outra parte, afirmando que, de forma alguma, é possível estabelecer relações

---

<sup>41</sup> Procissão em que se leva, de uma localidade para outra, a imagem de um Santo. Essa festa religiosa é comum em todo o Estado do Pará. A maior festa do círio é a feita em Belém, no segundo domingo de outubro. Em Bairro Alto, o círio é realizado no último final de semana de outubro.

autênticas com seus vizinhos, por eles apresentarem características não louváveis.

Portanto, existem formulações de alteridade marcando a relação entre as unidades sociais, pois cada uma delas qualifica a outra pelo seu reverso. “Nós aqui, na Santa Maria, mantemos os quintais e as frentes de nossas casas limpas, mesmo no inverno. O pessoal de Bairro Alto deixa o capim crescer que nem dá para passar, como se lá não tivesse ninguém” (senhor Wilson, 70). Desse modo, apontam as características de seus vizinhos e definem, a partir disso, suas relações sociais cotidianas.

### **2.3.1 - Organização e representação política**

A Associação Remanescente de Quilombos de Bairro Alto foi fundada em 2003. Ela integra e visa a representar todas as unidades sociais que a compõem, mas ainda necessita de regulamentação legal. Hoje, busca-se registrar legalmente a associação, procedimento cercado de dificuldades diante das poucas informações, dos poucos recursos financeiros e da falta de assessoria. Esta é a terceira forma de organização política instituída, que agrega as várias unidades sociais. A primeira foi a Associação de Moradores de Bairro Alto, fundada em 1999, com o objetivo de conseguir recursos para fomentar a pequena produção agrícola local, mas que não obteve sucesso.

Depois foi criada a Associação de Agricultores e Piscicultores de Bairro Alto, em 2003, a qual tinha como objetivo obter crédito junto ao Banco da Amazônia – BASA - para a cultura do abacaxi. Mais uma vez, essa associação não alcançou seus objetivos e sua existência também foi curta, pelo fato de seus sócios não conseguirem quitar os empréstimos junto ao banco, além de conflitos internos à associação, que levaram muitos membros a se afastar.

Em outubro de 2006, a associação de moradores do Bairro Alto foi reativada com os mesmos objetivos; entretanto, já havia discursos logo de início, por conta de duas pequenas canoas, dois espinhéis (anzóis e linha), 60 matapis (capturador de camarão) e 200 metros de rede de pesca, que foram doados pelo Governo Federal. Os pescadores que receberam os equipamentos

na Comunidade Passagem Grande, a poucos quilômetros de Salvaterra, compreenderam que aquilo era deles, por terem assinado, juntamente com outros pescadores, um requerimento encaminhado ao Governo Federal solicitando auxílio para o desenvolvimento da pesca artesanal na região. Os conflitos surgidos com tal compreensão mais uma vez anunciavam problemas na gestão da associação, já que muitos diziam que se afastariam dela, mesmo estando a poucos dias de sua nova regulamentação jurídica.

Uma das situações que adensou o conflito, a respeito do uso dos equipamentos de pesca, foi quando alguém da Passagem pediu uma canoa emprestada ao pescador do Bairro Alto, e este negou sumariamente. “Essa canoa é minha, o pessoal da Passagem não tem nada aqui; então, não vou emprestar”. Essa situação ressoou e fez com que as discussões em torno do assunto se tornassem mais intensas.

Por outro lado, a Associação Remanescente de Quilombos de Bairro Alto, apesar de ser mais uma forma de organização no rol de experiência dos grupos familiares, parece, de certo modo, criar uma expectativa que condensa o desejo de todos, levando com que não apenas uma unidade social fique à frente do processo, mas o conjunto, antes disperso, integre-se na gestão atual e dê novo impulso à organização política local.

Nas associações anteriores, apenas um grupo, uma unidade social, tomava a frente da organização. Os outros se afastavam, mesmo tendo seus nomes como membros, compreendendo que não haveria conquistas significativas a serem alcançadas. Eles, então, acham que todos os benefícios que puderem advir serão bem-vindos, mesmo que as experiências anteriores lhes digam o contrário.

Os dirigentes das associações anteriores são acusados de terem se beneficiado, enquanto os sócios foram por eles esquecidos, mas isso só foi possível pelo afastamento das outras unidades sociais da gestão, porque o diálogo entre elas é cercado de dificuldades e marcado por reservas de uma em relação à outra. A associação dos remanescentes, assim, cria novas expectativas para todos, com o projeto comum de conquistar o território ancestral e políticas públicas que acompanham o processo de titulação das

terras. A nova associação aglutina o desejo de todos, por verem que, no passado, o conjunto das unidades sociais teve suas terras expropriadas por terceiros, por buscarem ter seu direito de volta e, assim, fazerem valer suas práticas jurídicas no território que lhes pertence. E nisso depositam suas expectativas e se envolvem nesse novo momento de sua organização política.

Tal conclusão é expressa na fala de pessoa da Passagem, depois de uma reunião da associação dos remanescentes. Duas mulheres, que faziam parte da associação, iam num caminho em minha frente conversando sobre a reunião. Uma delas disse:

A Associação agora parece mais organizada, as pessoas da Passagem estão participando, antes só o Bairro Alto era que organizava tudo e podiam fazer qualquer coisa. Tudo que chegava, eles - Bairro Alto - davam fim. O dinheiro das mensalidades da Associação nunca era prestado conta. Agora não, nós estamos na administração da Associação dos Moradores, na administração da Associação de Quilombolas, ou seja, a gente está vigilante.

Ser vigilante nesse contexto é participar do processo, contribuir, e acima de tudo, acreditar no novo momento no qual se configura a organização política da Associação Remanescente de Quilombos de Bairro Alto.

Com o movimento para o registro oficial da Associação de Remanescentes de Quilombos de Bairro Alto desde 2006, porém, a designação local passa a sofrer contestação interna e externa. A disputa pela definição do nome da associação, que de certo modo expressaria o conjunto de unidades sociais, não é produto somente dos conflitos locais, mas ainda é acirrada por agentes externos à organização política local. O Centro de Defesa e Estudo dos Negros no Pará - CEDENPA<sup>42</sup> -, movimentos negro em Belém, marca seu poder junto às lideranças da Associação Remanescente de Quilombo de

---

<sup>42</sup>O CEDENPA possui uma atuação modesta junto às comunidades quilombolas da Ilha do Marajó. Ele não coloca esta área como prioritária nas ações de organização política, pela reivindicação ao território, por compreender que a estrutura jurídica e política da Ilha do Marajó tornam mais difíceis as titulações dos territórios. Prefere assim centrar os esforços onde a titulação se apresenta como mais concreta. Apreendi isto de minhas conversas com Dilma Bentes – presidente do CEDENPA, bem como Rosa Acevedo - pesquisadoras do NAEA/UFPA. A atuação do CEDENPA junto aos grupos quilombolas da Ilha do Marajó se faz desde 2000, quando um dos membros - professora da UFPA - levou ao conhecimento da Comunidade de Mangueira o artigo 68 para reivindicação do território, enquanto remanescentes de quilombos. Este movimento acabou incorporando outras comunidades, sobretudo as do município de Salvaterra.

Ba(i)rro Alto, e, assim, ajuda a definir o que pensa ser o nome da comunidade como Barro Alto.

O presidente da associação de Bairro Alto, bem como outras lideranças das associações quilombolas da ilha do Marajó, possui o CEDENPA como interlocutor em eventuais aspectos ligados à organização política local. A interlocução com esta instituição faz com que suas palavras assumam força significativa na organização política interna a cada comunidade quilombola. Com relação à definição do nome da associação de Bairro Alto, há um posicionamento em que o nome registrado jurídico deve ser Barro Alto, e não Bairro Alto. Esta mudança não espelha o desejo maior das unidades sociais.

Bourdieu (1996) apresenta os mecanismos pelos quais se formam os princípios da língua legítima, a qual requer observação a normas de nomeação ao mundo das coisas. O nome da comunidade não atende a esse princípio. Bairro Alto, sem um contexto explicativo, não se auto-evidencia como localidade do meio rural, pelo contrário, acusa ser parte da cidade, rompendo com uma norma de nomeação. Este aspecto nunca gerou estranheza aos que ouviam os moradores dizerem, “sou de Bairro Alto”. Isso porque, em certos momentos, “se exige da língua que ela assegure um mínimo de intercompreensão nos encontros entre vilarejos ou entre regiões, não se coloca a necessidade de erigir um determinado falar com norma de outros” (BOURDIEU 1996, p. 34). O uso de Bairro Alto não trazia questionamentos sobre a validade ou nulidade do nome. Isto surge somente quando da necessidade de dialogar com o Estado pela reivindicação de seu território.

No momento em que eles começam a reivindicar seus direitos junto ao Estado, surgem agentes intermediadores, como o CEDENPA, funcionários de instituições estaduais e municipais e o INCRA; então, passa-se a se questionar qual é o nome legítimo para narrar a história da comunidade, a história de um grupo social negro no interior do Marajó.

Assumir o nome Bairro Alto pode levar ao erro de serem confundidos com um bairro, espaço urbano da cidade de Salvaterra - sede municipal -; aspecto que poderia negar sua caracterização como local de resistência e de luta, como são associados os grupos quilombolas em todo

país. Atribuir-se, portanto, o nome Bairro Alto é negar uma posição histórica de enfrentamento à sociedade dominante. Essa é a maior advertência que recebe quando se põe a discutir o nome da comunidade. Desse modo, os agentes externos afiançam a nulidade do nome, gerando dissenso em torno da definição a ser usada. Isso se torna evidente uma vez que alguns querem assumir o nome Barro Alto, como forma estratégica de alcançarem suas reivindicações, e, do mesmo modo, outros acharem que manter o nome é a melhor forma.

A escola, a zona eleitoral e as certidões de nascimento trazem escrito o nome Bairro Alto, definindo a localidade; no entanto, ele não serve como toponímico. O nome é compreendido por algumas unidades sociais, por isso deve ser mantido, como decorrente do processo de formação histórica. Portanto, de forma alguma está em jogo o real nome da comunidade *stricto sensu*, mas suas estratégias para alcançar o território que julgam de direito e, de outro lado, modos de negar esse reconhecimento. Como adverte Bourdieu (1996, p. 34), somente quando “surgem usos e funções inéditas motivadas pela constituição da nação, entidade absolutamente abstrata e fundada no direito, tornando-se indispensável à *língua-padrão*, tão impessoal e anônima como os usos a que ela se presta”.

Passa a existir então Barro Alto, forma com qual é designada por outros grupos sociais ou na cidade de Salvaterra<sup>43</sup>. Pessoas externas ao grupo declaram não ser possível identificar uma comunidade quilombola no meio rural da Ilha do Marajó como Bairro Alto, por ela não ser parte da cidade, como indicaria a palavra bairro. Para o grupo é absolutamente possível este nome, foi como eles sempre se identificaram junto aos outros grupos.

Algumas pessoas parecem negar serem definidos como de Barro Alto. Uma vez que isso negaria a possibilidade deles próprios definirem a denominação do local no qual construíram suas vidas, defini-los como tal, e não como Bairro Alto, é impedi-los de reconhecerem seu passado, sua história, seu mito fundador. Denegar estes aspectos é recusar a própria existência. Sem

---

<sup>43</sup> O nome do local está registrado num mapa da Secretaria Estadual de Meio Ambiente do Estado do Pará como Morro Alto.

o instante do surgimento, da nascença, da nomeação, a existência é nula. O medo da nulidade, da inexistência, leva a investimentos de algumas pessoas para manter o nome inalterado. A designação local se faz importante também por situar a localidade num conjunto de vilas e povoadas no município. Há, contudo, divergências quanto à melhor forma de reaver o território, se mantendo ou mudando o nome.

Sempre são feitas correções quando alguém diz incorretamente o nome da localidade. Quando se fala, por exemplo, Barro Alto, se diz, automaticamente, corrigindo: “o nome é Bairro Alto”, e daí se conta de forma resumida a história do porquê do nome, como se a cada vez se revivesse o momento no qual viveram os antepassados do lugar. Eles desejam ver essas histórias publicadas, replicadas e reconhecidas. Para isso, organizam-se em torno da Associação Remanescentes de Quilombos de Bairro Alto.

Pessoas de fora, provenientes das cidades de Salvaterra, Soure ou outras localidades vizinhas, dizem que o nome da localidade não pode ser Bairro Alto, porque lá não é um bairro da cidade. Este discurso é o mesmo do movimento negro - CEDENPA. Ou melhor, o movimento negro parte de uma percepção endógena para definir o grupo. A presidente do CEDENPA disse-me, certa vez, quando visitava a Comunidade Quilombola de Santa Luzia, “não existe sentido em aplicar a palavra Bairro à comunidade, só pode ser barro”. Sua análise leva em consideração localizar-se numa área do interior de Salvaterra, então a associação leva Barro Alto; o barro remete às casas feitas de barro, a um local livre das cheias do inverno, por ficar numa parte alta onde predomina o solo de barro.

Barro Alto, portanto, é um querer impositivo vindo de fora, que não reflete o querer interno de auto-afirmação de identidade ligada a um território. A luta pela definição nominal de um local é o primeiro elemento da identidade social comum aos moradores. Mesmo que considerem ser chamados do Barro Alto como forma estratégica para narrar sua saga, enquanto remanescentes de quilombos, para reaver um território.

Para se assumir uma atribuição, deve-se levar em consideração um contexto no qual se faz necessário designar pertencimentos variados. Cada

conjunto de relações impulsiona um nível de *pertença*. Quando os moradores estão fora do ambiente local, reclamam ser da Comunidade de Bairro Alto, acionando uma *pertença* única; quando é o contrário, acionam suas *pertenças* familiares. Eles passam, então, a se dizer de Marinquara, Passagem, Santa Maria, Bairro Alto. Quando fazem isso, estão ativando conflitos, divergência e possíveis incompatibilidades existentes entre as várias unidades.

### **2.3.2 - As tensões e os conflitos**

Exceto nos momentos extraordinários, nos quais surge um sentimento, o qual definem como comunidade, as relações entre as unidades sociais locais podem ser caracterizadas pelo conflito. O conflito é um elemento que mantém a unidade interna de cada unidade social, que não tem outro sentido se não o de mostrar que a solidez de cada uma delas se efetiva com a oposição às outras, reduzindo as dissensões internas ao acentuar as externas. O conflito pode atuar como um elemento de manutenção da identidade de um grupo social. Um movimento parecido é realizado quando é necessário mostrar a unidade<sup>44</sup> da Comunidade de Bairro Alto para o governo ou para outros grupos externos, em busca dos direitos territoriais.

Deleuze (2005, p. 21) evidencia a mesma compreensão em relação ao papel do conflito na ordem social, quando ressalta que a “guerra é uma forma de limitar as trocas, que as mantém no marco da “aliança”, que as impede de tornar-se fator (...) com que os grupos se fusionem”. Ou seja, a guerra, os conflitos mantêm as trocas no âmbito das relações internas a cada unidade social, a cada grupo que compõe a Comunidade de Bairro Alto.

A relação conflituosa marca vários campos da vida comunitária. Esta forma de pensar foi introduzida por Simmel (1983, p. 123), o qual observa que as análises anteriores à sua consideravam apenas “duas questões compatíveis com a ciência do homem: a unidade do indivíduo e a unidade formada pelos indivíduos, ou seja, a sociedade”. Não havia, então, possibilidade de pensar a

---

<sup>44</sup> A unidade é aqui percebida como síntese total de um grupo de pessoas, de suas energias e formas, (...) uma totalidade que abrange tanto relações estritamente unitárias quanto as relações duais (SIMMEL, 1983, p. 125).

importância do conflito nesses modelos, tendo em vista ser ele a própria “negação da unidade”. Moraes Filho (1983, p. 23) observa, a respeito da teoria de Simmel, que o conflito é “forma pura de associação e tão necessária à vida do grupo e sua continuidade como o consenso. É ele indispensável à coesão do grupo. O conflito não é patológico nem nocivo à vida social; pelo contrário, é condição para sua própria manutenção”. Para Cohen (1998), a tarefa de Simmel “consiste em captar no momento mesmo da sua emergência os processos de sociação, aqueles em que os fluxos da experiência vivida ganham forma e persistem para além dos conteúdos íntimos originais”. O exemplo a seguir evidencia um dos aspectos desses conflitos entre as unidades sociais da Comunidade de Bairro Alto.

Certa vez, passou uma senhora pela Comunidade de Bairro Alto. Ela era alta, magra, com roupas pobres e carregava uma saca de roupa nas costas. Quando chegou à mercearia do pai da Conceição, senhor Miguel, lá foi bem recebida. A senhora disse estar a caminho da casa de dona Raimunda, moradora da Santa Maria, que estaria precisando de ajuda para desmanchar a roça. O espanto das pessoas foi nunca ter visto àquela senhora antes. E até hoje se perguntam como ela sabia tanto sobre a vida das pessoas.

A senhora misteriosa chegou na casa de Dona Raimunda dizendo que ia a outra casa ajudar a desmanchar roça. Em tal casa, chegou a fazer remédio para um doente. Ela disse ainda que visitaria vários lugares, só não iria à Passagem, outra unidade social da Comunidade de Bairro Alto, porque lá não existia gente. Da casa de dona Raimunda ela foi para o porto da Santa Maria, local de saída para rio Paracauari. Os meninos, pensando que ela iria banhar-se, seguiram-na para vê-la nua. Quando a viram levantar a roupa, momento ansiado, ela usava um manto brilhante, dourado, lindo, por baixo da veste velha e suja que acentuava o aspecto de pobreza<sup>45</sup>.

As roupas luxuosas por baixo da velha mostravam uma relação marcante: o mal em si tem o bem; a pobreza guarda em si uma riqueza. Na

---

<sup>45</sup> Esse aspecto revela a auto-imagem da comunidade, aspecto contrário ao que outros pensam sobre ela. Na maioria das vezes, as instituições do Estado a vêem como pobre, miserável, mas o que realmente necessita faz parte de sua pauta de reivindicação, a titulação do território.

realidade, nessa história, as pessoas estão falando delas mesma. Para os de fora, eles podem parecer pobres, porém são na realidade ricas. Então, a senhora saiu caminhando em cima d'água, pelo rio Paracauari. A mulher misteriosa foi vista em vários lugares do Marajó. Todos acreditam ter sido uma santa em visita à Comunidade de Bairro Alto. A santa não visitou Passagem, segundo ouviram da própria santa, quando ela disse lá não existir gente<sup>46</sup>.

Essa história se dá em várias unidades sociais para acentuar a idéia que na Passagem não existe gente, para marcar, assim como outras histórias, os conflitos entre as unidades sociais. Eu sempre encontrei ótimos interlocutores na Passagem. Isso me levava várias vezes na semana a este local para longas conversas. Ouvia histórias sobre o surgimento do local e da relação com o território. Convivi intensamente com as pessoas de lá. As conversas eram estendidas por toda a manhã, entrando na tarde e, às vezes, na noite. Mas, as pessoas de outras unidades sociais censuravam minha proximidade daquelas pessoas. Não entendiam como eu poderia gostar da “gente da Passagem”.

Quando, às vezes alguém me encontrava no caminho, indo para Passagem, perguntavam, “aonde vai Luis?” Dizia, “vou à Passagem”. Então, recebia de resposta, “Luis, cuidado com o pessoal de lá. Lá não é lugar confiável”. Certa vez, as pessoas me viram com uma rede caminhando em direção à Passagem. Fui logo desaconselhado de dormir lá, meu ato foi visto como de total imprudência aos olhos de muitos deles.

Mas apesar de me sentirem próximo da Passagem, eles sabiam que eu não era de lá. Estava sempre em vários locais conversando, brincando e me envolvendo na vida deles. Para muitos, com o tempo, não parecia ser difícil estabelecer a diferença entre o pesquisador e a “gente da Passagem”. Já no início da pesquisa de campo, essa diferenciação era extremamente difícil. Todos me associavam, não à Passagem, mas à dona Conceição, por ser ela quem me apresentou a todos. Tal associação levava a distanciamentos, mas, por outro lado, estabelecia proximidade com os aliados dela. As maiores reservas surgiram justamente da gente da Passagem. O senhor Zampa me

---

<sup>46</sup> Outro elemento que parece marcar a situação de não visita da Santa à Passagem, é o fato da existência de casamento entre primos e do pai do atual cabeça do grupo ter três esposas vivendo na mesma casa, sendo duas delas irmãs e uma comadre dele.

tratava com indiferença. Cheguei a ele pelo seu irmão, senhor Paletó, que me aceitou com facilidade, pelo interesse que mostrei em seu trabalho como vaqueiro - por 25 anos - nas fazendas do branco Joaquim Nunes. Com a proximidade ao Paletó, o senhor Zampa deixou com que eu o fizesse; entendeu que nossas conversas não “seriam publicadas” no Bairro Alto ou em qualquer lugar. Mas, somente o tempo e o envolvimento com os grupos foram capazes de fornecer a segurança necessária para trafegar entre os vários locais.

A unidade social Passagem surgiu antes de Bairro Alto. A Passagem, nome que ninguém sabe definir como nasceu, indica, pelas advertências que tive, um lugar de pouso, apenas uma passagem para algum lugar, qualquer lugar. Sempre “Passagem”, nunca lugar de permanência. Essa era a idéia que me vinha à mente sempre que me viam indo para lá. A Passagem surge com o primeiro nome de Sítio São Luís, em 1896, com a carta de aforamento concedida pela Câmara Municipal de Soure ao senhor Joaquim Marinho dos Santos (anexo 1).

Existe um conflito que marca a relação entre as pessoas da Passagem e Bairro Alto, mais do que entre as outras unidades sociais. No início, foi difícil definir o fundamento da relação conflituosa entre as duas localidades. Depois de certo tempo, as conversas com o senhor Zampa (Zeferino Gonçalves dos Santos), cabeça da família Gonçalves, levaram-me a compreender tal razão. De modo geral, as relações entre as unidades sociais são marcadas por situações de tensões, nada que seja impeditivo de alianças quando necessário, mas entre a Passagem e Bairro Alto isso, de forma geral, não ocorre e o conflito entre eles é nítido.

A base do conflito é a apropriação da terra feita pelo senhor Miguel, conhecido como Miguel Barro Alto. O senhor Zampa disse-me que seu avô concedeu ao senhor Miguel uma área de terra para que ele construísse um "barraco", pois não tinha terra. Depois de um tempo, transformou o barraco em casa de tábuas coberta com telha, apropriando-se definitivamente de uma terra que não lhe pertencia. Esta terra apossada ele dividiu entre dois filhos, dando origem ao Bairro Alto e Vila Galvão. Um dos filhos do senhor Miguel dividiu sua

terra entre onze filhos, efetivando a ocupação; já no outro, Vila Galvão, a área continua indivisa. Tal aspecto acentua os conflitos entre duas unidades sociais. Simmel (1983) evidencia que o conflito interno a cada grupo e as controvérsias externas a eles estão organicamente vinculados aos próprios elementos que, em última instância, os mantêm ligados.

#### **2.4 - As unidades sociais e o todo**

A unidade social Bairro Alto é formada pelos descendentes do senhor Miguel Sarmiento, e é fruto da divisão entre os herdeiros deste. A divisão marca 22 metros de frente por aproximadamente 200 de fundo. Da soma dessa área se constitui o universo da unidade social Bairro Alto. Contudo, todas as unidades sociais, enquanto partes da associação, hoje assumem o nome como forma de reivindicar de alguma maneira um território comum junto ao Estado, através do artigo 68 da ADCT/88, por identificarem no seu passado aspecto que os ligam à escravidão nas fazendas no Marajó.

A senhora Conceição assim percebe ligação entre a história de sua família e o Artigo 68 da Constituição Brasileira: para ela, toda a Comunidade de Bairro Alto é remanescente, por grande parte das famílias terem antepassados escravos. Sua própria avó tinha como marido um filho de escrava com um homem branco, um patrão de uma fazenda da Ilha. E dessa união surgiram descendentes que compõem a sua família. Ela diz, "vieram outros descendentes de escravos para cá, não só da nossa família. O Beto, de outra família, por exemplo, é bisneto do seu Djalma, filho de escrava com branco. Ele era neto da dona Nazaré, filha do Djalma, que era irmão do meu avô Antônio".

A unidade social Bairro Alto foi dividida entre irmãos. Cada um deles recebeu um terreno de tamanho idêntico. Três herdeiros não se encontram na área, mas nem por isso suas terras passam a um segundo dono. As terras são de herança, e seus proprietários, os herdeiros, têm sua condição garantida.

Outra unidade social com história particular é o Marinquara, que tem como cabeça da família a senhora Rosário, 70 anos. Nessa unidade social

são três os mais velhos e principais herdeiros do território. O local surgiu como moradia do bisavô da senhora Rosária, o senhor Ulisses e parentes. Os pais dela eram Laudelino Raiol Teixeira e Luvergídia Maciel. Essa área de terra, em certo momento, foi apropriada por um senhor, primo do senhor Zampa, da Passagem, o qual vendeu a área para os próprios donos, moradores locais há muitos anos. Este senhor foi à prefeitura e requereu a terra como sua, mesmo sabendo da existência de moradores antigos no território.

A revolta tomou os moradores do Marinquara, quando souberam do requerimento junto ao Município de Soure, capital municipal na época. Eles não foram à prefeitura resolver legalmente a questão, de tal modo que a terra ficou com o expropriador. Os antigos moradores então permaneceram na área, mas tiveram que comprar as terras que já lhes pertencia. Alguns pagaram pela área, outros se recusaram a fazê-lo. Disso restam hoje os três herdeiros do Marinquara e seus respectivos parentes: Rosária, Izomar e Valmir. Os outros, enquanto vivos, ficaram com as terras que tinham plantas, roças e casas. Os descendentes foram para a cidade. Deles nada resta. A área que lhes pertencia foi incorporada, por transações entre parentes, ao patrimônio dos que ficaram no território do Marinquara.

Esse caso ainda hoje é contado pelas pessoas de Marinquara como um momento marcadamente tenso entre esta unidade social e a Passagem. O expropriador das terras era da família Marinho. O senhor Zampa conta essa história como ar de façanha familiar, digna de nota: “O Marcos enganou o pessoal do Marinquara”.

Recentemente uma pessoa do Marinquara trouxe um homem que se dizia representante de uma agência financeira para realizar empréstimos aos aposentados. Senhor Zampa quase foi vítima do golpe. O irmão dele ainda perdeu dinheiro com a transação. Como tal pessoa foi referendada por alguém do Marinquara, as tensões entre eles se acentuaram. Isso porque não há separação clara entre as atitudes individuais e as coletivas, como se ambas fossem inseparáveis. As atitudes de um imprimem um reflexo no conjunto de pessoas de uma unidade social, como num espelho.

Quando se fala de determinado fato ocorrido localmente, associa-se o nome da pessoa envolvida, acoplando-se o de sua unidade social. Adere-se a atitude do sujeito social ao seu local de moradia e a um conjunto de parentes, de modo a ser difícil separá-los, como se ele não possuísse uma individualidade capaz de marcar suas atitudes. O sujeito social é, ele mesmo, a própria expressão de seus pares imediatos. Suas infrações fazem com que se lance comportamento social de caráter particular ao geral. Parte-se da pessoa ao grupo. As pessoas de Marinquara podem se referir com desaprovação a alguém, mas ressaltam isso dizendo: é de se esperar sendo de tal lugar.

Somente em Bairro Alto e Marinquara existem divisões entre os terrenos de forma nominal. Cada um deles tem seu dono e limites marcados, mas isso não implica num uso individualizado da terra. Seu uso é caracterizado como comum a um conjunto familiar. Os espaços estão definidos. Mas não quer dizer que sejam propriedades individualizadas. Eles podem ser usados por outras pessoas, imprimindo certa flexibilidade ao que se poderia definir apressadamente de propriedade privada. As pessoas usam as áreas comumente, tomando como procedimento a comunicação do uso aos que consideram proprietário.

Esta modalidade de uso da terra em áreas de quilombos é profusamente registrada nas etnografias sobre os grupos quilombolas<sup>47</sup>. Desde a definição de Almeida (2006 [1988]) de uso comum do território, passou-se a dar mais atenção à forma de organização social dos territórios, onde a modalidade se manifesta, e suas implicações sociais. O conceito de uso comum da terra, hoje, fundamenta muitas pesquisas sobre comunidades remanescentes de quilombos. Na época da publicação do artigo de Almeida *Terras de Pretos, Terras de Santos, Terra de Índios: uso comum e conflito*, no qual o autor retoma dados da década de 80, as discussões sobre comunidades quilombolas não eram evidentes no cenário nacional (ARRUTI, 2006, p. 86-91).

---

<sup>47</sup> Leite (1990, 2004) em seus trabalhos, do mesmo modo que Almeida, Acevedo, Anjos (2004), Oliveira (2005), Chagas (2006) e Arruti (2006), tem contribuído com discussões teóricas e etnográficas sobre as comunidades quilombola e ordem do território. Esta autora tem ainda formado um grupo de pesquisadores preocupados em compreender as vicissitudes do território negro em várias regiões do Brasil.

Em tal artigo, Almeida (2006, p. 101) define o uso comum dos territórios nos seguintes termos:

O uso comum do território designa situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas, instituídas para além do código legal vigente, e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares que compõem uma unidade social.

Little (2004, p. 252), num artigo, analisa as discussões sobre territorialidade no Brasil, e se propõe a “trabalhar um conjunto eclético de grupos humanos desde uma perspectiva fundiária informada pela teoria antropológica da territorialidade, delimitando o campo de análise antropológica, centrando na questão territorial dos grupos”. O autor adverte que seu empreendimento não partirá dos “enfoques clássicos do campesinato, etnicidade e raça”. Ele busca compreender o território a partir de uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Define então “territorialidade como esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (LITTLE, 2004, p. 253).

As perspectivas de Almeida (2006) e Little (2004), mesmo diante de suas diferenças analíticas, bem como as de outros autores, iluminam-nos a compreensão da ordem do território na Comunidade de Bairro Alto. Deste modo, a terra, em algumas unidades sociais, possui o caráter de uso comum – Passagem (Sítio São Luis), Santa Maria, Vila Galvão, Valentim, Vista Alegre e Ilha Cocal – em Bairro Alto e Marinquara é dividida em terrenos, com definição de espaços marcados para cada proprietário. Uma forma de preservar a propriedade da terra.

Mas, com exceção de duas unidades sociais, o restante busca preservar a área que lhes resta mantendo um uso comum sobre o território. Rita, moradora de Vista Alegre, numa área de terra que pertenceu à sua avó, mas também herdeira do território da Ilha Cocal, certa vez, cedo, veio pegar

cartões de bingo na casa da dona Conceição. Fui conversar com ela para saber como estava. Em pouco tempo começamos a conversar sobre uma área de terra que está com sua família e fica na Ilha do Cocal. São apenas três casas na Ilha, na terra da família Nascimento. Mas a área sofreu expropriação de um fazendeiro que mora no limite do território de sua família. A atitude de um fazendeiro deixou as pessoas da Ilha do Cocal com pouca terra para cultivar, extrair madeira e criar seus búfalos.

Muitas conversas levam a falar sobre a condição de herdeiro do território e quase inevitavelmente as conversas desembocam nesse assunto. Não sei se inconscientemente eu encaminhava a conversa para esse ponto, ou se estavam ansiosas para falar sobre o assunto, por ser muito importante para elas. Pensei em certo momento estarem as duas coisas relacionadas. Tanto eu encaminhava a conversa, quanto elas estavam muito interessadas em falar sobre um assunto que é muito caro às pessoas de toda a Comunidade.

Esse aspecto se tornou evidente quando, certa vez, fui levado à Ilha Cocal pela dona Conceição. O senhor Jaime, morador da ilha, veio nos pegar numa pequena canoa a remo no porto da Santa Maria. A maré estava calma, a canoa não balançou como das vezes posteriores nas quais fui à Ilha. Nosso peso na pequena canoa fez com que ela ficasse quase a transbordar. A travessia do porto à Ilha é breve, dez minutos no máximo. Lá fui apresentado à família da dona Neuza. As conversas com ela e o senhor Jaime outra vez seguiram um roteiro que eu, de forma consciente, não tinha estipulado. Falamos sobre o processo de expropriação das terras da Ilha Cocal pelo ex-prefeito do Município de Soure, senhor Cassiano, conhecido por todos como Capitão.

Quando o senhor Cassiano foi prefeito, já tinha havido quatro proprietários nas terras que ele comprou e todos respeitavam os limites entre as terras da fazenda e das famílias da Ilha Cocal. A área do senhor Cassiano era definida por um marco natural, um pequeno rio chamado Suricari e uma árvore, de nome *bacurizeiro do peão*. Estes eram os marcos e todos os outros quatro proprietários anteriores da fazenda respeitavam os limites. Não eram necessárias cercas para demarcar as áreas. Os marcos naturais eram

absolutamente eficientes como demarcadores. O senhor Cassiano os desconsiderou, mesmo sabendo da existência deles. Tinha consciência de que qualquer avanço para além desses limites implicaria na expropriação de uma área que não lhe pertencia. Contudo, sua condição de prefeito parece que lhe dava o poder necessário para não considerar os limites territoriais entre as áreas.

O senhor Cassiano derrubou, assim, toda uma área de mata de sua fazenda e parte da que cabia à terra da família do senhor Jaime, transformando tudo em campo para gado. As reivindicações para que ele respeitasse os limites entre as áreas não foram atendidas. Nada o impediu de transformar toda a área em campo, inclusive invadindo terras de outros fazendeiros. Estes, por sua vez, tentaram impedi-lo, mas suas ligações com a juíza da comarca de Soure o favoreceram, não havendo represália às suas atitudes. Sua apropriação das terras dos fazendeiros vizinhos não foi significativa. No entanto, nas terras da família do senhor Jaime, já não se possuiu a mesma sorte: por não possuírem ligações políticas, poder econômico e força para enfrentar as ações do prefeito, ele avançou significativamente sobre elas.

Hoje, percebe-se uma área toda em campo, pertencente ao Cassiano, e outra de mata, da família do senhor Jaime. A área de mata começa diretamente nas terras da família Nascimento. Esta parte está em contraste com uma grande área plana sem mato, apenas com pequenas gramas quase secas, do terreno do Cassiano e de parte que ele expropriou da família dos negros do Cocal. Ao chegar aos limites das duas áreas, é como se víssemos uma barreira natural protegida da ação devastadora de alguns homens, pelo próprio homem. Como se apenas de um lado houvesse um uso equilibrado, buscando-se a preservação da natureza para a continuidade do grupo, da vida. Do outro, o vazio marcante de uma área sem árvores, sem vida. Almeida (2006) deixa entender, em suas análises sobre as comunidades quilombolas e populações tradicionais, que elas garantem maior preservação do ambiente no qual constroem sua territorialidade, do que os sujeitos preocupados com o lucro que a terra pode lhes proporcionar, pois é tradicional a forma de uso do território, uma forma de manejo do meio ambiente. Poderíamos, portanto,

considerar que o conceito de tradicional está vinculado ao conceito de *habitus* de Bourdieu (2000).

É como se a área pertencente ao senhor Cassiano tivesse o objetivo único e momentâneo do lucro, da especulação e da transformação da natureza em mercadoria, dissociada de um valor simbólico; um aspecto impossível de ser pensado pelos familiares da família do senhor Jaime, da Ilha Cocal. Ele avançou sua cerca o quanto desejou, a ponto de não deixá-los com muita terra para as atividades como a agricultura, coleta, extração vegetal e criação de poucas cabeças de gado.

Percebi, nos diálogos em torno do território da Ilha Cocal, em decorrência das expropriações que sofreram, que o direito ao território local assume dois aspectos importantes. O primeiro está voltado às formas de heranças<sup>48</sup>, no qual o direito sucessório então se constrói como permanente. Seu Felix sublinhou este aspecto ao observar:

Eu tenho direito à Ilha, e ninguém me tira esse direito. Vou brigar por isso. Agora é o Jaime o cabeça da família, mas, se ele não quiser, vamos ter que arrumar um jeito de eu ter meu direito na Ilha, afinal, também sou herdeiro. Para isso temos os documentos, para não tá falando só com a boca. Veja um exemplo (apontando para a bolsa em minha mão direita), o senhor tem essa bolsa e diz que é sua, mas, se o senhor não mostrar o documento, como pode provar que é sua? Por isso nós temos os documentos para provar que aquilo é nosso.

O segundo sistema de direito se constrói com uma forma de uso comum dos recursos naturais. Um sistema de compreensão que passa das formas de apropriação dos espaços dos quintais, da maneira de se apropriar de suas áreas individuais, onde estão as casas, ao mundo maior, representado pelos rios e as florestas. Portanto, alguém somente pode dizer que é seu algo dado pela natureza, com sua intervenção, quando ele planta, cultiva, ou seja, quando existe a expressão do trabalho.

Apenas sou possuidor de uma fruta, de uma árvore frutífera, quando eu a plantei, caso contrário, ela será do conjunto das pessoas da unidade social. Isso é uso comum do território. O comum, como alcançando a

---

<sup>48</sup> Esse ponto será retomado mais adiante.

todos, por ter sido impresso no objeto o trabalho de todos eles, tornando-se assim comum; quando contrário, ele passa a ter um dono ou donos. O trabalho e a herança permitem que uma pessoa possa fazer uso de objeto, planta, animal, etc., como proprietário, dono. Esses dois conceitos, que de início parecem separados, estão ligados. Somente se pode ser dono de plantas frutíferas, de uma casa, se você as herdar no território. A compra de terra existe, mas é restrita e faz parte de um conjunto de relações entre parentes, ou seja, entre já herdeiros.

## **2.5 – Os cabeças locais**

Na Comunidade de Bairro Alto, todas as unidades sociais possuem os “cabeças”. São sempre os mais velhos de cada unidade social, descendentes numa linha geracional que os liga ao ancestral fundador. Eles, de certa forma, possuem um poder na condução do processo sociopolítico local, são peças importantes no atual processo político. Suas palavras, pois, são sempre ouvidas com atenção. Eles seriam, como bem ressalta Leite (2004), chefes<sup>49</sup>.

Com pouco tempo em pesquisa de campo, as pessoas começaram a me falar quem seria o cabeça de cada unidade social. Sempre me diziam: “o cabeça do Bairro Alto é a dona Conceição; da Passagem, o senhor Zampa; do Marinquara, a dona Rosária; do Valentim, o seu Carlos; da Santa Maria, a Dona Raimunda (mesmo estando doente); da Ilha Cocal, o seu Jaime; da Vista Alegre, dona Ilza; da Vila Galvão, o seu José Galvão”. Assim, todas as unidades sociais possuem seu chefe, seu cabeça.

---

<sup>49</sup> Leite (2004), quando fala de chefe na Comunidade Quilombola de Casca, está se referindo à terminologia local, não a um conceito. O mesmo ocorre na Comunidade de Bairro Alto. O cabeça da família é uma designação local para marcar quem está mais próximo do ancestral fundador de uma unidade social. Este quase sempre é o mais velho do grupo e possui responsabilidade pela organização interna do território. Chamar essas pessoas de lideranças poderia levar a confundi-las com outras que ocupam cargos de liderança nas organizações políticas jurídicas com relação direta com o Estado. O cabeça não é necessariamente uma liderança vinculada a estas instituições; ele, em si, é uma instituição de ordenamento do território. Nenhum dos cabeças é a liderança que está à frente da associação de remanescentes de quilombos. Se quisesses, poderiam, mas assumem um posicionamento de reger o processo de fora da associação. As lideranças à frente da associação são sempre indicadas pelos cabeças. Vence a eleição aquele apoiado pelo cabeça com maior prestígio e poder de articulador. Não se nega a capacidade de liderança do candidato à presidência da associação; todavia, isso parece não bastar. Quando seu candidato vence, é como se o cabeça que o apoiou também vencesse, mostrando assim seu prestígio junto aos outros.



Figura 7: Nas reuniões da associação é marcante a presença feminina. Elas também assumem a posição de cabeças em algumas unidades sociais.

Com os cabeças, as várias unidades sociais afirmam sua autonomia em relação às outras unidades. Todos eles são imbuídos de confiança pelos seus parentes, a ponto de serem eles os interlocutores com quem se deve dialogar ao se chegar ao local. O que caracteriza um cabeça, além de genealogia, é que seus serviços e seus recursos financeiros muitas vezes estão à disposição de sua unidade social.

O cabeça define muitos aspectos relacionados ao uso do território que se encontra sob sua jurisdição. Delibera sobre quem pode ou não ter acesso ao território, onde é possível construir casas e roças, sugere o tamanho das roças para cultivo, e tantos outros aspectos da vida local. Suas deliberações não são feitas como um desejo próprio, mas como um guardião, um porta-voz do desejo do grupo. Tanto que, logo em seguida à formação de um novo grupo familiar, geralmente após a gravidez no namoro, os jovens pedem autorização para construir seu “barraco”. Ao fazerem isso, estão ativando um princípio do

ordenamento jurídico local, fazendo valer seu direito junto a todos, comunicando sua decisão de construir naquela área.



Figura 8: Casal construindo a casa nova.

O cabeça da família assume, nesse sentido, um aspecto importante no contexto da organização social da Comunidade. Ele tem de ser comunicado cada vez que se deseja fazer nova casa no território. Essa é uma regra cumprida por todos; é rígida e irremediável. Ninguém modifica sua casa de barraco para madeira, de madeira para alvenaria, sem comunicar ao cabeça. Não que ele vá impedir alguém de cumprir sua vontade, usando a força física - sua arma é a persuasão, o respeito à autoridade. Mesmo os herdeiros tendo direito, a comunicação torna-se uma prerrogativa importante no universo de relações.

Clastres (2004) mostra que nas *Sociedades sem Estados* não há órgãos separados do poder. O poder não está separado da sociedade. Não que a Comunidade de Bairro Alto seja de certa maneira uma sociedade sem Estado, nos quais os trabalhos de Clastres analisam. Nela o Estado se faz presente de várias formas e instituições. Todavia, o ponto de encontro entre a teoria do

antropólogo francês e a localidade está justamente nos aspectos relacionados às formas de distribuição de poder entre as várias unidades sociais, aspecto que impede a formação de caráter uno de ordenar a vida, de pensar as formas de organização do território e da vida comunitária.

Cada uma das unidades sociais, desse modo, possui um cabeça, um chefe. Nesta situação, cria-se o que Anjos (2006, p.33) - ao se apropriar do conceito de Deleuze e Guattari, os quais analisam a sociedade contra o Estado, de Clastres, – definiu como “máquina de guerra nômade, na qual o processo em que a forma-Estado, sua estrutura centralizada, é constantemente desmantelada no interior do grupo”. Ou seja, o centralismo do Estado não reconhece uma forma de organização social na qual ele não é preponderante. Anjos (idem) ainda nota que “o grupo como estrutura externa ao Estado, do lado de fora, ameaçando-o por se apresentar como um outro modelo de organização, com possibilidade efetiva de descentralização: das identidades, e, correlativamente, das relações de forças internas”.

O Chefe, o cabeça, por sua vez, não é um líder com poder de ordenar sozinho, de forma imperativa, aspectos da vida local. Ele não possui poder para tanto. Ele é um condensador do desejo comunitário. “Na verdade, ele dispõe apenas de um direito ou, melhor, de um dever de porta-voz: dizer aos outros o desejo e a vontade da sociedade” (CASTRES, 2004, p. 148). Ele está investido de certo número de tarefas e, sob esse aspecto, poder-se-ia ver nele um tipo de funcionário da comunidade, pois em nome dela ele trabalha arduamente, sem esperar retribuição, por entender ser esta a sua função enquanto cabeça.

Compete-lhe assumir a vontade da sociedade de mostrar-se como uma *totalidade una*, isto é, assumir o esforço concentrado, deliberado, da comunidade, com vistas a afirmar sua especificidade, sua autonomia, sua independência em relação a outras comunidades. Em outras palavras, o líder primitivo (*o cabeça*) é principalmente o homem (*ou mulher*) que fala em nome da sociedade quando circunstâncias e acontecimentos a colocam em relação com outros (CASTRES, 2004, p. 147).

O trabalho que o cabeça presta é variado. Suas atividades estão relacionadas com suas potencialidades físicas e financeiras. Uma vez fomos

deixar alguns jovens na fazenda distante da Comunidade de Bairro Alto, para que eles passassem quatro meses consertando cercas, plantando capim e tantos outros trabalhos. Depois disso, iríamos ficar pescando no rio por alguns dias, pescaria organizada pelo cabeça da família Gonçalves, da Passagem. Na primeira noite dormimos na ponte de uma fazenda. No dia seguinte, saímos cedo para a pesca. Logo no início do dia, anunciou-se uma chuva, que, segundo as estimativas dos pescadores, cairia somente à noite. À noite, a chuva veio conforme previsto, deixando todos encharcados pela água que caía do plástico furado que servia de toldo improvisado. Em certo momento, a chuva parou, era madrugada. Minha rede estava encharcada. Então, depois de algumas horas, os pescadores saíram para ir buscar o pescado. Levaram muito tempo. O senhor Zampa mostrou preocupação com a demora, e advertiu: “eles não poderiam ficar tanto tempo distante para “despescar a tapagem” – consiste em fechar um igarapé com redes de malha - só se tiver muito peixe”.

O sol já estava quente quando eles voltaram. O pequeno barco, no qual vinham, estava lotado de peixe. Quase não se agüentava sobre a água. Eram mais de 200 quilos de pescado. A felicidade estava expressa na face de cada um deles. Eles falaram da ventura de capturar tanto peixe. Disseram que não tinham trazido mais apenas porque o barco não suportaria. Então, os peixes foram colocados no barco maior.

O barco do Pina Preto, outro pescador que nos acompanhava numa embarcação menor, também estava repleto de peixe. Voltamos então para a Comunidade, depois de dias no rio, com a satisfação do dever cumprido. Ao chegar, passamos a descarregar o peixe no porto da Passagem e os levamos para a casa do Zampa. Lá, o produto de dois dias de trabalho árduo foi todo distribuído. Nenhum quilo foi vendido. A distribuição se deu somente naquela unidade social. As pessoas chegavam com panelas, baldes e paneiros; então, os filhos do senhor Zampa colocavam pescado no recipiente que as pessoas tinham consigo e elas iam para suas casas.

Os ausentes eram logo chamados para receber a parte que lhes cabia. Os peixes maiores tinham fim certo: ou eles ficam para os diretamente envolvidos na pesca, ou vão para parentes mais próximos, para aqueles com

quem se tem uma relação de troca mais intensa. Nenhum peixe foi para outra unidade social, distribuído somente entre as famílias locais. Este foi apenas um instante que evidenciou a rede de troca. Muitas vezes eu estava conversando com alguém e chegava uma criança com um recipiente com caça ou pesca. Chegava e dizia, por exemplo, tio Zampa, olha aqui o que o papai mandou para o senhor. Daí, ele respondia: entrega lá pra mulher.

Clastres (2004) sublinha que o chefe<sup>50</sup>, ou seja, o cabeça, está a serviço da sociedade. Ele descreve a situação do “chefe, cuja única arma instituída é seu prestígio, cujo único meio é a persuasão, cuja única regra é o pressentimento dos desejos do grupo” (DELEUZE, 2005, p. 18). É essa atitude exemplificada pelo senhor Zampa, quando, ao distribuir pescado, está adquirindo mais prestígio junto a sua unidade social. Dessa forma, torna sua opinião de líder, de cabeça, mais forte que a de outros da Passagem. Clastres pontua os elementos definidores do chefe numa sociedade sem Estado:

Mas atenção particular que é dada (aliás, nem sempre) à palavra do chefe nunca chega a ponto de deixá-la transformar-se em voz de comando, em discurso de poder: o ponto de vista do líder só será escutado enquanto exprimir o ponto da sociedade como *totalidade una*. Disso resulta não apenas que o chefe não formula ordens, às quais sabe de antemão que ninguém obedeceria, mas também que é incapaz (isto é, não detém tal poder) de arbitrar quando se apresenta, por exemplo, um conflito entre dois indivíduos ou duas famílias. Ele tentará, não resolver o litígio em nome de uma lei ausente da qual seria o órgão, mas apaziguá-lo apelando ao bom senso, aos bons sentimentos das partes opostas, referindo-se a todo instante à tradição de bom entendimento legado, desde sempre, pelos antepassados. Da boca do chefe saem, não as palavras que sancionariam a relação de comando – obediência, mas o discurso da própria sociedade sobre si mesma, discurso por meio do qual ela se autoproclama comunidade indivisa e vontade de perseverar nesse ser indiviso (CLASTRES, 2004, p. 148-9).

O ato de comunicar ao cabeça da família representa parte importante de um ritual de reafirmação do direito ao acesso e permanência no território. Consiste também em reafirmar a ligação com os antepassados e buscar nessa

---

<sup>50</sup> A argumentação de Clastres leva em consideração que os chefes em muitas sociedades indígenas não possuem poder. Mas na situação em análise, o poder se releva de formas sutis, ligadas ao convencimento, à experiência de vida, sua ligação com os antepassados. São formas de poder que são constitutivos da ordem social local.

comunicação o reconhecimento de seu direito. Como o cabeça é o mais velho do grupo, esse ato se configura com sua aprovação, como se fosse a validação do direito legítimo à construção de casas. Afinal, sua condição de descendente do primeiro morador garante a um herdeiro o direito ao território, e nada pode lhe retirar isso. Ou seja, nunca será negada a um herdeiro uma área para a construção de sua casa. São os laços sociais constituídos e reafirmados na sua condição que lhe garantem a permanência nas terras – é o direito local.

## **2.6 – Os barracos, metáforas de relações**

Os barracos<sup>51</sup> são casas construídas, tendo como matéria-prima barro e palha. Tais construções são autorizadas pelo cabeça da família de uma unidade social, em suas terras, aos casais recém formados, em que um deles seja herdeiro; em certos casos, a não herdeiros. Os casais constroem barracos, sendo um dos motivos poucos recursos financeiros. Este não é o primeiro motivo para tal atitude, tendo em vista poderem acionar as relações de parentesco para outro tipo de construção, como o fazem geralmente em outro momento da vida do casal.

Parece que constroem barracos como se fossem metáforas de suas relações de casamento ou, em alguns casos, os não herdeiros, como indicativos de sua situação de despossuídos de direitos sobre o lugar no qual estão se instalando. A condição precária dos materiais com os quais são construídas as casas parece refletir a compreensão sobre a relação que se engendra com a terra ou casamento. De mesmo modo, as casas edificadas em alvenaria ou em tábuas denotam bases sólidas de um casamento ou de relação com o território.

---

<sup>51</sup> A casa de tábua e o barraco são dois estilos arquiteturais que assumem significados distintos para o grupo quilombola da Comunidade de Bairro Alto. Quando se concede autorização aos não parentes para construírem barracos em seu terreno, elas devem ser confeccionadas em palha, no máximo barro, palha e telha de amianto. Nunca se autoriza o uso de telha de barro e tábuas no corpo da casa. Sua principal característica é a de ser temporária, podendo ser demolida a qualquer momento. Acompanhando o barraco está um sistema de plantio e relações sociais, que define aquele morador como não proprietário, ocupante de uma terra que não é sua.

Um casal viveu mais de 15 anos num barraco, que a cada três anos foi reformado, a fim de dar condição de se manterem nela. Além disso, em todo mês de setembro de cada ano desse longo período, cortou-se palha para cobrir a casa e proteger seu interior das longas chuvas do inverno amazônico. A condição do casal junto à terra era de incerteza, pois a área foi concedida com a condição da não construção de uma morada fixa, impossibilitando com isso a construção de uma casa firme com tábuas ou alvenaria. Somente quando eles convenceram o dono da necessidade de vender-lhes a área onde moravam, foi que fizeram uma casa de alvenaria. A esposa era sobrinha do dono da terra, então, uma transação entre parentes. Para a construção, chamaram amigos e parentes que trabalharam sem remuneração.



Figura 9: Casa recebendo novo telhado de palha para inverno.

A construção de um barraco também estabelece regras sobre o sistema de plantio no território. As plantas cultivadas devem ser de círculo curto, árvores que possam ser removidas como facilidade sem gerar vínculo com o território. Dessa maneira, as pessoas para as quais se dá concessão

devem fazer roça somente para sua manutenção, sendo preferível que cultivem mandioca, banana e abacaxi, com tempo para colheita de aproximadamente um ano e seis meses. Todavia, isso nem sempre ocorre: as pessoas para as quais foi dada autorização à construção do barraco, segundo o senhor Zampa, ficam procurando estratégias para permanecer na terra, recorrendo, muitas vezes, aos poderes instituídos do Estado para fazer valer o direito que acreditam possuir. Isso contraria o próprio ordenamento jurídico que eles aceitaram quando pediram uma área de terra. As práticas jurídicas são claras quanto à forma como devem ser os acordos para a construção do barraco. Os que pediram autorização sabiam bem disso. Fizeram um acordo contando com a possibilidade de uso de um sistema que tem formas próprias de organização.

A permanência de uma família que não possui laços parentais não chega a ser tensa, mas é cercada de restrições e cuidados com a estabilidade das relações no trato com os proprietários do território, ocasionando, por outro lado, relações de reciprocidade, criando benevolência daqueles que concedem o lugar no qual se fincaram os esteios do abrigo<sup>52</sup>. Essas famílias vivem numa instabilidade, na incerteza da permanência, na incapacidade de cultivar plantas de caráter permanente. Dessa forma, os barracos falam menos da condição financeira de seu proprietário e mais da condição na qual se encontra no território. Ou seja, eles são símbolos envolvendo um conjunto de relações de sujeição e dívida; assim, não são simplesmente modelos arquiteturais de casas, que evidenciam uso de produtos locais para sua construção - barro, palha, varas e terra. Tais aspectos da construção dos barracos, que poderiam indicar as condições financeiras do proprietário em relação aos outros membros, constituem a mais pura prova de sua condição de não herdeiro.

Uma casa construída em madeira pelo próprio casal simboliza uma relação que está se consolidando. A solidez da relação é apresentada pelo tempo que o casal está junto. Mais do que isso, pelo esforço que empreenderam na construção de um projeto de vida em comum. Várias etapas

---

<sup>52</sup> A teoria da troca de Mauss (2004), bem como a da aliança de Lévi-Strauss (2004) são ferramentas importantes para ajudar a explicar esse universo de relações, onde um bem dado cria laços fortes de troca e aliança.

em suas relações já foram vencidas. Já possuem vários filhos e, com esforço, reuniram recursos para a construção da casa em madeira.

A casa de alvenaria é fruto de uma vida de trabalho e muito esforço. E indica uma relação conjugal de longo tempo. A maioria das pessoas com esse tipo de casa está com os filhos já trabalhando junto à família. O dinheiro do Governo Federal, concedido na época do defeso da pesca – dezembro a maio, - muitas vezes, é todo empregado na construção do maior desejo de todas as pessoas, a casa de alvenaria. Outros conseguem realizar seu projeto por possuírem emprego como funcionário do governo municipal, ou somente ao final da vida, quando aposentados.

### **2.6.1 – A relação dos “de fora” com os “de dento”**

O território concedido a não herdeiros para a construção do barraco pode ser pensado de maneira semelhante. Eles estão construídos sobre as bases vacilantes das relações entre pessoas, com as quais não se possui possibilidade de reclamar um direito pelo tempo em que se está lá. Se as casas falam da solidez da relação de casamento, também falam de sua condição de herdeiro, de proprietário da área que ocupa. Assim como os barracos, falam das relações provisórias que se instalam no casamento, no território, sendo, todavia, possíveis para virem a se solidificar com o tempo.

O senhor Zampa disse-me que deu autorização para umas pessoas construírem seu barraco na área da Passagem. Depois de um tempo, elas tinham feito uma casa de telha, levantada durante a noite, na surdina, deixando explícito que cometiam uma infração. Todos estavam em suas casas dormindo e, no dia seguinte, pela manhã, estava lá a casa coberta de telha. O senhor Zampa foi reclamar, disseram que tinham direito, porque estavam na terra há muito tempo. Ele não aceitou. Isso gerou um conflito que chegou até os poderes instituídos de Salvaterra.

A juíza da comarca de Salvaterra pronunciou-se dizendo que, diante do acordo estabelecido entre as partes, o senhor Zampa estava com a razão, mas que isso poderia ser mais bem decidido de maneira legal, com a

implementação de processo jurídico. Mas ela achava melhor as partes entrarem em acordo. Como os que reclamavam a terra não conseguiram se dizer proprietários da área com apoio legal da juíza, desmancharam a casa.

Depois que saíram da terra, venderam a área para outra pessoa, como se fossem proprietários. Quando o novo dono veio tomar posse de sua propriedade, foi-lhe explicado que aquela terra era da família Marinho, que existia um documento de posse, e as pessoas de quem tinha comprado a terra nada tinham ali. O prejudicado, diante do prejuízo, também vendeu a terra à outra pessoa, que igualmente veio requerer a terra, e foi-lhe contado o caso. Faz três anos que isso ocorreu, e o último a comprar ainda não veio reclamar sua suposta propriedade.

O cuidado que o senhor Zampa tomou com o território da Passagem não foi o mesmo de seus antepassados. Ele empreendeu um esforço considerável para que pudesse mantê-lo intacto. Os antepassados, segundo Zampa, abdicaram dos conflitos com os vizinhos, com aqueles que muitas vezes eram compadres, não tomando um posicionamento firme diante da situação do uso da terra pela família Sarmiento, que se apossou da área que hoje é Bairro Alto. Esses aspectos são ainda hoje causadores de disputas entre as duas unidades sociais.

### III - AS PRÁTICAS JURÍDICAS LOCAIS

Um dos traços mais marcantes deste momento histórico de emergência de identidades coletivas, objetivadas em movimentos sociais, é que, juntamente com novas formas de mobilização, de luta e solidariedade, constata-se **a afirmação de práticas intrínsecas a povos e / ou comunidades tradicionais**, enquanto instrumentos de interlocução com o poder político. O livre acesso aos recursos naturais, a garantia de que os recursos básicos permaneçam abertos e o reconhecimento das diferentes modalidades de apropriação, manejo e uso passaram a compor pautas reivindicatórias de diferentes movimentos sociais. (Alfredo Wagner Berno de Almeida, 2006)

Pretende-se, neste capítulo, fazer uma descrição etnográfica sobre as formas pelas quais as pessoas da Comunidade se reconhecem como sujeitos de direito e do modo como estabelecem os princípios do ordenamento jurídico local. Iniciaremos com uma descrição dos dados relacionados à herança, aspecto que torna um indivíduo componente do grupo pela via da consangüinidade e, conseqüentemente, sujeito de direito ao território. Como contraponto, descreveremos a situação de pessoas que, mesmo que possam ser percebidas em alguns momentos com sendo da Comunidade de Bairro Alto, quando se refere ao direito ao território, são muitas vezes excluídas.

Outro ponto considerado refere-se às formas com as quais se pode, dentro de um território de uso comum, tornar-se proprietário de uma área de terra, e quais as implicações disso para as relações comunitárias. Por fim, faremos uma descrição da forma como as pessoas são submetidas às sanções do grupo.

### **3.1 - O direito da “geração-testemunhal”**

A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção, é a terra. Porque a terra não é apenas o objeto múltiplo e divino do trabalho, mas também única indivisível, o corpo pleno que se rebate sobre as forças produtivas e se apropria delas como se fosse o seu pressuposto natural ou divino. O solo pode ser o elemento produtivo e o resultado da apropriação, mas a terra é a grande estase inegendrada, elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comum do solo. É a superfície na qual todo o processo da produção se inscreve, onde os objetos, os meios e as forças de trabalho se registram, e os agentes e produtos se distribuem. Ela parece aqui como quase-causa da produção e objeto do desejo (GILLES DELEUZE – O Anti-édipo, 2004, p. 144).

Joaquim Marinho do Santos, um senhor negro, morador de uma área no interior do Município de Soure, em 1896<sup>53</sup>, segue numa longa viagem até aquela prefeitura com o objetivo de requerer a área na qual vivia com sua família há muitos anos. Este senhor lança-se num empreendimento que garantirá o documento da terra que passará a seus herdeiros por várias gerações. Isso ocorreu oito anos após a Lei Áurea, momento no qual os negros deixaram de ser escravos e entraram na condição de libertos (LEITE, 2007).

Na condição de libertos, os negros somente poderiam adquirir terras pela compra, como outros brasileiros e estrangeiros migrantes para o Brasil, de acordo com o Art. 1º da Lei de Terras de 1850, que ressalta: “ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”. Assim, esta lei proíbe a qualquer um se apossar das terras devolutas<sup>54</sup> do império, como era comum antes da promulgação da lei de 1850<sup>55</sup> (SILVA, 1966). Todavia, acreditamos que o senhor Joaquim, para registro de sua área, valeu-se do Art. 5º, o qual enfatiza:

---

<sup>53</sup> Veja documento em anexo.

<sup>54</sup> Silva (1996, p. 161) define terras devolutas, segundo a lei de terra de 1850, como as terras que não estavam aplicadas a algum uso público nacional, estadual e municipal; bem como as que não estavam no domínio particular, em virtude de título legítimo.

<sup>55</sup> Lei No 601, de 18 de Setembro de 1850

serão legitimadas as posses mansas e pacificas, adquiridas por ocupação primaria, ou havidas do primeiro occupante, que se acharem cultivadas, ou com principio de cultura, e morada, habitual do respectivo posseiro, ou de quem o represente, guardadas as regras seguintes:

§ 1º Cada posse em terras de cultura, ou em campos de criação, comprehenderá, além do terreno aproveitado ou do necessario para pastagem dos animaes que tiver o posseiro, outrotanto mais de terreno devoluto que houver contiguo, comtanto que em nenhum caso a extensão total da posse exceda a de uma sesmaria para cultura ou criação, igual às últimas concedidas na mesma comarca ou na mais vizinha.

Silva (1996, p. 124-5), apontando os processos que envolveram a aprovação das leis de terras bem como as implicações para o Brasil, observa que:

Com o fim do trabalho escrava e transição para o trabalho livre, na visão do governo imperial, a solução se operasse sem traumatismos era a migração estrangeira, que por sua vez precisava ser financiada. Uma forma de financiar esse processo seria a venda das terras devolutas da coroa. Isso leva a adquirir-se terra somente pela compra.

A área, na qual está parte da Comunidade de Bairro Alto, foi concedida ao senhor Joaquim; por não possuir proprietário anterior, era *terra de ninguém*. Como 110 anos depois, ainda me dizia o senhor Vera Cruz, 78 anos: “Isso aqui era terra de ninguém. Era tudo terra da União”. Para ele, a terra de ninguém é do Estado, podendo ser apropriada pelos grupos que nela vivem e criam seu modo de vida. A carta de aforamento concedida ao senhor Joaquim indicava ser ele o primeiro ocupante da área.

Ser definido como primeiro posseiro torna-se uma questão temporal importante na formação da propriedade, seja naquele momento da instalação da comunidade ou no futuro. Ao analisar a formação da propriedade, Durkheim (2002, p. 181-2) enfatiza que “a tomada de posse só se conforma à lei da liberdade anterior de cada um sob a condição de ter a vantagem da prioridade no tempo, ou seja, de ser a primeira tomada de posse”. Ele ainda continua dizendo que “uma vez que minha vontade se declarou, nenhuma outra pode se declarar em sentido contrário; mas, inversamente, se nenhuma outra vontade se declarou, minha posse se afirma com toda liberdade. E, como é pela

ocupação que se afirma a vontade da apropriação, a condição de legitimidade de minha apropriação é ser o primeiro ocupante”.

Num espaço geográfico vazio<sup>56</sup>, terra supostamente sem gente, forma com a qual vem sendo definida a Amazônia por muito tempo, o Estado é legalmente<sup>57</sup> proprietário de grande parte das terras da região. Ser, então, o primeiro a requerer a área, definia, no final do século XIX, um proprietário, desde que pagasse as taxas necessárias ao governo. Isso porque o espaço requerido pelo senhor Joaquim não tinha sido reivindicado por herdeiros de um dos 22 contemplados pela doação da Ilha do Marajó em 1760<sup>58</sup>, por D. José I. O local escolhido para a instalação da Comunidade de Bairro Alto era distante da sede municipal, à qual somente se chegava por dentro da mata ou por várias horas de canoa a remo, cortando furos<sup>59</sup> que levam de um rio a outro.

O senhor Joaquim fez esse caminho até a cidade de Soure, buscando com isso ser proprietário da área na qual se instalara com sua família. Tentou garanti-la a seus herdeiros a partir de documentação, porque sabia que “a

---

<sup>56</sup> Charles Wagley (1988) mostra com clareza, em seu estudo clássico sobre uma “uma comunidade amazônica,” o modo de vida dessa população da região. Ele ressalta ainda a baixa densidade demográfica da Amazônia, um por dois habitantes/km<sup>2</sup>, na década de 50. Este aspecto ainda não mudou significativamente. A denominada Amazônia Legal cobre 61% do território nacional, com um total de cinco milhões de k m<sup>2</sup>. Ela abrange os estados do Amazonas, Acre, Amapá, oeste do Maranhão, Mato Grosso, Rondônia, Pará, Roraima e Tocantins. Se considerarmos a sua superfície total, temos uma densidade demográfica média de 3 habitantes/k m<sup>2</sup>, enquanto que, nas capitais dos estados, esse indicativo sobe para 17 habitantes/k m<sup>2</sup>, o que evidencia o inchaço das cidades da região. Tal aspecto impõe a hipótese de alta concentração de terras nas mãos de poucos, relegando às pequenas comunidades camponesas, ribeirinhas e quilombolas uma área reduzida de terra para reprodução de seu modo de vida. Fato que leva muitas vezes à migração para as cidades, tornando ainda mais grave a situação decorrente daí. MEIRA, Alcyr. A Amazônia e seus Mitos. Site: <http://www.acp.com.br/pdf/AlcyrMeira.pdf>, 12/09/2007.

<sup>57</sup> A ilha do Marajó possui 74,2% de terras devolutas, ou seja, essas terras são legalmente do Estado. Porém, a área da ilha está em grande parte ocupada por fazendas. E seus proprietários exercem poder significativo na relação com as comunidades quilombolas ao dizerem que são donos das terras. Todavia, somente 25,8% estão devidamente registradas como estabelecimentos agropecuários, segundo o Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó, formado pelo Grupo Executivo Interministerial (GEI), por meio do Decreto de 26 de julho de 2006.

<sup>58</sup> Os Jesuítas foram, por muito tempo, no Pará, os mais ricos. Em suas fazendas reuniam 134.465 cabeças de gado bovino e 1.409 cabeças de gado cavalari. Além disso, possuíam outras fortunas. Com a expulsão dos religiosos, suas posses foram entregues a um diretor, que quase as leva à ruína. Antes disso, D. José I mandou, por carta régia de 18 de junho de 1760, ratear e repartir entre juntas governamentais tais posses. Assim, na Ilha de Marajó, formaram-se vinte e dois quinhões, aproximadamente iguais. ANNAES BIBLIOTHECA ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo II. Belém: Imprensa Oficial, 1902.

<sup>59</sup> Trecho de água, em meio a arvoredos e plantas aquáticas, passível de ser navegado, pelo qual rios e lagos se comunicam.

sociedade não estabelece somente uma relação entre imagem de um lugar e um escrito”. Ela, como lembra Halbwachs (2004, p. 152), “considera o local enquanto se relaciona então a uma pessoa, seja porque esta o tenha demarcado com balizas e cercas, seja porque ali reside habitualmente, porque o explora ou manda explorar”. Assim, ele tinha demarcado sua área com o trabalho, mas necessitava também de um documento que lhe desse a garantia de sua propriedade.

Recuperar as minúcias desse momento, no qual o senhor Joaquim adquiriu a terra, não foi possível em pesquisa de campo. Os descendentes do requerente não se lembram do momento fundador; sabem, porém, por análise lógica, quais foram os caminhos que ele seguiu para chegar à cidade de Soure, os procedimentos a que obedeceu para requerer a terra – já que era igual a todos que quisessem possuir terra num lugar em que possivelmente ninguém queria morar – longe das áreas das fazendas e das criações de gado. Os documentos que registram os momentos da requisição também não foram encontrados por mim, mas acredito que não houve o interesse de serem disponibilizados pela pessoa responsável pelo Departamento de Patrimônio da Prefeitura de Soure, pois possivelmente estavam registrados num livro em péssimas condições físicas e de difícil leitura. O responsável pelo órgão ainda chegou a me mostrar o livro, mas não permitiu que eu o consultasse. Ele não mostrou esforço de tentar me ajudar a conseguir as informações que eu desejava. Os documentos estavam cercados de expectativas por parte de algumas pessoas da Passagem; prometi que faria o máximo para conseguir uma cópia do documento, tendo em vista a certidão na qual se define a área de seus antepassados e faz referência direta à carta de aforamento em nome do senhor Joaquim. Minha solicitação ao responsável pelo órgão da prefeitura lhe parecia apenas um trabalho adicional às suas tarefas, que nada somaria à sua existência.

Os documentos de terras do município estão, na sua maioria, nos arquivos do Departamento de Patrimônio da Prefeitura Municipal de Soure, mas nem minha persistência e nem as relações de parentesco que acionei junto à Comunidade de Bairro Alto (tendo em vista ser o responsável pelo órgão, sobrinho de uma das pessoas da localidade) motivou uma busca intensa

nos arquivos. Ele, simplesmente, com toda a autoridade, disse enfaticamente: “aqui não tem nada de documento desse senhor Joaquim”. Tal documento era desejado não somente por mim, que gostaria de vê-lo concretamente, mas também pelo cabeça da família Marinho, o qual gostaria de tê-lo em suas mãos, como fazia no passado, quando era requisitado para lê-lo aos mais velhos da família, ainda na adolescência<sup>60</sup>.

A solicitação legal da área de terra pelo senhor Joaquim tinha objetivo de regularizar sua situação junto ao Estado. O senhor Antero, 62 anos, fala sobre a divisão das áreas. Segundo sua narrativa, a existência das pessoas lá é tão antiga, que somente consegue mensurar o tempo provável a partir de suas referências familiares, de seus antepassados já mortos. Ressalta, por exemplo, que sua avó morreu com 105 anos de idade, em 1960. E sua bisavó já era moradora da área e, segundo ele, morreu igualmente velha. Na época de sua avó e bisavó, cada família denominou o local no qual tinha suas propriedades. Cada conjunto de família marcava seus espaços com um nome. Esta memória coletiva dos limites de cada área está no próprio fundamento da manutenção dos territórios familiares, pois “qualquer princípio que invoquemos para fundamentar o direito de propriedade, somente adquire algum valor se a memória coletiva intervier para garantir-lhe a aplicação” (HALBWACHS, 2000).

Agora, a respeito dessa vinda de Barro Alto, lá aqueles lugares por ali, tudo, cada um tem um nome. Agora, ultimamente, é só Barro Alto. Ali na Passagem era São Luís. Lá em minha casa, onde eu tenho ainda, é Fé em Deus. Mais adiante, onde morava a minha tia, é Mãe de Deus. Bom, daí vai indo. Aonde é a casa da Ilza agora, era São Francisco. Da casa onde era São Francisco para cá de onde morava avó da Benedita, chamava-se São Sebastião. Daí vindo embora, vindo embora, só tinha a casa onde morava a Marcionila. Da casa dela para cá, é a Santa Maria. Aí vem, a casa da velha Maria Chica, eu já não me lembro mais. E aí que vinha Barro Alto. (senhor Antero, 62 anos).

O sítio São Luis (Passagem), parte primeira da Comunidade de Bairro Alto, foi assim criado por um ato fundador de um homem. E, por conseqüência, também foi ele quem instituiu uma ordem social, submetida a regras

---

<sup>60</sup> Poder-se-ia acionar o Ministério Público Federal para conseguir os documentos; todavia, isso traria conseqüências para minhas relações locais, já que o responsável pelo órgão é parente de uma das famílias da Comunidade.

constituídas na dinâmica das relações sociais do grupo entre si e dele com outros, regras essas que não dizem respeito somente àquele grupo de descendente do senhor Joaquim, mas que espelham e refletem as práticas jurídicas envolvendo várias unidades sociais e grupos quilombolas no Marajó. Pois há, como lembra Marin (2004), um conjunto de comunidades de descendentes de escravos a se constituir nesse período. Elas têm relações de parentesco entre si e compartilham a idéia de uma ancestralidade comum, tendo a Comunidade Quilombola de Mangueira – município de Salvaterra - como foco de dispersão. Assim, as regras jurídicas locais assumem feições próprias, mas, de maneira ampla, espelham um conjunto maior de relações formadas sobre as mesmas condições históricas e sociais na Ilha do Marajó.

Tais regras são formadoras não apenas de maneiras de garantir um espaço geográfico e definir as relações entre os sujeitos que lá habitam, mas representam, além de tudo, a formação de um espaço jurídico que simboliza um universo de possibilidade de relações de direito entre a população residente. Isso porque, como indica Halbwachs (2004, 151), o “direito de propriedade está na base de todo pensamento jurídico, sobre o modelo e a partir do qual é possível conceber como todas as outras obrigações definidas. Disto decorre que a sociedade adota uma atitude, e uma atitude durável, frente a tal parte do solo ou de tal objeto material”.

Uma das regras construídas na Comunidade, que assume importância até o presente, é a transmissão das terras somente a seus herdeiros. Tal regra garante o território aos seus descendentes, eliminando a possibilidade de que outras pessoas, que não estão concretamente vinculadas ao grupo a partir de uma genealogia de consangüinidade, venham a instalar-se no território. Assim, a “consangüinidade funciona como marcador territorial que simultaneamente inscreve as pessoas em um tronco familiar e situa sua moradia no espaço, abrindo-se para as avaliações sobre o que é direito, o que pode ser ocupado e o quanto deve prevalecer a solidariedade nas apropriações dos recursos da comunidade” (ANJOS, 2004, 70).

Mas não só o mapa genealógico e a consangüinidade garantem a condição de herdeiro, é necessário observar outras regras sociais dadas pelo

próprio universo de relações locais. Ou seja, soma-se, ao aspecto genealógico, um *habitus*, (BOURDIEU, 1994), no qual as “práticas sem razão explícita e sem intenção significativa de um agente singular sejam, no entanto, ‘sensatas’, ‘razoáveis’ e ‘objetivamente’ orquestradas” pelo grupo para que possa ser reconhecido como parte dele. Pois, como argumenta Halbwachs (2004, 151), “um homem ou vários homens somente adquirem direito de propriedade sobre uma terra, a partir do momento em que a sociedade da qual são membros admite uma relação permanente entre eles e a terra, ou que a relação é tão imutável como a coisa em si mesma”.

Há, nesse universo, um conjunto de regras sociais formando um *habitus*, que funciona como princípios práticos, sendo que a conduta “obedece a uma lógica da prática, a lógica do fluido, do mais ou menos, que define a relação cotidiana com o mundo” (BOURDIEU, 1999:98). Na Comunidade de Bairro Alto se constitui assim um ordenamento jurídico com normas e meios para definir o pertencimento a cada unidade social a partir de um tronco familiar, que tem como implicação a determinação de direitos à herança<sup>61</sup>, aos que estabelecem uma ligação com o fundador do grupo. Porém, em certas circunstâncias, esses aspectos são flexibilizados ou enrijecidos de acordo com a situação. A herança funciona como princípio que rege as disputas em torno das apropriações das terras.

As regras de pertencimento ao grupo partem da consangüinidade e têm efeito no ordenamento sócio-territorial local. Elas, portanto, assumem força no conjunto da vida social, porque seus próprios agentes lhes atribuem importância significativa. Não há grupo social sem regras com as quais eles possam ordenar o conjunto da vida social. Qualquer grupo se nega a viver no vazio total, onde nenhuma regra é observada. Instituir, portanto, as regras sociais pressupõem eliminar a desordem, o caos e as incertezas que podem imperar. A criação de regras sociais é a própria afirmação da cultura no

---

<sup>61</sup> Margarida Moura (1978) fez uma descrição que se tornou clássica na Antropologia Social brasileira sobre o sistema de herança de terras entre os sitiantes do sul de Minas Gerais. Este estudo usou como ponto de análise a transmissão de terra dentro de um grupo familiar com propriedade definida. Isso se diferencia de Bairro Alto, no qual o território é de uso comum a vários grupos familiares.

conjunto da vida social. Lévi-Strauss<sup>62</sup> (2003, 72), em sua análise sobre o incesto, ressalta que “o fato da regra, considerada de maneira totalmente independente de sua modalidade, constitui, com efeito, a própria essência da proibição do incesto. (...) O papel primordial da cultura está em garantir a existência do grupo como grupo, a organização ao acaso”. Essa garantia se dá pela construção das regras, ou seja, pela criação da própria cultura. Mas não compreendemos estas regras como amarras que levam os indivíduos a uma obediência cega. Seu caráter prático possibilita flexibilidade na sua aplicação, levando a uma argumentação lógica, na lógica dos sujeitos, sobre as possibilidades presentes na regra. Mas, de forma alguma, sua praticidade nega a sua existência como fundamento das relações sociais.

Um conjunto de autores, entre eles Moore (2001), Geertz (1987), Nader (1997), Malinowski (2004), compreendem a ordem jurídica em várias sociedades como aspectos culturalmente construídos. É essa compreensão que seguimos na descrição das práticas jurídicas sobre o território na Comunidade de Bairro Alto. Tais práticas jurídicas refletem os aspectos culturais que têm como perspectiva maior a manutenção do território, a constituição da própria sociedade.

Assim, quando da instalação do senhor Joaquim nas terras onde hoje se encontram a Comunidade, existiam outras famílias com terras próximas, compartilhando as regras sociais quanto ao território, às fronteiras territoriais e simbólicas marcadas por acidentes geográficos, árvores, bem como pela memória que identifica cada limite de propriedade. As famílias dividiam – e ainda dividem - além dos limites entre território próprio a cada unidade social, os espaços dos rios para a atividade de pesca, das matas para a caça, coletas, extração e construção de roças de mandioca. O local escolhido para se instalarem aqueles homens e mulheres de procedência desconhecida no presente, por seus descendentes, contava com a disponibilidade de exploração de recursos naturais para a reprodução física e social, como ainda ocorre. A

---

<sup>62</sup> Lévi-Strauss é perguntado por Didier Eribon numa entrevista: “O senhor hoje manteria a idéia de partida de seu livro, ou seja, de que a proibição do incesto mostra que o domínio da cultura é o universo da regra?” O mestre francês, com resposta tomada de exemplos etnográficos, fornece uma resposta afirmativa à pergunta, ou seja, que o domínio da cultura é o domínio da regra.

divisão de terras próximas gerou uma identidade familiar e territorial a qual cada pessoa pertencia. Mas, por outro lado, também criou um conjunto de regras na inter-relação entre os grupos, que as respeitavam porque dizia respeito à forma de manutenção de terra de cada grupo, criando, dessa forma, um ordenamento jurídico local.

Foi assim que passaram grande parte de suas vidas construindo suas casas em áreas que definiam como suas, que indicavam quem poderia fazer uso daquele espaço, não apenas como ordem física, mas, sobretudo, simbólica. Além de estabelecerem uma rede de reciprocidade, de casamentos entre as várias famílias e uma solidariedade que compunha o quadro organizativo local.

As regras sobre o ordenamento do território assumem, portanto, formas variadas em muitos universos sociais quilombolas. Um testamento, como ressalta Leite (2004, 81), pode ser tomado como uma lei, como regra que define um conjunto de relações no universo da Comunidade Quilombola de Casca, no Município de Mostarda, no Rio Grande do Sul. Esta autora retoma uma frase de um dos herdeiros, frase na qual ele ressalta que o testamento de Dona Quitéria torna-se a lei da Casca - “O testamento é a lei política da Casca”. Nesse sentido, deve-se analisar a expressão da relação com o testamento para a organização das relações sociais e do território quilombola. Com base nos documentos, cria-se, na dinâmica das relações sociais locais e com agentes extra-locais, um conjunto de regras de direito que constituem a própria forma de expressar o território. Não que o documento seja plenamente marcador jurídico no qual repousa o acesso dos casqueiros, mas sobre ele foram criadas regras a serem observadas a fim de definir os direitos locais. O Testamento de Quitéria é então a lei de uma constituição local na qual são engendradas normas que geram direitos legais na Comunidade de Casca.

Esta frase, segundo o Sr. Antonio de Lima Gomes “foi recebida dos antigos” e traduz, não apenas a concordância dos escravos que a receberam, mas a dos atuais herdeiros daqueles. O legado teria correspondido, sob esta perspectiva, ao que supostamente já pleiteavam e com quem Dona Quitéria por tantos anos conviveu. O Sr. Antonio de Lima Gomes reafirma, em diversos depoimentos, que o testamento seria um dos principais parâmetros para a consolidação de um *modus vivendi* das famílias herdeiras dos primeiros legatários. Em seu entendimento teria **força de lei**. (LEITE, 2004, p. 81 - grifo meu).

O testamento é o alicerce a partir do qual se constrói a ordem jurídica e social. A constituição local, na qual estão inscritas as leis do território, então, são criadas por referência direta a um testamento, que de maneira objetiva nada diz sobre as regras da Casca; ele cria uma ordem social sobre sua validade jurídica, para ser usada na organização do território e das relações sociais do grupo de Casca. As práticas jurídicas de Casca somente existem concretamente enquanto inscritas num universo de relações sociais, na fluidez do cotidiano.

As práticas jurídicas estão inscritas num campo difícil de ser alcançado por uma leitura breve, como se poderia fazer com um documento impresso; elas estão registradas nos corpos e mentes de cada sujeito da Comunidade da Casca. Anjos (2004, p.111) salienta: “o corpo, esse território de resistência fundamental, na verdade, acompanhou a opressão escravocrata a *pari e passu*, impondo-lhe limites e escavando as condições culturais de uma possibilidade de uma autonomia mais completa”. Por outro lado, este território é também onde se inscrevem as práticas jurídicas. É no comportamento social cotidiano, no controle dos gestos, na forma de gerir as relações, de manifestar respeito aos santos padroeiros e às pessoas veneráveis, é nesse universo de relações, mais do que em outros espaços, que se assentam as regras jurídicas locais. Pois, como observa Agamben (2003, p. 57): “a lei (ou as práticas jurídicas) se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve nada”, ou seja, quando se torna *habitus*.

Mas, de todo modo, o testamento tem validade jurídica não somente pelo que nele está escrito, mas pelo que as pessoas são capazes de criar sobre o que ele representa no conjunto das relações na Comunidade da Casca,

construindo, a partir dele, um texto que serve de base para compor as relações do grupo. Muitos casqueiros não tiveram contato direto com o testamento; os que o viram nem sempre conseguem decifrar os códigos lingüísticos ali expressos de forma plena, mas nem por isso deixa de ser válido no conjunto social, por definir uma forma de pertencimento ao grupo, que passa por um conjunto de práticas jurídicas que são transmitidas oralmente e possui como referência o testamento de Quitéria<sup>63</sup>.

Na Comunidade de Bairro Alto, pelo contrário, não se tem um testamento. Não há nenhum documento escrito no qual um pesquisador ou mesmo os próprios moradores locais possam recorrer junto ao cabeça da família, a fim de reivindicar uma situação de direito diante de possíveis conflitos por limites de terras ou por uso inapropriado de espaços, que, mesmo sendo comuns, de certa forma, são apropriações exclusivamente familiares.

Portanto, as decisões de caráter jurídico local estão colocadas no âmbito de um conjunto de regras assentadas na organização social do grupo, na teia de relações que ligam e configuram um mesmo *habitus*. Não há separação entre a vida social e as regras jurídicas locais em funcionamento. Por conseguinte, não se evidencia um corpo de regras separadas marcando os limites nos quais as atitudes podem ser tomadas.

Os limites que alcançam as regras são, em muitos casos, flexíveis e passam por negociações e ponderações que presumem a manutenção da ordem social dentro dos extremos que cada situação requer. Isso, todavia, não implica falta de dinâmica, pelo contrário, conduz a renovar alguns aspectos, manter e reafirmar outros, sem, muitas vezes, a justa consciência. O conjunto

---

<sup>63</sup>De modo geral, os antropólogos estão envolvidos com as discussões entre história escrita e oral em suas etnografias. Certeau (2006 p.212), “ao atravessar a história e a etnologia”, mostra que “as posições respectivas do escrito e do oral se determinam mutuamente. Suas combinações, que mudam os termos, tanto quanto suas relações, inscrevem-se numa seqüência de configurações históricas”. Sobretudo hoje, quando a relação entre história escrita e oral auxilia na formulação de estudos que podem levar à garantia de direitos territoriais das populações quilombolas. Chagas (2005), Arruti (2005) e tantos outros mostraram a pertinência desse método em seus trabalhos, com análises ricas sobre a maneira como as populações quilombolas constroem o “texto de sua história”. Arruti (2005, p. 131), por exemplo, argumenta que “um dos papéis da etnografia – tão mais necessária quanto mais obscuro é o passado documental de uma realidade social – seria, portanto, de problematizar a abordagem histórica, oferecendo-lhe novos temas, problemas e objetos, e não negá-la e ou desconhecê-la”. O autor mostra assim que não se deve negar a história escrita, mas ela pode ser enriquecida com questões vindas das pesquisas com base na história oral e vice versa.

de ordenamentos jurídicos locais não pode ser separado das relações sociais mantidas pelo grupo entre e com os outros externos a ele.

A instalação da Comunidade, possivelmente na primeira metade do século XIX, criou a condição de proprietário de uma área, que, depois, passa a ser dos herdeiros dos primeiros ocupantes, os quais passam a obedecer a regras rígidas para acesso ao território e transmissão a outras gerações. As lembranças do surgimento da localidade, ainda hoje habitam a mente do senhor Domingos, numa equação na qual não há como separar as pessoas e o território, as relações sociais e os direitos territoriais. A memória está imbricada com o território, e vice-versa.

Os antepassados do grupo não estão num vazio geográfico; eles estão relacionados a um espaço físico e mítico, que constitui e ativa a memória do grupo. Fala-se dos antepassados como se eles existissem de forma concreta nos espaços nos quais viveram, construíram suas casas, roças, pomares, fizeram suas plantações etc. Não se faz alusão a um antepassado sem citar onde morava e plantava, sem falar, portanto, de suas marcas, sinais de existência concreta, que estão tanto no território quanto nas memórias das pessoas. Arruti (2006, 241) mostra que esse aspecto é igualmente recorrente ao universo da Comunidade Quilombola de Mocambo, quando afirma que

(...) Para a população do Mocambo, o território serve não apenas como um guia de suas narrativas, mas também como uma moldura para elas: o que foi registrado sobre o território é memorável, o que fica fora dele não é. Não é possível recuperar, senão muito genericamente, de onde vieram seus ancestrais ou como chegaram ali, porque isso parece remeter a um tempo sem suporte para a memória, época nebulosa de onde não chegam histórias e onde impera o silêncio. Por isso, seria possível afirmar que a memória do Mocambo, antes de ser uma memória histórica, é uma *memória territorial*. Para falar do seu passado, temos que visitar todos os topos que marcam a passagem do tempo e registram a existência de personagens importantes.

De mesmo modo, Halbwachs (2004, 150) observa que:

não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial. O espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca. É sobre o espaço, sobre nosso espaço – aquele que ocupamos, por onde sempre passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir – que devemos voltar nossa atenção; é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar para que reapareça esta ou aquela categoria de lembrança.

O espaço torna os antepassados lembranças vivas, marcas no presente, porque a imagem deles está assinalada, sendo quase possível percebê-los concretamente em menções locais, tais como: vou pegar uma fruta na árvore do finado avô, ali é a tapera do finado Joaquim, está é a mangueira da Inácia. Antepassados presentes na terra. Ao se falar num antepassado sempre, usa-se a posição na geografia do território e na genealogia do grupo. A existência de qualquer pessoa está diretamente marcada pelo espaço não apenas na mente, mas igualmente no território. Tais aspectos constituem o que Arruti (1997, 09) denomina *memória territorial*. Ele diz então que, para a população do Mocambo, “a tradição oral está mapeada na paisagem e os acontecimentos, de um modo geral, estão vinculados a lugares e nomes de ancestrais, de uma forma que falar do passado é, literalmente, andar pelo território”.

O senhor Domingos, 68 anos, assim recorda seus antepassados, relacionando-os com o território que ainda hoje habita. Ele diz:

Olha, o que eu lembro é que eram poucos moradores. Meu finado avô morava lá, morava o finado Antônio Marinho ali, morava outro Marinho ali. E assim, iam morando, esses moradores antigos. Tudo isso ia morando assim. E eu me lembro de tudo isso, desses moradores antigos. Agora o que era passado deles, o pai deles, eu me lembro do meu bisavô. Eu não o conheci, mas o nome dele era Joaquim Marinho dos Santos. Agora meu avô era Raimundo Marinho dos Santos, era filho dele. Tomás Marinho também era irmão do meu avô. *Assim como* Antônio Marinho também. Só de um pai. Joaquim Marinho tinha mais filhos, mas não moravam aqui. Tinha a Sueli, morava em outro lugar. Tinha a Sebastiana, essa também não morava aqui. Ela morava para as bandas da Mangueira (comunidade quilombola hoje). Tudo era filho dele. E aí foram morrendo e nós fomos ficando. Se me lembro bem, esse terreno aqui era dividido em duas partes porque era só dos filhos reconhecidos que ele tinha. Era de Antônio Marinho e Raimundo Marinho, que era meu avô. Os últimos não eram reconhecidos, mas eram irmãos.

A genealogia, que o senhor Domingos expõe, coloca um conjunto de descendentes, onde um deles não possui direito à terra da Comunidade por não ser reconhecido como filho legalmente, sendo esta uma regra, portanto, a ser considerada na posição que cada sujeito ocupa junto ao grupo. A área passa a ser de dois irmãos e de seus descendentes. Esse elemento nos apresenta um ponto ainda em vigor. O não reconhecimento de um filho de forma legal, com registro de nascimento, implica em sua impossibilidade de acessar o território como herdeiro.

Assim, as regras referentes ao acesso ao território pela descendência reconhecida legalmente mostra-se como central. A descendência tem que ser reconhecida pelo pai para que o filho venha a acessar o território como herdeiro. O não reconhecimento implica em sua exclusão do direito às áreas, mesmo que exista um reconhecimento social da paternidade. Não reconhecer o filho legalmente é negar-lhe o direito ao território, é negar-lhe a herança.

São os sobrenomes dos pais impressos no documento de registro de nascimento junto a um cartório que fornecem o direito ao território e aos bens dos pais quando estes morrerem. Pode existir o reconhecimento social do filho, junto ao conjunto da Comunidade. Este aspecto é comum. Muitos homens têm relações extraconjugais que, certas vezes, levam ao nascimento de uma criança. Os homens, desse modo, estão sempre prontos a reconhecer os filhos

socialmente, ajudam na manutenção da criança enviando produtos, para seu bem-estar, à mãe. Essa é uma obrigação na maioria das vezes cumprida. Eles dizem: “o pai é responsável, juntamente com a mãe, pela criança”. Mesmo que, no caso do pai, essa possibilidade se efetive poucas vezes por dificuldades financeiras. Entretanto, os pais são reticentes quanto a reconhecer legalmente o filho, requerendo junto a um cartório a certidão de nascimento que contenha seu nome. Primeiro, porque existe a oposição da esposa, que se nega a aceitar que o marido reconheça o filho decorrente de relação extraconjugal, visto que ela sabe das conseqüências desse ato: a possível divisão da herança dos filhos. Não é simplesmente o ato de infidelidade que está em jogo quando a mulher se opõe ao registro, mas a possível divisão dos bens, a inclusão do direito de um filho no ato de partilha dos bens.

As relações extraconjugais masculinas - que algumas vezes levam ao nascimento de uma criança – são toleradas pelas mulheres. Quando os homens são impelidos a justificar seu ato de infidelidade, dizem: “foi ela quem deu em cima de mim. Eu não sou veado, só fiz meu papel de homem”. As mulheres de certa forma aceitavam os pretextos dos maridos, mesmo que não acreditassem e contestassem a infidelidade. Há assim um modelo de masculinidade regendo as relações entre os casais, que passa pela compreensão de quais devem ser as atitudes dos homens. Não tive nenhum relato de um homem que tenha se recusado a manter relações sexuais fora do casamento. Isso é impensável para qualquer um, pois recusar implica possibilitar contestações a respeito de sua masculinidade, inaceitável para eles e mesmo para sua esposa.

Para os homens, nenhuma justificativa parece satisfatória o bastante para recusar uma relação sexual e assim somente existe uma justificativa, a de ser homossexual<sup>64</sup>. Para um homem, está acima de tudo sua postura enquanto

---

<sup>64</sup> Houve essa incompreensão quanto a minha sexualidade, em decorrência de eu não me encaixar num comportamento compatível com o de um “verdadeiro homem”. Isso porque minha postura se diferenciava da deles, já que não me aproximei intimamente das mulheres, mesmo diante de alguns assédios. A imprecisão gerada, porém, trouxe-me a possibilidade de circular com facilidade entre o universo masculino e feminino. Mas nunca eliminou a pergunta: “Luis, tu é veado ou não”, feita por pessoas próximas que, de certa maneira, expressavam a voz geral. As pessoas mostraram, deste modo, que precisavam definir onde eu me encontrava no universo das relações sexuais, não bastando eu justificar as implicações éticas do meu trabalho.

capaz de manter relações sexuais com várias mulheres; não fazê-lo é ser homossexual. Mesmo, se casado, que a esposa, ao saber, brigue – elas na maioria das vezes o sabem – mesmo que fique zangada com ele por um bom tempo. A mulher, num ato dramático, expulsa o marido da casa. Ela tem que socialmente se mostrar absolutamente contra a situação, mesmo que, depois de alguns dias, o aceite de volta e as coisas retomem o curso normal da vida. Contudo, ela expressou sua zanga, mostrando sua indignação com a infidelidade.

De modo geral, o marido sabe qual será a reação da esposa, e também sabe que tudo será passageiro, pois, na “interação entre dois agentes ou grupos de agentes dotados do mesmo *habitus*”, como ressalta Bourdieu (2003, 54), “tudo se passa como se as ações de cada um deles se organizassem em relação às reações que essas ações exigem de todo agente dotado de mesmo *habitus* de maneira que elas implicam objetivamente a antecipação da reação que essas reações por sua vez provocam”. A revolta da esposa com a traição, na maioria das vezes, não se volta com intensidade plena para o homem, mas para a parceira com quem ele esteve. Visto que, para as esposas traídas, quem realmente é culpada é a outra mulher, por aceitar os assédios de um homem casado ou mesmo por tê-lo assediado. Para as esposas é próprio do homem sempre ter tal comportamento, mesmo que elas procurem formas de desencorajá-lo.

Já não é tolerado que uma mulher venha a ter relações extraconjugais, mesmo que uma parcela pequena o faça. Quando o homem sabe da infidelidade, geralmente, sua reação é forte, enérgica, e chega, algumas vezes, a abandoná-la. Esse comportamento é esperado de um homem, já que a mulher cometeu um ato injustificável: trair. Para os homens não existe justificativa aceitável para a traição de uma mulher.

Com efeito, o filho que nasce da infidelidade feminina, mesmo que se tenha uma leve desconfiança de que houve traição, será assumido integralmente pelo marido traído, sem nenhuma relutância, e ele o tornará seu herdeiro. Se fizer o contrário, estará admitindo a traição diante de todos. Então, possivelmente, ele se separará da esposa. Caso não o faça, cairá sobre ele o

estigma de homem traído. Nenhum homem aceita ser mencionado como tal, se não como brincadeira entre amigos muito próximos. Com pessoas sem a devida proximidade, isso é visto como grande ofensa e causa brigas muitas vezes.

Um senhor tomou a atitude de reconhecer os filhos como dele diante da traição da esposa. Havia um comentário geral na Comunidade de que dois dos oito filhos com sua esposa não eram seus. Ele, porém, quando as crianças nasceram, não relutou em registrá-las. Se relutasse, assumiria o que todos comentavam; assim, manteve a firme posição de ser ele o pai e as registrou, garantindo a elas a condição de herdeiras.

Este senhor, sobre quem pesava o estigma de homem traído, morreu em agosto de 2006; a viúva, com menos de quinze dias de luto, trouxe o amante para morar com ela na casa do falecido. “Os olhos dos outros, é um veneno”. Ela ficava o dia todo com o novo esposo em sua casa, não saíam durante o dia. Quando alguém a chamava na porta, não respondia, dando indicativo de que não estava. Ela saía geralmente à noite para ir à casa de um vizinho em outra unidade social. Voltavam tarde, como forma de se proteger dos olhares censuradores dos parentes do falecido.

Mas, de todo modo, apesar da repreensão dos familiares diante das atitudes da viúva, a família do falecido nunca cogitou fazê-la abandonar o local no qual está morando com o novo marido. Uma vez que todos os filhos dela têm o sobrenome do pai, são herdeiros, por direito, ao território. Isso garante não somente a herança aos filhos, mas também a permanência da mãe.

Deste modo, as terras das unidades sociais, assim ligadas a cada grupo familiar, não são vistas como possuindo um único proprietário definitivo, ou um conjunto deles. Elas são sempre de gerações futuras, herdadas de gerações anteriores. São sempre pensadas como pertencendo aos filhos ou aos seus descendentes, dos filhos dos filhos, levando de tal modo para uma local que está sempre por vir, num futuro distante. O atual proprietário da terra está

apenas guardando o território para outras gerações. Esse aspecto não parece ser próprio da Comunidade de Bairro Alto<sup>65</sup>.

Desse modo, é como se “quando uma pessoa morre, e deixasse um herdeiro”, lembra Halbwachs (2004, 153), “diz-se que ‘o morto agarra-se ao vivo’, quer dizer, tudo se passa como se não tivesse havido interrupção no exercício dos direitos, como se houvesse uma continuidade entre o herdeiro e o *ascendente*”. Neste mesmo sentido, Godbout (1999, 58) percebe a herança como uma forma de dádiva. Este autor enfatiza que os herdeiros podem ser chamados de “testemunhas”, pois “a geração que herda”, ressalta ele, “funciona como geração-testemunha entre a geração precedente e a seguinte”.

Não é simplesmente na Comunidade que basta saber de quem uma criança é filha para que ela tenha direito à herança do pai. Muitas crianças e adultos sabem com precisão de quem são filhos, mas nem por isso ousam reivindicar seu direito ao território junto aos seus irmãos, caso o pai já não exista. Podem, muito humildemente, ir ao pai ou seus irmãos e pedir que conceda uma área para que construa seu barraco para viver com sua esposa e filhos. Ele, porém, não está, com essa atitude, exigindo um direito garantido pela forma local. Se o pai ou irmãos lhe destinarem uma área, ele terá o direito garantido. Nunca ninguém ousará tirá-lo do lugar onde construiu seu barraco e fez sua roça.

Estas são formas comuns de conceder e negar direito ao território na Comunidade de Bairro Alto. Essa é uma regra que assume sua força nas relações sociais locais desde os fundadores. O primeiro caso de que se tem registro ocorreu ainda na segunda geração após a formação local. Isso foi relatado pelo senhor Domingo, quando me mostrou como ele e seus irmãos foram legalmente excluídos do direito ao território, porque seu avô perdera o direito à área.

---

<sup>65</sup> Quando fui à RAM, em Porto Alegre (Reunião dos Antropólogos do Mercosul), fiquei na casa de uma amiga. Ao término do encontro, quando voltaria para Florianópolis, fui me despedir de seu pai. Ele estava num grande terreno fazendo um churrasco numa manhã muito fria. Havia algumas pessoas esperando que a carne ficasse pronta, e aproveitando o calor do fogo para se aquecer. Perguntei se a área onde ele estava era de um vizinho, respondeu-me que era sua. Mas ele logo retrucou: minha não! De meus filhos. Eu estou apenas guardando para eles isso aqui. Eu estou só de passagem, tudo é deles.

O meu bisavô, Joaquim Marinho dos Santos, quando ele casou, a mulher já estava grávida, mas ele não era o pai. Então, nasceu uma bonita criança, forte e “pretona”. Ele se agradou e reconheceu para não levarem. As crianças registradas eles não levam para criar, para escravo, eu acho. Nasceu então Antonio Marinho. E depois os outros foram nascendo. Tudo da mesma mãe. Meu bisavô tirou o registro dele porque ele queria casar e tinha que tirar com o nome do velho. Ele era muito perigoso. Trabalhava lá nas fazendas. Quando o avô morreu, o Antonio Marinho disse que ia renovar os documentos do terreno. Como tu podes fazer isso, nós perguntamos? Nós éramos moleques nessa época, ele já era homem feito. Ele disse que tinha que renovar os documentos para tirar do nome do bisavô (registrar em nomes dos herdeiros). Oh, faz lá o que tu quiser, já que nós não podemos te ajudar. O dinheiro naquele tempo era pouco, difícil. E aconteceu que ele pegou dinheiro da plantação de café e se mandou. Primeiro tirou os documentos do meu avô do papel (não registrou o avô do seu Domingos como herdeiro). Mas foi uma coisa! Eles foram nossos amigos porque não nos expulsaram daqui. Nós nascemos e nós se criamos aqui. Nesse tempo acho até que era mais fácil.

Não foi o Antônio que colocou o documento no nome dele. Foi o Vicente, filho do Antônio Marinho dos Santos. Quando meu avô morreu, o Antônio Marinho já tinha morrido também. Mas esse documento vivia na mão da mulher dele, a Antônia Paz dos Santos. E o Vicente pegou os documentos, colocou no nome só da mãe dele, para ficar para ela tudo. Só que o terreno então fazia divisão. Meu avô plantava uns pedaços ali. De lá era o irmão dele que plantava. O Vicente colocou tudo no nome da mãe dele. Parte da herança da mãe dele era a mesma do pai.

Mas o nome de nossa família não é Marinho, mas Gonçalves, por causa do nome da nossa avó. Ela não era casada como meu avô. Naquele tempo, a gente botava até o nome do padrinho quando fosse batizar o filho. Se o pai quisesse o sobrenome do padrinho, ele puxava. E nós ficamos tudo com o nome de nossa avó.

Não possuir, então, formal e socialmente, ascendentes que deram origem à Comunidade, invalida a situação de herdeiro. Tal aspecto é comum, sobretudo quando o filho é fruto de uma relação extraconjugal. O senhor Zampa possui um filho no Marinquara. Nas festas, este, já adulto, vem ao pai pedir sua bênção - atitude comum com relação a parentes numa geração superior-, mas nem por isso ele é um herdeiro das terras da Passagem. O

próprio Zampa, cabeça da família Marinho atualmente, teve sua condição de herdeiro, por grande parte de sua vida, contestada.

Na Comunidade de Bairro Alto, todos sabem de qual homem uma criança é filha. Ou porque, durante namoro, as pessoas foram vistas juntas, ou então por uma rede de circulação de informações que envolve todos. De modo geral, localmente não há segredo. No período em que estive lá, depois de um certo tempo, passei a participar de uma rede de informações que me colocava ciente da vida mais íntima das pessoas. Tudo era compartilhado. As intimidades são partilhadas entre os amigos, estes falam a outros amigos; ao final de um circuito, todos sabem de tudo sobre as vidas das pessoas. Dificilmente existem segredos irrevelados.

### ***3.2 – Nem todos são da “geração-testemunhal”***

Assim como na Comunidade de Bairro Alto, constituem-se herdeiros pela sua descendência, que leva a um fundador daquele território, temos igualmente as pessoas que vivem na área e que, porém, são excluídas de direitos. Os casos que conseguimos levantar em pesquisa de campo tornam mais complexo o entendimento desta realidade social. A recorrência desses casos demonstra a força que assume o social diante da vida de sujeitos, que não são vistos como possuindo direito ao território. Eles são simplesmente tolerados diante da situação na qual se encontram, como despossuídos.

Na primeira semana que passei em Bairro Alto, fui apresentado por dona Conceição a todos. Certo dia, ela disse: “hoje vou te levar ao Beiradão, o lugar mais humilde daqui”. A entonação dada por ela expressava o sentido de extrema pobreza daqueles que iríamos visitar. Seguimos, então, em direção ao Beiradão. Ao chegar ao local avistei três casas, duas construídas de barro, palha e alguns plásticos sendo usados como janelas e portas. Uma das casas era construída em madeira, coberta com telha de barro e chão batido. Para mim nada diferenciava aquelas casas de qualquer outra do mesmo estilo.

As pessoas que moravam naquelas casas também não exerciam atividades que os diferenciavam do restante das pessoas. Elas dedicam-se à

agricultura, à caça e à pesca, como meios de subsistência. Não percebi, logo de início, o aspecto que tornava aquelas famílias diferentes das outras, que as tornava mais “humildes” do que as outras. Depois da visita, voltamos à casa de dona Conceição. Ela passou a me contar a história familiar das pessoas do Beiradão. Fez uma explanação detalhada, tentando, com isso, contextualizar a posição daquela família no grupo, a fim de chegar a um ponto: eles não possuíam terras, parentes e, conseqüentemente, nenhum direito ao território. Não é, desse modo, a limitação de recursos financeiros que atribui o caráter de humildade e de pobreza, tal como achei que indicavam as palavras de minha anfitriã quando me falou sobre este aspecto.

As famílias do Beiradão são migrantes de uma região de fazenda na Ilha do Marajó; assim, defini-los como humildes é, na realidade, mostrar seu não pertencimento ao grupo. Fazer isso é evidenciar a condição de que não possuem vínculos com o ancestral fundador, ou mesmo, de forma indireta, direito à área de terra na qual estão. A senhora mais velha desse grupo de três famílias chegou à área como esposa de um dos herdeiros. Quando casou com ele, esta já possuía quatro filhos. Essa senhora teve mais dois com o esposo, sendo que um deles faleceu. Ao filho vivo é garantido o direito de permanência no território. Ele é reconhecido como herdeiro legítimo de seu pai, algo que não ocorre com seus primeiros quatro irmãos, a quem é absolutamente negado o direito a permanecer na área, por não possuírem nem um laço com o herdeiro, esposo de sua mãe.

Esta senhora vive o constrangimento de não poder reclamar uma área de terra para o cultivo de suas roças, para construir plantação de árvores de caráter permanente, embora viva ali há mais de 30 anos. Ela vive como se fosse eternamente clandestina ou estrangeira. Ela e os seus primeiros quatro filhos são *outsiders* naquele universo. A casa dela é definida como “barraco”, reafirmando sua condição de não possuidora do direito sobre o local onde mora. Sua condição na terra a impede de fazer outro tipo de construção e tem por isso que viver num barraco. A “casa de telha”, construída há menos de dois anos, somente foi possível por ela ter reafirmado seu posicionamento diante dos herdeiros e definido que faria uma casa de telha mesmo tendo a oposição de todos. Em seu depoimento, ela esclarece sua situação no território:

Eles (herdeiros da comunidade) brigaram comigo muitas vezes para eu não ficar aqui. Porque eu não tenho direito. Mas, estou aqui mais de trinta anos. Eu tenho plantações: coco, piquiá, pupunha, laranja, graviola, tudo isso. Por que então não tenho direito? O homem que vivia comigo, era o pai de minha filha, era também herdeiro, o mais velho deles. Ele dizia sempre pra mim: Teresa, você não sai daqui, porque essa parte aqui vai ficar para você e para minha filha. Eu fiquei aqui sempre no abandono. Meu padrinho disse: plante, se a senhora quiser plantar, que tudo corre bem. Eles não queriam que eu plantasse nada. Nenhuma planta. Tudo que cresceu aqui é minha planta. Isso aqui era uma ponta de mata que metia medo. Ninguém queria vir para cá, era feio. Então, o Vicente disse: Teresa, nós vamos fazer nosso barraco lá; porque isso aqui era parte do meu pai e do meu tio Raimundão; como eles não ligam, não tem o documento, vamos fazer a casa. Aí fizemos nossa casa. De vez em quando, eles brigam. Uma delas (herdeira) é muito perigosa. Ela diz que aqui eu não tenho nada, que é da mãe dela. É da mãe dela agora porque o marido morreu. Mas, ela não pode dizer que é só ela que tem direito. Porque não é só ela que vive aqui. E os filhos dos outros herdeiros?

Eu posso não ter direito. Já disse na cara dela: olha, minha prima, eu posso não ter direito na terra, mas na minha plantação eu tenho. Porque quando eu cheguei aqui, as plantações era ingazeiro. Aquele ingá comprido que os macacos comem. Hoje em dia tem planta, meus coqueiros frutíferos, graviola, laranja, tudo. Graviola, quando eu estava em Belém, deu muito. Eles (os herdeiros) aproveitaram mais que eu. O primeiro barraco que nós fizemos era ali onde mora minha filha, minha neta. Ela foi lá empastelar. Nós não íamos botar a casa ali, porque eu aqui não tinha nada. Recuei pra cá. Depois fizemos ali no alagado. E lá meu irmão adoeceu e morreu (Dona Teresa, 60 anos).

Uma mulher, ao casar com um herdeiro das terras, passa a adquirir direitos sobre o território que cabe ao marido. O sistema de herança é bilateral e garante às mulheres e aos homens direitos de herança em iguais condições. O local da residência do casal então é determinado pela oferta de terra dos pais do casal. Quando se busca construir uma relação de casamento, o fator de oferta de terra para reprodução social do casal não está ausente à estratégia na busca de um cônjuge.

Parece, desse modo, que a oferta de terra por parte dos cônjuges é um fator que pesa nas decisões da escolha do parceiro para composição familiar. Os homens, de forma geral, se possuírem terras, mesmo que as mulheres também a possuam, têm preferência em residir junto à sua família. Já para as

mulheres este desejo é menos intenso. Porém, se faltar terra ao homem, ele irá morar junto às terras da família da esposa, mesmo que isso não seja o ideal para eles. Pois, de certa forma, tem preferência em assumir o ônus de construir a casa e tudo que envolve a nova relação nas terras onde figura como herdeiro. Para as mulheres, por outro lado, se necessário, buscam assumir somente o ônus da concessão da terra para construção do núcleo familiar, o restante é visto como obrigação plenamente masculina.

Para o homem, ao desejo de assumir o ônus da nova relação, soma-se o sentimento de segurança por estar num espaço seu, assim não tendo que abandonar tudo que construiu caso o casamento venha a ser interrompido. Todavia, há atualmente um descompasso entre o que desejam como idealidade e o caráter real da situação do território, que apresenta indisponibilidade de terra para os novos grupos familiares. No passado, o caráter ideal, que se colocava aos homens como únicos provedores da família, era cumprido por terem acesso facilitado aos elementos necessários às suas perspectivas. Mas nunca deixou de existir o caráter ideal com que cercam sua maneira de ver o casamento e trazerem a esposa para sua terra, bem como também nunca deixaram de considerar a possibilidade de irem morar no terreno da família de sua esposa, desde que necessário.

Hoje o modelo ainda se faz presente; todavia, não como imperativo que se coloque diretamente para os que procuram construir uma vida em comum. Há, sim, a busca de um local no qual o casal possa assentar sua casa, sua residência e, dentro da disponibilidade de terras, construir formas de manter sua família de um modo compatível com sua reprodução.

A mulher, ao casar e seguir com seu cônjuge ao território do qual ele é herdeiro, tem um caráter diferente do que o do homem; posicionamento este de maior estabilidade do que o marido conseguiria, caso fosse morar junto à terra dela, de seus familiares. Sua condição de esposa atribui-lhe a percepção de que passa a ser dona da terra como qualquer herdeiro em linha de descendência direta à área da família do marido.

Porém, a efetiva incorporação da esposa como possuidora do direito às terras da família do marido somente se efetiva com o nascimento dos filhos.

Estes, ao nascerem, parecem ser os esteios sobre os quais se assenta sua maior segurança. Não há como negar a condição de herdeiro a um filho de um herdeiro, e, desse modo, não se pensa em separar uma mulher de sua prole, portanto, com isso, ela também conquista direito ao território por via dos filhos.

Não há contestação dessa situação caso o marido venha a morrer. Os filhos do casal são os herdeiros diretos, mesmo aqueles que não o são biologicamente, mas por ele foram registrados. Aos não registrados é contestada a condição de herdeiro. A mãe assume, portanto, uma posição de guardiã das terras para os filhos enquanto estes não podem assumir integralmente os bens deixados pelo pai.

Quando uma mulher casa e o marido vem morar com ela, mesmo que digam que em certos momentos ele tem direito à área por ser esposo, por ter casado com uma herdeira, este sentimento não o toma, pois reconhece que seu direito é limitado, tendo em vista não possuir vínculos de consangüinidade com o grupo. Ele sabe que a aliança estabelecida pelo casamento não é aspecto suficiente para se sentir como parte integrante do grupo. Sabe, por exemplo, que caso seu casamento termine, o mais apropriado é que procure outro lugar para dar continuidade à sua vida.

Minhas entrevistas com homens, que não possuíam direito à terra onde moravam com a esposa, indicaram claramente este aspecto. Um exemplo disso ficou marcado quando a mulher, depois de longa convivência, expulsou o marido de sua casa. Ele, o marido, sem pelo menos reclamar qualquer direito à área na qual tinha construído sua vida com ela, foi morar com a mãe. Ela era herdeira da terra onde estava construída a casa deles. Ele, pelo contrário, não tinha terras. Os filhos existentes da relação são herdeiros da mãe. O homem, desse modo, na condição de não herdeiro, quando se fala sobre a herança da terra, diz que não possui terras ali, mas em outro lugar, ressalta a posição da mulher, dos filhos com direito à terra, e termina dizendo que nada possui.

Percebe-se, deste modo, o que Deere (2000, 2002) aponta com relação às mulheres em suas análises da América Latina. Esta autora aponta que a condição de posse da terra dá à mulher um poder de decisão que não teria se não estivesse na condição de proprietária. Ressalta: “a terra é importante para

criar as bases de uma igualdade real entre homem e mulher. E, por fim, que a terra e a propriedade em geral são importantes para os processos de *empowerment* (aumento de poder) da mulher, tanto para melhorar sua auto-estima, quanto sua possibilidade de participar das decisões no lar, das decisões na produção e na comunidade, etc.”

A garantia de terra às mulheres, quando estas casam com um herdeiro, faz com que existam estratégias motivando relações com estes, para que, com isso, haja a segurança da reprodução do grupo familiar junto ao território do marido. O marido, em certas situações, quando a família de origem de sua esposa não possui terra, não leva somente a mulher com quem casou, mas, dependendo da possibilidade de acesso às terras, um conjunto familiar que acompanha a esposa e passa a integrar o território.

Os familiares que seguem a esposa, todavia, apesar de passarem a incorporar o território com áreas para moradia, não serão de forma alguma encarados como próprios do lugar. Possivelmente, não integrarão o grupo de herdeiros, condição para serem reconhecidos como do grupo, somente se houver outros arranjos nos quais novos casamentos se façam. Não possuirão uma identidade local, não se dirão da Comunidade. Nessa condição, se a alguém for perguntado se pertence à localidade, responderá negativamente, mostrando assim sua situação. Com isso, percebe-se que a aliança proporcionada pelas relações de casamento não é aspecto suficiente para dar direito pleno ao território a qualquer pessoa que venha a integrar o grupo.

Tal situação foi recorrente a vários entrevistados. De forma mais marcante, porém, foi evidenciada por um senhor de quase 70 anos, dos quais 40 anos vivendo junto à sua esposa na Comunidade de Bairro Alto, mas nem por este motivo suas palavras indicam se sentir proprietário das terras locais. O local onde mora leva seu nome, pois sua esposa tentou colocar o dela, mas como ela mesma ressaltou, “não pegou”<sup>66</sup>, não foi aceito pelo conjunto social. Enquanto o do marido hoje define o local no qual moram. Em seu depoimento,

---

<sup>66</sup> Os nomes das unidades sociais da Comunidade de Bairro Alto são geralmente vistos como sendo masculinos; mesmo quando estes nomes são femininos, quem os atribui são os homens. Exemplo disso é a unidade social Santa Maria: quem atribuiu o nome foi o antigo proprietário do território, que era devoto da santa.

ele diz que a terra na qual vive é da mulher, ela é a dona, a herdeira. Eles também possuíram terra, mas em outro lugar. É como se não construísse uma forma de direito à propriedade na relação marido – esposa.

Esse aspecto é recorrente às várias unidades sociais. As pessoas que casam são vistas como não herdeiras, mesmo que, em certo momento, se admita que elas possuam direitos à terra do marido ou da esposa. Mas o direito nunca é reclamado para si, só para os filhos daquela relação. Os filhos do casal sempre são percebidos como herdeiros, os de outra relação são vistos com não possuindo nenhum direito. O marido ou a mulher, que veio compor o grupo familiar com um herdeiro da terra, não é visto como herdeiro legítimo. Caso o herdeiro da área morra - o esposo ou esposa, – o outro fica como guardião da terra, não como proprietário da área, para que dela disponha como bem entenda. A terra não é vista como se estivesse pronta para ser vendida. Há uma disposição maior em preservar a área para a outra geração. Os pais ficam como se estivessem, na realidade, preservando a terra para que os verdadeiros herdeiros venham tomar posse no futuro. Assim, percebemos que os bens da mãe ou do pai devem passar para os filhos, de forma que os pais estão sempre esperando o momento para repassar para a geração seguinte o que eles acumularam ou resguardaram da geração que os precederam.

Uma situação que se assemelha à da Comunidade de Bairro Alto encontramos em Moçambique, na África, da qual Negrão (2003, p. 241), ao investigar o direito à terra, afirma que “os direitos costumeiros de herança caracterizam-se pela ausência de direitos de herança por parte da viúva e pela divisão total e eqüitativa da herança entre os descendentes da primeira geração. O casamento não dá acesso aos direitos de propriedade sobre a terra do marido, pois estes são transferidos do pai apenas para seus descendentes”. Ele continua: “a divisão total da herança significa que os bens e os direitos de propriedade são repartidos e atribuídos aos descendentes da primeira geração, sem sobras ou fundos de reserva para os netos. Trata-se, pois, de um sistema baseado em duas gerações ou um sistema de estabilidades nucleares”.

Parece, portanto, para os que não possuem áreas de terras, que o casamento é uma maneira de consegui-las, através da união com os herdeiros.

Apesar de considerar esta possibilidade mais concreta para as mulheres, não nego existir a mesma estratégia com relação aos homens, tendo em vista que a união de um casal está longe de ser uma relação meramente romântica. Ela tem em seu aspecto social elementos que levam para uma análise que ultrapassa a sentimentalidade que envolve a relação de um casal. O trabalho de Lévi-Strauss (1956<sup>67</sup>, 2003) mostrou, inicialmente, o universo de troca que se funda com o casamento. Depois disso, a literatura antropológica é bastante farta quanto às análises do casamento para além de uma visão romântica de simples afetividade, mesmo que o romantismo seja o ideal de relação que esteja na cabeça de qualquer jovem ou adulto. Numa festa na Comunidade Quilombola de Santa Luzia, várias pessoas passaram a discutir este assunto. Não houve polêmica. Todos tinham a mesma posição. Homens e mulheres presentes concordavam plenamente sobre o ponto central discutido. Para eles, o amor é o que importa. Assim, anotei em meu Diário de Campo:

Eu estava numa mesa com pessoas da Comunidade de Bairro Alto, aproximadamente às 3h da tarde, quando começou uma discussão sobre o sentido do casamento e sua durabilidade. Todos diziam que o casamento fundamentado em base financeira não perdura. O fundamento maior de uma relação é o amor. Não importa se o homem não tem dinheiro, o que realmente importa é o casal se amar. Somente o amor é capaz de superar as adversidades financeiras, pois, se algum deles vier a padecer de doença, o outro tomará a frente da situação e tudo ficará bem. Em nenhum momento se falou na possibilidade de que a mulher viesse a ter dinheiro e o homem não. Pensaram que o homem é o provedor único da família. A mulher sempre tem um caráter de ajuda para criar os filhos e no trabalho que mantém na casa, como o trabalho na roça.

As mulheres, de modo geral, na Comunidade de Bairro Alto ou mesmo de fora, compartilham um *habitus* local: procuram casar com herdeiros. Portanto, a mulher, ao casar com um herdeiro, não sendo ela também herdeira do território, ou de terras em outro local, estabelece um tipo de relação desigual entre ambos. Assim como o casamento entre uma mulher herdeira de um

---

<sup>67</sup> Apesar das generalizações com os quais o método estruturalista trabalha, é inegável sua contribuição com as pistas que fornece às investigações empíricas. Assim, análises estruturalistas são boas para pensar a realidade etnográfica de qualquer pesquisador; todavia, isso não implica a aceitação plena de seus princípios teórico e metodológico.

território e um homem não herdeiro também estabelece uma relação desigual quanto ao caráter da relação.

A mulher quando herdeira, de certo modo, possui um poder que lhe é fornecido pela condição de estar na terra dos seus antepassados. Esse aspecto no jogo das relações assume um significado simbólico que parece ampará-la, fornecendo-lhe uma segurança, dada pela posição que ocupa, não somente pela propriedade da terra, mas pela própria estrutura familiar, seus parentes, que a cercam. Está entre os parentes e se sente segura, aspecto dado pelo ambiente social no qual estase insere. Já sua posição num ambiente distante da família não lhe fornece tal posição, sente-se desconfortável por estar distante de seu território e parentes, mesmo que estes estejam a poucos minutos de onde construiu sua casa com o marido. Por muitas vezes ouvi a reclamação de uma jovem senhora que morava com o marido numa unidade social próxima de onde estava sua família de origem. Suas reclamações eram no sentido de não se sentir confortável no lugar onde estava com seus filhos e marido. Sempre me disse que mudaria, mesmo que o marido não aceitasse. Ele teria inevitavelmente que escolher: ou a seguia ou a deixaria de vez.

O mesmo era evidenciado por uma professora, cujas terras do marido eram em outra unidade social, e também reclama ser herdeira. Ela, de forma geral, é dita como herdeira das terras onde mora com sua família, por sua mãe ter sido casada com um dos herdeiros. Porém, quando sua mãe casou, já tinha cinco filhos. Então, hoje ela se diz herdeira, muitos a reconhecem nessa condição, entretanto não é isso que se evidencia no campo das relações sociais, na vivência cotidiana. Parece que ela ocupa uma posição de herdeira intermediária, pela qual pode ficar no território; todavia, não pode fazer uso pleno da terra como convém a um herdeiro em linha direta de descendência.

Certa vez eu passava próximo à casa da professora que se diz herdeira, ela me chamou para dizer que queria conversar sobre a situação dela nas terras. Ela ressaltou ser herdeira, como os outros irmãos, mas é impedida de desfrutar plenamente desse direito. “Eu quero mudar minha casa de lugar, aumentar minhas plantações, mas sempre sou impedida porque dizem que não há espaço de terra para isso. Eu sou herdeira e sempre enfrento problemas

quando quero fazer alguma coisa nas terras. Eu me sinto excluída do direito à terra”. Este depoimento me parece esclarecedor do universo dúbio que ocupa uma pessoa que se diz herdeira, mas não há o reconhecimento pleno de sua condição por outros do grupo. Porém, no conjunto das relações sociais, sua posição parece ser contestada de amplas formas.

Há assim forças sociais definindo o acesso ao território, tomando como um dos princípios a condição de herdeiro. Aqueles colocados fora dessa condição sofrem os imperativos decorrentes das relações de poder entre os herdeiros “legítimos”, os “ilegítimos” e os não herdeiros. A professora, mesmo se dizendo herdeira, não está posicionada plenamente nessa condição, segundo os outros, que buscam invalidar seu direito pleno ao território. Instauram-se relações de poder marcadas pela descendência. Pois, como salienta Foucault (1995, p.242), o “exercício do poder não é uma relação entre ‘parceiros’ individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre os outros. Só há poder exercido por ‘uns’ sobre os outros; e poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidades esparso, que se apóia sobre estruturas permanentes”.

Há, portanto, o caráter de herança que diferencia as pessoas a partir de sua posição na genealogia do grupo. Ser herdeiro é uma condição que leva em consideração a pertença plena e atribui a possibilidade de exercer poder como forma de garantir essa condição, caráter que a professora não preenche inteiramente por ser filha de outro homem que não era herdeiro da Passagem. O reconhecimento de seu direito se dá, mas imprime, em suas relações, limitações no uso do território.

### **3.3 – O suor que cai na terra define o direito**

No item anterior relatei que, para ter direito ao território, é necessário estar na condição de herdeiro. Esta condição não é somente a conformação a uma maneira de acessar o território, é, por outro lado, a condição encontrada para restringir que outros entrem no grupo, assim aumentando a demanda por terra, criando maior impossibilidade de prover a reprodução social diante da maior pressão sobre um espaço territorial em si limitado.

Ressaltei, ainda, que o casamento inclui pessoas de fora do grupo, mas não fornece direitos ao território na mesma condição de herdeiro; há uma posição ambígua e restritiva para quem chega. Isso se evidencia quando alguém considerado de fora tenta empreender alguma atividade que foge ao consentido pela Comunidade. Geralmente, nessas situações, logo é lembrada a condição de *ser de fora, outsider*. Como se alguém dissesse, sem o dizer: você não pode fazer isso por não ser daqui. Já outras pessoas, definidas como herdeiras, possivelmente, ao infringir uma regra do grupo quanto ao uso do território, - como extrair árvores para o carvão, deixar seus porcos livres pelas áreas da Comunidade, tirar palha para cobrir sua casa ou para venda em terreno em que isso não seja permitido, fazer uma roça com uma área maior do que a permitida, - usará como argumento a seu favor: eu posso, também sou herdeiro.

A aliança estabelecida com o casamento não concede direito ao território em iguais condições. As atividades que um “de fora” empreenderá no território serão em nome de quem é de direito utilizar a área, não em seu próprio nome. O “de fora,” ao casar não se vincula apenas com laços matrimônios, mas se liga de forma tão plena ao herdeiro que, somente por ele, poderá adquirir possibilidade de uso das áreas. É como se ele nunca pudesse usar uma área reivindicando direito próprio, mas porque as pessoas a quem se vincula têm direito, então ele usa o território em nome de quem tem direito, a quem está ligado. Fala-se que o “de fora” tem direito porque usa o que cabe a um herdeiro.

O “de fora” nunca alcança, pelo casamento, uma condição plena de direito; sua posição será sempre ambígua diante do uso do território e mediada por aquele a quem se vincula. Caso a relação de casamento termine, se for homem, o ideal é que não permaneça na área, por não ser considerada uma pessoa da Comunidade. Dificilmente um “de fora” terá sua condição alterada junto ao grupo. Somente os filhos serão incluídos como herdeiros e adquirirão direitos plenos sobre o território, porque uma das partes de seus ascendentes é também herdeira do fundador. É como se a efetiva entrada de um “de fora” no grupo se desse pela consangüinidade na geração de seus filhos, não na sua, pois a aliança não garante torná-lo definitivamente alguém da Comunidade.

Descreverei agora como se produz a apropriação dos espaços locais. Alguns aspectos serão descritos, a fim de mostrar como se efetiva a assimilação do território como patrimônio de um grupo familiar. Patrimônio, no sentido de herança, é “um bem ou um conjunto de bens que se recebe do pai (*pater, patri*). Mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo”. O patrimônio, dessa maneira, é como “uma forma, entre outras, de território, pois delimita, na sociedade, um grupo distinto. É a lei desse grupo, e não qualquer critério de caráter universal, que determina a transmissão de bens econômicos ou de recursos (técnicos e simbólicos) no interior de uma comunidade específica, com traços autônomos” (SODRÉ, 2002, p. 53).

A forma como as pessoas da Comunidade de Bairro Alto compreendem a apropriação e incorporação de uma área de terra, como patrimônio de um grupo familiar, está ligada à capacidade que aquele grupo tem de transformar a natureza ao empreender seu trabalho<sup>68</sup> sobre ela, seja com a construção de roças, plantio de árvores frutíferas ou limpeza de uma área de terra para definir como seu. Tal compreensão tem a possibilidade de nos levar a estabelecer uma vinculação desta forma de pensar a formação da propriedade, com a primeira fase do pensamento do filósofo iluminista John Locke, momento no qual a propriedade não é uma “categoria econômica pura e simples, *mas* é uma categoria econômica *in status nascendi*” (DUMONT, 2000, p. 84-5).

É nesse estágio da produção intelectual do pensador inglês que observamos fundar-se a propriedade sobre o *trabalho* do indivíduo, e não mais

---

<sup>68</sup> Durkheim (2002, p. 169-184), numa época e com questões distintas das desse trabalho, colocava indagações importantes para que continuemos a pensar as implicações da definição da propriedade ao território. Assim, ele critica a idéia de que o trabalho seria o elemento definidor da propriedade, contrapondo-se a Locke. Ele diz; “quando se reduz a propriedade ao trabalho, admite-se que o valor das coisas está ligado a coisas objetivas, impessoais, que se furtam a qualquer apreciação. Ora, não é nada disso.” (idem, p. 175). Ele então fundamenta sua argumentação na idéia de que o definidor do direito à propriedade é a primeira ocupação: “não há dúvida, com efeito, de que na ocupação que não é contrária a um direito preexistente (a terra pertence à humanidade) há um ato que confere certos direitos. Desde sempre, a humanidade conferiu prerrogativas de direito à primeira posse” (idem, p. 186). Sua idéia é devedora de teoria kantiana da formação da propriedade privada. Mas, de todo modo, minha argumentação parte da própria definição local da construção de uma propriedade. Mesmo que as argumentações do sociólogo francês sejam esclarecedoras, e de certa forma iluminem a compreensão e as implicações mais amplas de se tomar esse ponto de vista a respeito da comunidade em estudo, acredito ser possível pensar a propriedade como sendo deduzida da própria noção da atividade humana.

sobre a necessidade, tornando essa perspectiva tipicamente moderna (DUMONT, 2000)<sup>69</sup>. Além desse aspecto, Locke pode ser visto, segundo análises recentes, como o pensador que construiu uma “teoria de direito de uso comum” (SANTOS, 2001, p. 136). Isso, em parte, por estar presenciando a transição de um sistema de uso comum das terras, na Inglaterra do século XVII, para propriedade privada (THOMPSON, 1998).

É na obra *O Segundo Tratado do Governo*, que Locke (1988 [1690]) trata mais especificamente do surgimento da propriedade. Um dos argumentos do autor é que o trabalho transforma um objeto do estado de natureza em propriedade de seu artífice, idéia nada original para a época, já que, segundo Dumont (2000, p. 83), ele “transportou para o estado de natureza concepções de seu próprio tempo, mesclando-as com outras mais antigas, essencialmente medievais”.

Locke então tem como argumento que “embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; (...) seja o que for que retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-a propriedade dele” (LOCKE, 1978, p. 46).

Thompson (1998, p. 131) enfatiza que Locke tomou como paradigma para origem da propriedade a mistura do trabalho humano - a única ‘propriedade’ original do homem, o domínio sobre si mesmo e suas próprias mãos - com o sistema de uso comum. Portanto, em “tudo aquilo que ele retira do estado que a natureza criou e não mais alterou, ele misturou o seu trabalho [...] transformando-o desse modo em suas propriedades”. Desse modo, “pelo seu trabalho, ele anexou, ao que era comum, algo que exclui o direito comum dos outros homens”.

Os argumentos que encontramos em Locke se assemelham aos das pessoas da Comunidade de Bairro Alto. Elas não se diferenciam

---

<sup>69</sup> Dumont (2000, p. 84, nota 4) esclarece que o direito fundado sobre as necessidades de uma pessoa, procede de uma idéia de justiça social ou de distribuição; fundado sobre o trabalho de uma pessoa procede de uma idéia de indivíduo como uma entidade em si mesma, meta-social. Nos dois casos podemos falar de um direito, que remete, respectivamente, a um princípio social ou a um individual.

substancialmente nas explicações dadas para que um homem tenha direito a apossar-se de um bem dado pela natureza. Ou seja, há uma compreensão na qual “torna o veado propriedade do índio que o matou; permite-se *assim* que pertençam os bens àquele que lhes dedicou o próprio trabalho, embora anteriormente fossem direitos comuns” (LOCKE, 1988, p. 46). De mesmo modo, um pescador acredita ser injusto o fazendeiro que está tomando para si produtos dados pela natureza, supostamente por estar em suas terras. O que é dado pela natureza a todos pertence. Somente o cultivo e a captura de animais, de modo geral, aspectos que possuem em si o trabalho, garantem o direito ao objeto, que de início era de uso comum. Ou seja, é o trabalho que transforma um objeto de uso comum, vindo da natureza, em propriedade individual. Negar esse princípio é rejeitar as leis da natureza e dos homens. Numa entrevista esse aspecto se revela:

Presta bem atenção no que está acontecendo. O fazendeiro está arrendando área de açazal, que ele não pode, porque isso é da natureza. Ele não tratou de nenhum pé de açai. Eles nascem, crescem, produzem pela natureza. Vou lá pegar um açai, se me pegarem, tomam tudo: montaria, açai e ainda puxam arma. Ele não poderia fazer assim. Se ele plantasse e conservasse, sim. Mas é da natureza.

*Se for da natureza, o fazendeiro não tem direito de ficar e vender, mesmo nas terras deles? Para mim não. É da natureza o açazal e está na beira do rio. A água marítima é da terra marinha<sup>70</sup>. Então, o açazal é da marinha, não do fazendeiro. O fazendeiro está fazendo plantio, limpeza no açazal? Não. Então, não é dele. Ele tem o mesmo direito que eu tenho no açazal. (Mário, 49 anos).*

Quando perguntamos a qualquer homem da Comunidade de Bairro Alto sobre o que lhe dá direito a uma área de terra que cultiva na área comum, ou mesmo sobre o peixe que retira do rio, ou caça que captura na mata nas terras dos fazendeiros, do açai que extrai das várzeas, dos recursos naturais de modo geral, mesmo que se encontrem em terras privadas de outrem, qualquer um deles terá como principal argumento que tudo aquilo foi dado pela natureza,

---

<sup>70</sup> Na concepção local, os espaços tidos como do Estado são percebidos como de uso comum e devem ser apropriados por aqueles que necessitam. Como as áreas da marinha são do Estado, conseqüentemente a compreensão é a mesma, todos podem usar essas áreas para prover sua vida e de sua família.

por Deus, a todos pertence. Então, se ele trabalha a terra, mata o peixe, extrai o açaí, será assim sua propriedade, porque seu trabalho está impresso naquele objeto, mesmo havendo o pleno reconhecimento da impossibilidade de se apropriar das áreas da fazenda como o fazem com o território da Comunidade.



Figura 10: caçadores retornando depois de dois dias pelas matas das fazendas da região

Da fazenda, um homem poderá se apossar das árvores, dos cipós, da madeira, do açaí, do peixe, por uma forma de assimilação que as pessoas definem como invasão. A invasão é a forma de se apropriarem de produtos da natureza, que estão nas áreas das fazendas, e são essenciais à manutenção da vida; há, portanto, não somente formas de apropriação, mas uma definição dos elementos a serem retirados da fazenda.

A invasão, categoria local, não é pensada pelas pessoas de nenhuma forma como se fosse roubo ou algo próximo, é um exercício de um direito garantido pela lógica semelhante a qual fazem uso na apropriação das áreas comuns. Eles estão conscientes de que seu sistema de direito local não é o mesmo do fazendeiro, pois este adquire tudo pela compra. Mas isso não lhe dá direito pleno sobre tudo que está em sua fazenda, já que suas terras não são

trabalhadas com suas próprias mãos, com as mãos de parentes e amigos, muitas vezes, nem com as de seus empregados. Ele possui a partir da compra o direito legal à área de terra que fica, freqüentemente, intocada. Contudo, enquanto não for trabalhada, marcada, não é pensada como plenamente sua. Ele tem o direito à terra demarcada pelas cercas porque a comprou, mas não ao que dela nasce, não o que a natureza proporciona, pois, afinal, nada do fazendeiro tem ali, nem seu suor e nem seu esforço para dominar a natureza com o trabalho, que o somente o homem é capaz de imprimir. Ele não marca sua terra com o trabalho, se o fizesse, teria pleno direito sobre tudo que lhe pertence.

Todos sabem que, ao invadirem a fazenda, suas atitudes podem ser definidas, e muitas vezes o são, como roubo, mas para eles esse ato não se configura assim. É o exercício do direito dado pela própria manutenção da vida, imperativo primeiro, antes do direito à propriedade privada que o fazendeiro reclama; somente o trabalho permite a um homem se sentir em pleno direito sobre o objeto. E o fato de o fazendeiro possuir o direito exclusivo sobre a terra não implica que os produtos gerados por ela sejam seus<sup>71</sup>.

Assim, serão do fazendeiro<sup>72</sup> as frutas que ele recolher, as árvores que ele corta para suas cercas ou casa, o peixe que ele captura para venda ou alimentação. Não é o simples fato de um objeto estar em sua propriedade que o torna seu, sobretudo se foi dado pela natureza. Esse aspecto parece cercado com a mesma compreensão que as chamadas quebradeiras<sup>73</sup> de coco babaçu

---

<sup>71</sup> Esta é uma equação complexa, tendo em vista fazerem a diferença entre terra como sendo de propriedade exclusiva do fazendeiro e o que dela nasce. Sabem, por exemplo, que, ao se adquirir uma fazenda, se tem direito sobre a terra. A propriedade da terra é sempre pensada como inviolável - ninguém constrói casa ou roça na terra de outro sem autorização - mas não pensam que o que dela nasce sem esforço, sem o suor, pode ser reivindicado como exclusivo. Essa diferença está na idéia de que um homem pode ter uma área de terra, mas, se nada plantou, cultivou, então o que cresceu com esforço único da natureza é de uso comum, podendo qualquer um se apropriar para suprir as necessidades alimentares de sua família. Isso elimina a invasão para uso exclusivo da venda, a fim de auferir lucro, e este aspecto é condenado. A invasão tem um requisito básico: deve ser para manutenção da vida.

<sup>72</sup> Será reconhecido como seu também se o fazendeiro pagar a alguém para fazê-lo por ele.

<sup>73</sup> As quebradeiras de coco lutam por livre acesso ao fruto da palmeira babaçu, localizada em terras privadas dos fazendeiros; a tal situação chamam de *coco preso*. Segundo Rocha (2006, p.7), a forma de apropriação privada do coco babaçu fere a lógica camponesa, visto os recursos naturais não poderem ser privatizados por não serem, nessa concepção, mercadorias de apropriação individual. Ao contrário, são valores de uso, bem como valores de troca, de bem comum, que podem ser apropriados por quantos os desejarem, ou quantos deles necessitem, via trabalho familiar.

possuem sobre os babaçuais. Shiraishi Neto (2005) mostra que, na compreensão das mulheres quebradeiras de coco, “não há proprietário dessa ou daquela árvore – nas fazendas -; as palmeiras são utilizadas de forma comum”. Deste modo, Pina Preto mostra o sentido da invasão da fazenda:

Olha, as pessoas que invadem são as que pescam do lado de fora da fazenda. Às vezes está ruim do lado de fora e sabem que lá tem um peixe bacana. A pessoa está precisando ganhar um dinheiro, alimentar a família. À noite, ele mete a cara. Todo mundo necessita. Porque se tivesse e não fosse represado pelo fazendeiro, se eles deixassem, não prendessem os peixes, os deixassem livres, todo mundo pescava sem problema. Mas os fazendeiros represam os peixes, prejudicando quase todo mundo. Porque se você pescar um peixe no rio, sem ser represado, é claro que vai dar para ganhar um dinheirinho. Se você for pescar lá, por exemplo, tem que pagar. Porque o pescador no rio está pagando somente com seu suor, só tem o trabalho dele. E, lá na fazenda, eles vão ter de ganhar uma mixaria. Não tem condição. Daí eu sou um pai de família.

Uma vez eu invadi com o compadre Mário. Cinco horas da tarde de domingo, era muito longe. Mas nós fomos lá. Puxamos a canoa no aterrinho (lugar alto; neste caso, escondido). Espalhamos as redes na água. Foi o tempo da gente colocar a rede, os peixes estavam pererecando. Nós acabamos de colocar a última rede, então nós viemos para a primeira, os bichos estavam enrolados, presos. Mas, rapaz, nesse dia nós puxamos com tudo. Não levamos duas horas. Pegamos 320 quilos de peixes. Era muito peixe que tinha lá. Rápido, rápido, numa pescaria rápida puxamos muito peixe. Quase nós não conseguimos colocar todos num casco (canoa pequena). Mas rapaz, os bichos vinham assim num barulho. Tudo na rede. Dai fomos desmalhar (retirar da rede) no barco (Pina Preto, 40 anos).

Os múltiplos distanciamentos entre Locke (1998) e a Comunidade de Bairro Alto não nos impedem de encontrar aspectos que unem essas duas formas de pensar a propriedade da terra. Na Comunidade, o território assume um caráter de uso comum, não havendo demarcações individuais, mas por unidades sociais, nas quais cada pessoa se vincula pela consangüinidade. As pessoas não possuem, de modo geral, um espaço demarcado do qual possam dispor segundo sua vontade. As relações sociais exercem um controle do direito ao acesso à terra. Estas estão marcadas por uma compreensão de que

aquela área é, acima de tudo, de um conjunto de herdeiros, passada de geração a geração.

Nesse território existem, porém, formas de delimitar uma área de terra a cada grupo familiar, a tal ponto que chegam a considerar a terra de uso como um patrimônio familiar. Paoliello<sup>74</sup> (1998, 2002) afirma, nesse sentido, que o sistema de uso comum da terra se organiza em sistemas ‘combinados’, “articulando por critérios de parentesco o uso comum de um patrimônio indiviso e a apropriação familiar sobre o padrão de casa/ quintal/ roçado, tendendo-se a justificar a apropriação da terra pelo trabalho investido pela unidade familiar a cada ciclo agrícola”. Isso ocorre a partir do momento em que imprimem marcas<sup>75</sup> num determinado espaço com o seu trabalho. Mas, as pessoas não pensam a terra como estando apta ao mercado de terra, caso em que ela se transforma em objeto de negociação, de produção de riqueza, de troca e de venda, mas eles a percebem como um bem de uso. Eles pensam a terra, acima de tudo, como fonte de produtos que garante a vida. Não planejam para ela uma produção a ponto de aplicarem todas as suas forças e de seus familiares na geração de excedente, de forma excessiva.

Eles trabalham a terra pelo cálculo que fazem de suas necessidades, as quais definem a partir da cultura local, dos limites de acesso ao território, da mão-de-obra que contam na família e os que estão presos à sua rede de relações. Isso de forma alguma implica que um homem não deseje obter excedente com seu trabalho, para que possa melhorar suas condições de vida;

---

<sup>74</sup> Apesar de fazer a citação da autora, quando ela se expressa quanto ao uso comum da terra, ressalto que não é este seu objetivo, pois seu trabalho é “formular uma interpretação dos pequenos lavradores posseiros, destacando a pose como instrumento fundamental pelo qual esses agentes constituem seus patrimônios territoriais que lhes asseguram autonomia e permanência” (PAOLIELLO, 1998, p. 202-3).

<sup>75</sup> “Marcar e ser marcado”. Esses dois elementos são para Deleuze (2004, p. 146) os aspectos principais de qualquer sociedade primitiva. Princípios usados por ele para negar a troca como aspecto fundante do social, se opondo assim a vários autores que seguem essa linha teórica, à qual atribuo certo valor por permitir pensar a formulação do mundo social. Mas, por outro lado, vejo que o sentido de marcar um território é interessante para certos grupos sociais; todavia, espero que não seja compreendido no sentido em que, por exemplo, um lobo marca seu território. Marcar assume o sentido de atribuir designadores simbólicos nos quais os homens definem seus universos de relação sociais, a partir de uma base material ou simbólica na qual acreditam ter algo seu, sua marca. Assim, marcar é o movimento de apropriação do território quando produz em vários atos e com diferentes dimensões de significados a apropriação do espaço, desde os quase insignificantes até os mais complexos. Marcar é olhar para o universo material e simbólico compartilhado por pessoas da comunidade e perceber de modo mais evidente a dimensão coletiva que atribuem ao seu mundo.

no entanto, se o excedente não é conseguido, de forma alguma isso tirará seu sono. Poderíamos dizer, dentro de certos limites, que Bairro Alto se apresenta como uma sociedade da afluência, nos termos de Sahlins (2004, p. 105-152), nos quais se pode desfrutar de uma fartura material com baixo padrão de vida.

Poderíamos ainda definir que um homem possui sobre o território uma soberania, não uma propriedade em termos capitalistas, na qual se define pela ausência de obrigação em relação a outro. Godoi (1998, p. 114) mostra que o dono da terra, em certos espaços, caracteriza-se pela possibilidade de “abusar da propriedade, pois esta é composta pelo trinômio: *usus, fructus e abusus*”. Desse modo, a terra na Comunidade em análise caracteriza-se por ser, acima de tudo, um patrimônio. Este é definido por ser parental, e nele o indivíduo é responsável por aquele legado perante o grupo. Com isso compõem-se, segundo Godoi, os termos “dono-patrimônio formando, então, um binômio que expressa a relação homem-natureza. A terra e outros recursos naturais são constitutivos de uma ‘patrimonialidade’ e o acesso a esses recursos se expressa em termos de direitos”.

Um homem, que pretende construir sua roça, segue até uma área específica e, com precisão, a escolhe e define o tamanho que cultivará. O local é definido segundo sua experiência na prática da agricultura e a oferta de terra para o plantio no território de sua unidade social, num cálculo que contemple a oferta de terra no ano seguinte. O lugar escolhido leva em consideração as condições do solo, da mata, da capoeira e da possibilidade de alcançar uma boa colheita de mandioca, milho, abacaxi, melancia, banana etc. Caso deseje utilizar outra área, valer-se-á das terras da fazenda Forquilha, limítrofe com a Comunidade de Bairro Alto, no qual alguns grupos familiares constroem suas roças<sup>76</sup>, com permissão do fazendeiro.

---

<sup>76</sup> A área da fazenda Forquilha, no passado, pertenceu à Comunidade de Bairro Alto. Mas, foram extraídas por fazendeiros, sobretudo Severino Fonseca da Silva. O herdeiro deste, o senhor Albino, por sua vez, vendeu a fazenda para o Americano - John Redmon -, representado legalmente por sua filha brasileira, Kathaleen Elizabeth Redmon. Apesar da mudança de proprietário em 1984, não houve significativas mudanças na relação do novo proprietário com a Comunidade. Ele permite que produzam roças nas terras que comprou. Logo, de início, ele solicitava, como troca pela utilização da terra, a limpeza dos campos. Mas sua solicitação somente foi atendida nos dois primeiros anos.

Depois de escolhida a nova área para sua roça, comunica aos outros sua intenção, sem fazê-lo explicitamente, mas se servirá das sutilezas com que se constroem as conversas locais. Esse comunicar é uma forma de obter aprovação do lugar escolhido, caso não haja dono reivindicando a área. Para construir sua roça fará um convite, um ajuntamento, a vários parentes e amigos, para que eles o ajudem nessa tarefa. Ao trabalho em conjunto soma-se a sociabilidade desejada com aqueles com quem tem laços de reciprocidade, pois, no convite, não está apenas a diminuição do trabalho individual, mas a constituição e o reforço de vínculos sociais, assim como a quantidade de terra a ser cultivada por um grupo familiar, que depende da cooperação que obterá dos demais. É neste momento que se estabelecem negociações entre parceiros de trabalho e troca. Tais aspectos ainda fornecem definitivamente o reconhecimento social da área escolhida como de propriedade de quem a cultiva, quase como uma notificação pública que gerará o reconhecimento da propriedade da terra e também o caráter coletivo do trabalho.

A escolha, deste modo, da terra para o plantio, inicialmente traz embutido um consentimento social, pois, antes de fazer sua roça, a pessoa já falou aos outros quais suas intenções, seus planos para aquele ano de colheita e o que vai ser plantado. Especular junto aos seus pares se alguém reivindica aquela terra como sua, é necessário para não agredir o direito reivindicado por outro, se não houve antes roças justamente naquele lugar e, se houve, se o dono não manifesta objeção quanto ao uso da terra, se não existem complicações quanto ao seu uso. De outro modo, se a área possuir um dono, será definida outra área ou se negociará com aquele que argumenta ser o proprietário.



Figura 11: Herdeiro preparando a roça

O território das unidades sociais, em sua grande maioria, já foi usado por outras pessoas, então, a propriedade é garantida, em um certo período de tempo, por uma memória coletiva sobre a área, ligando-a a cada grupo familiar. Mas, assim como uma memória coletiva garante a propriedade, existe, por outro lado, um esquecimento, um apagamento da memória de quem é o dono após um período longo de pousio, fato que permite com que outro se aproprie do espaço no qual foram feitas roças anteriormente. Este esquecimento, apagamento sobre a propriedade, permite que outro a incorpore ao seu patrimônio por período igual ou superior, como se fosse também o primeiro a cultivá-la, mesmo que ela tenha sido usada antes.

Esse sistema segue uma ordem cíclica, pois o território possuído por cada unidade social compreende limites marcados; assim, garante-se que haja sempre um “primeiro proprietário” de uma área do território de uso comum, para o qual as pessoas estabelecem as regras de uso como se fossem os primeiros a ocupá-las. Transformam o espaço e os produtos dele decorrentes em elementos de troca. A própria terra serve à consolidação de laços de reciprocidade, tendo em vista que, depois de cultivá-la na primeira safra, pode

cedê-la a outra pessoa, o que reforça conseqüentemente, os laços de reciprocidade.

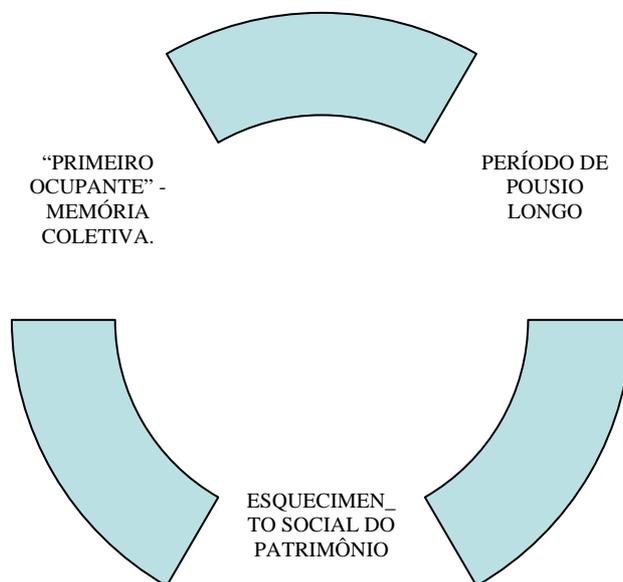


Figura 12: Circularidade da apropriação do território de uso comum para garantir um “primeiro proprietário”.

Assim, parece que foi mantido um ciclo, no qual sempre existe um “primeiro proprietário”, depois de duas ou três colheitas numa área. O final deste ciclo é também o momento no qual a terra precisa de maior tempo de pousio para se renovar. Depois da fase, a área assumirá novo “primeiro proprietário”. É nesse período que há um esquecimento, pois, dentre outras coisas, não seria possível, na percepção do grupo, alguém incorporar mais terra do que a necessidade familiar. Esse esquema é somente para áreas de uso comum, aquelas nas quais se fazem as roças, as plantações de abacaxi, de mandioca, etc. Não é possível pensar tal possibilidade para o patrimônio que cerca as casas, os quintais, pois estes são definitivamente incorporados a um grupo familiar, por terem sido herança de seus ascendentes, ou por ter sido onde construíram suas casas ao se casarem, tornando a área exclusiva - que deixarão como legado aos filhos.

Depois de determinada a área para a nova roça, da certificação de que nenhum direito sobre a terra foi ferido, haverá o convite para que os parentes e amigos ajudem na sua construção. Ela segue um padrão comum à Amazônia, num sistema de derrubada e queima, para somente depois efetivar o plantio. A construção da roça naquele espaço tornará aquela área patrimônio do grupo familiar que a construiu. Somente ele poderá, no futuro, dentro de um tempo determinado, construir novas feitorias ali. Mesmo que passem muitos anos depois da primeira colheita, a terra continuará sendo do primeiro a cultivá-la. Somente poderá haver outro a cultivá-la se houver um *esquecimento social* do direito à propriedade; por esta razão, sempre se verifica, a cada nova roça, se existe alguém reivindicando a área.

O *esquecimento social* sobre a propriedade está relacionado ao desejo do “primeiro proprietário” de não mais utilizar a área no futuro, já que a investigação sobre a possível reivindicação de propriedade tem esse sentido maior. Mas, se a terra tiver uma reivindicação, ela continuará sendo do primeiro, na memória social presente, que nela imprimiu sua marca. Aspecto semelhante Oliveira (2005) encontrou na Comunidade Quilombola do Retiro, no Espírito Santo, na qual as pessoas dizem que a terra fica *emperada* quando está destinada a um grupo familiar e ele não se encontra na localidade, mas procura uma forma de mantê-la como sua. Já na Comunidade Preto Forro, no Rio de Janeiro, estudada por Rios (2005), o grupo familiar perde seu direito à terra quando sai. Podemos assim perceber que cada grupo quilombola constrói sua forma jurídica de conceder ou negar direito ao território. Deste modo, o trabalho, como impressão de uma marca sobre a terra, dá ao sujeito o direito ao uso do território, constituindo-o como proprietário da terra na qual trabalha, cultiva, planta e gera, com esse ato, produtos que alimentaram o grupo familiar e suas relações sociais.

Esta regra de construir uma propriedade se liga a todo o universo do local e se expande, a ponto de abarcar qualquer outro objeto pensado como de uso comum, incluindo espaços concedidos pelo fazendeiro para que cultivem suas roças dentro da fazenda. A área cedida pelo fazendeiro passa a ser pensada dentro da lógica de que o primeiro a cultivá-la terá direito soberano sobre ela, por ter imprimido sua marca com o trabalho, convertendo-a, deste modo, em

seu patrimônio. Mas esse esquema de nenhum modo desconsidera que existe uma propriedade maior sobre todas as terras da fazenda, a do fazendeiro. Portanto, no momento de se apropriarem de uma área já usada por alguém da Comunidade dentro da fazenda, estabelecem níveis de negociações. Primeiro, busca-se saber se o primeiro a cultivar a terra que deseja permite que ela possa ser usada, depois vão ao fazendeiro pedir autorização para construir a roça, pois, pela recorrência das concessões anteriores, não se tem dúvida quando à concessão. Este esquema está presente na forma como se apropriam da fazenda Forquilha, do Americano.

Uma casa, quando construída, marca dentro do território de uso comum uma propriedade dada pelo trabalho que a construiu, marcando também o território que passa a ser integrado de forma definitiva ao patrimônio familiar. É somente nesse sentido que somos capazes de compreender porque o ato seguinte, depois da construção de qualquer casa, procede-se logo em seguida da plantação de mudas de árvores frutíferas nos espaços que desejam marcar como seus. As árvores frutíferas são plantadas, não somente pelo seu caráter prático de gerar frutos para consumo familiar – porque quem os consome com maior frequência são os animais, sobretudo porcos, aves e as crianças em suas brincadeiras pelos quintais, – elas possuem como características o fato de se diferenciarem de outras que surgem sem a interferência direta do homem, nascidas por acaso nos locais selecionados para constituir como seu.

Plantam-se próximo às casas, portanto, as árvores frutíferas pelo seu caráter prático, mas também para demarcar uma propriedade dada pelo trabalho que foi empreendido pelo homem. Para definir um direito como herdeiro que ali imprimiu sua marca na área onde está sua casa, seu quintal, aquilo considerará como seu patrimônio definitivo, o qual transformará em herança para seus filhos. Às pessoas que são definidas como “de fora”, como não possuidores de direito ao território, a elas são negadas possibilidades de plantarem árvores de caráter permanente próximas ao seu barraco, como impeditório de transformarem a área na qual estão em patrimônio, pois isso implicaria sua incorporação definitiva ao território.

É somente com a compreensão clara desse princípio que as pessoas, que não são herdeiras, podem fazer seus barracos<sup>77</sup>, mas não devem produzir nada de caráter durável. O barraco é o símbolo de uma relação nascente entre um casal herdeiro ou de um grupo familiar “de fora”.

Uma pessoa doa-me um terreno para fazer uma casa. Aí eu pergunto para ele. Eu posso plantar, posso zelar? Se ele disser: não; tu não plantas nada, tu faz só a tua casa e não plantas nada. É, eu não tenho que plantar nadinha. Tenho que levantar só a casa e ir vivendo. É assim que funciona.

Tem o meu caso. O Antônio - tio da esposa dele - doou-me onde está minha casa. Se ele não quisesse que eu fizesse a minha casa de telha, ela continuaria de palha. O problema é esse, por exemplo, ele é o dono do terreno, a gente ainda não comprou dele. Se ele disser assim: olha, tu não vai levantar casa de telha! Aí o que eu tinha de fazer, era tomar uma atitude, conversar com ele para levantar a minha de telha. Mas graças a Deus que ele entendeu, e hoje eu levantei. Casa de telha só pode ser levantada se o dono autorizar. Quem está em casa de palha não tem segurança. As plantações são o que dá segurança. Se não, não tem direito a nada. O dono, quando chega, pode, por exemplo, dar um tempo para ti e dizer: eu vou te dar tanto pelo tempo aqui enquanto tu arrumas outro terreninho para ti fazer a tua casa. Aí, tu tens que te virar para conseguir.

Eu perguntei ao Antônio se eu podia plantar e ele disse: Pode plantar. Uma hora eu compro o que tu tiveres. Antes de levantar a minha casa de telha, chamei ele e disse: eu preciso melhorar a minha casa. Eu gostaria que tu me permitisses levantá-la porque não posso ficar todo tempo assim nesse jeito, de palha. Eu estou trabalhando com dificuldade, mas eu quero viver numa coisa melhor com os meus filhos. Então, ele disse: não, pode levantar a tua casa, não tem problema. Disse ainda: Eu vou te vender uns metros e te dar outros. Assim melhorou ainda mais. Se Deus quiser, eu vou me virar, pagar ele pelo cartório e ter documento, ter tudo direitinho. (Pina Preto, 40 anos)

Quando tratei, num momento anterior, das pessoas de Beiradão, uma das discussões que envolvem os herdeiros e a senhora que há 30 anos vive lá, são as plantações que ela cultivou. Ela usa suas plantações como marcadoras de

---

<sup>77</sup> Negrão (2003, p. 229-256), descrevendo os “Sistemas Costumeiros da Terra” em Moçambique, mostra que lá também, quando se cede a terra a alguém com quem não se tem laços de parentesco consanguíneo ou de aliança, aquele que ocupa a terra não pode cultivar árvores de caráter permanente. Ele diz: “O empréstimo de terra está sujeito a várias regras, sendo o caráter temporário da transmissão dos direitos de exploração e a proibição do plantio de árvores pelo ocupante, as mais importantes”.

seu direito à terra. Uma outra pessoa, que está em conflito com seus parentes por morar numa área há muito tempo, usa como principal argumento para sua permanência o mesmo princípio, as plantações feitas ao longo dos anos. Ela diz: “aqui estava no mato, eu tenho testemunha. Aqui era um matagal alto. Por prova eu já tenho esse pé de cajueiro, de bananeira e ainda estou plantando. E tudo sempre continua tudo limpo” (Vitória, 32 anos).

Portanto, não é a plantação no território o aspecto importante, mas as marcas do trabalho que se tornam permanentes com o cultivo das plantas, visto que poderiam apenas limpar o terreno que teria o mesmo efeito. Irrigar, capinar, podar, adubar e muitas outras atividades necessárias para manter uma árvore em condições de dar fruto, evidenciam o trabalho e se constituem em marcas de direito à terra. Isso tudo imprime sinais do homem no solo e disso decorre a construção de um direito duradouro, não mais passageiro, como seria se as plantações fossem de ciclo curto<sup>78</sup>, ou seja, plantações que têm como característica serem efêmeras, não deixando nenhum sinal no território após a colheita.

Essa percepção define uma parte das áreas vistas como propriedades de um grupo familiar. Tal sistema permite que as áreas das casas sejam definidas com individualizadas, garantindo, com isso, o respeito absoluto de um grupo familiar sobre aquilo que é definido como de outro. Desse modo, constroem-se as casas e se definem os quintais. Numa área quilombola de uso comum, algumas pessoas podem imaginar não existir propriedade individual, pela ausência de delimitadores explícitos das áreas, aspecto contrário ao que ocorre nas terras dos fazendeiros, nas quais se levantam cercas por quilômetros para definir sua propriedade; o que marca cada área é o trabalho significado no cultivo das plantas, roças e quintais.

As áreas dos quintais, da frente das casas e das terras que se definem como patrimônio familiar, são mantidas permanentemente limpas. Não simplesmente por uma questão estética e de asseio da propriedade, mas por estes aspectos serem significados como delimitadores de áreas individuais, como patrimônio familiar. Os terrenos, como chamam a área onde moram, são

---

<sup>78</sup> Plantas que possuem as raízes curtas e a produção se dá num período de até 6 meses.

varridos quase todos os dias, de forma quase obsessiva. Quando em pesquisa de campo, custei a entender porque um homem geralmente, ao acordar, toma café da manhã e se põe a recolher as folhas que caem das árvores que tem no quintal, pois, depois de recolhidas, logo outras folhas passam a povoar o chão, assim que o vento bate nas copas. São árvores que ele plantou e tem satisfação em falar dos frutos que fornecem aos bichos. Se pela manhã não pôde limpar, o fará à tarde, como obrigação irrevogável. Se outra atividade o impede de cumprir tal dever, incumbirá dele outra pessoa da família, mas de modo algum isso poderá deixar de ser realizado.

Na casa onde me hospedei, quando o chefe familiar não podia realizar tal tarefa, sua filha, ao chegar do trabalho, muitas vezes ao escurecer, ia recolher as folhas das mangueiras que cobriam o chão<sup>79</sup>. E, logo depois de uma hora, elas estavam todas lá novamente, manifestando ser essa tarefa inútil, mas nem por isso sem importância. Essa tarefa precisa ser realizada quase com a mesma obstinação com que se fazem as refeições diárias. Do mesmo modo como o chefe familiar tem a obrigação irremediável de prover alimentos aos seus filhos e à sua esposa, com o trabalho na roça, na pesca, na caça, ou outro qualquer, a manutenção do terreno limpo indica o reconhecimento de sua propriedade, como se, estivesse nisso o reconhecimento social de seu valor.

A percepção à cerca dos quintais define a área da propriedade. Essa percepção se expande para roças construídas em outras áreas, como, por exemplo, a fazenda Forquilha, a qual, por limitações de terras cultiváveis, serve de local para cultivo de roças. As roças, feitas em áreas próprias ou dentro da fazenda, são percebidas e, de certa maneira, são incorporadas como patrimônio familiar, assim que o cultivador inicia seu trabalho na área de terra. Depois que a roça é toda cultivada, permanecem as marcas daqueles que lá trabalharam. O nome do proprietário transforma-se assim num sufixo toda vez que alguém se refere à terra. Dizem, por exemplo, “esta era a roça do Pina Preto”, “aqui é a capoeira da Conceição”.

---

<sup>79</sup> Não estamos enfatizando o senso estético presente na limpeza dos quintais, porém não o desconsideramos como dimensão presente na propriedade. A limpeza dos quintais também define as pessoas que dele cuidam, pois vincula-se diretamente quintal limpo com pessoas cuidadosas, limpas e prestativas, dignas de confiança. Assim, a forma de manter os quintais fala não só da terra, mas das pessoas que deles cuidam.

A capoeira em pousio ficará intocada, nem mesmo seu dono a usará antes de estar minimamente pronta para o próximo cultivo. Mesmo depois que cessou o período do pousio, ninguém fará roça ou qualquer outra atividade na terra senão o seu dono, pois existe o reconhecimento do direito de uso exclusivo da área. Somente com a expressa autorização do primeiro cultivador passará esse direito a outra pessoa. Mas ao término da cessão, ela retornará ao primeiro dono. Isso tudo aparece como se o dono estivesse apenas facultando o usufruto para um arrendatário, outorgando assim um direito de uso durante certo tempo. O arrendatário tem a consciência que a terra não lhe pertence. Na relação estabelecida entre ambos está, portanto, explícito que a permissão é temporária, que não é uma transferência definitiva de um patrimônio.

É como se a terra, depois de cultivada pela primeira vez, fosse incorporada de forma tão definitiva ao grupo familiar que dele não poderá ser mais separada. Quando se anda com uma pessoa da Comunidade de Bairro Alto pelas terras da fazenda Forquilha, ela vai indicando de quem são as roças novas, antigas e as capoeiras em pousio. Certa vez, eu presenciei um homem pedir autorização a outro para cultivar uma roça numa capoeira que ele tinha cultivado pela primeira vez há três anos. O aspecto que tornava aquela situação de difícil entendimento, logo de início, era que a terra não pertencia legalmente ao primeiro cultivador da área, pelo fato de ser propriedade privada do fazendeiro da fazenda Forquilha. Mas o aspecto relacionado a quem pertencia formalmente a terra não estava em jogo, o que parecia importante era um deles ter sido o primeiro a usar a área, daí ser então patrimônio dele. Assim, cria-se uma lógica de apropriação de forma a se sentirem donos da área cultivada.

Essa configuração, na qual compreendem a formação de direito sobre um bem, opera como princípio geral de regulação do acesso à propriedade; então, abrange e orienta a apropriação de outros espaços, como as áreas nas quais os pescadores colocam suas armadilhas de pesca nos rios da região. Os

pescadores locais colocam seus currais<sup>80</sup> nos rios próximos à Comunidade nos meses de fevereiro e março, e eles são usados até aproximadamente agosto. O pescador, antes de instalar sua armadilha, sobretudo curral, vai ao rio identificá-lo, usando para isso seu conhecimento das condições ambientais, do melhor lugar para seu curral. Em seguida à finalização da instalação da armadilha, ele passa meses indo até o curral todos os dias, para recolher os peixes capturados. Tais pescados são usados para alimentar seus familiares, e, igualmente, seus laços de reciprocidade.

Em seguida ao término da primeira safra de captura de peixes, os currais começam a se desfazer, por serem confeccionados de varas finas que se deterioram com facilidade nas condições em que ficam no rio. As únicas varas que permanecem são os moirões<sup>81</sup>, assim chamados os marcadores dos territórios de uso dos pescadores. Enquanto os moirões permanecerem à vista, perceptíveis aos olhos dos que passam em canoas, outro pescador não poderá colocar um curral naquele lugar; somente o fazendo com expressa autorização do dono. Tal forma assume o mesmo princípio de apropriação do território da Comunidade.

Porém se, de alguma forma, o pescador, dono do território de pesca, conceder a outro o lugar para que possa colocar seu curral, este, por sua vez, deve retribuir de forma esporádica, com pescado, àquele que cedeu o lugar de pesca. Todavia, o curral somente pode ser visto como propriedade enquanto permanecerem as marcas à margem do rio para que os outros pescadores possam identificá-lo. Para que o território permaneça sob um domínio familiar, o pescador necessita montar a armadilha todos os anos, ou conceder autorização para que outro o faça.

Temos deste modo um sistema de direito local que possui uma matriz construída com uma lógica própria em relação ao uso do território da Comunidade de Bairro Alto, e que passa, como matriz que é, a contemplar vários outros universos nos quais se estabelece a apropriação dos recursos

---

<sup>80</sup> Armadilha de apanhar peixe, feita de pequenas varas e cipó, colocada no rio, ou nas praias ou banco de areia.

<sup>81</sup> Cada uma das estacas mais grossas, na qual são fixadas horizontalmente varas mais finas, formando uma cerca que aprisiona os peixes quando a maré enche.

naturais compreendidos como de uso comum. Um sistema de compreensão que passa das formas de apropriação dos quintais, das terras onde se constroem as roças e invadem os rios, guiados assim por uma lógica de pensamento que estabelece a maneira da darem um caráter individual a algo coletivo, ou melhor, sendo o coletivo a forma pela qual o individual se desdobra. Mas o elemento que fornece valor individual ao coletivo é a simbolização que as pessoas atribuem, com seu trabalho, aos espaços de plantio, pesca, caça; ou seja, nos espaços e objetos nos quais o homem é capaz de imprimir, de modo geral, suas marcas.

A compreensão que as pessoas possuem, no entanto, a respeito da maneira como se constitui a propriedade, levaria, por conseguinte, à formação da propriedade privada dentro de uma área de uso comum, já que assim que um homem imprime, com seu trabalho, sua marca numa área de terra, ela seria logo incorporada a seu patrimônio. Isso, conseqüentemente, desembocaria num aspecto sublinhado por Locke<sup>82</sup> em sua análise: a inevitabilidade da formação da propriedade privada, do acúmulo de terras, pelo trabalho sobre uma área de uso comum, gerando, desse modo, desigualdades. Outro aspecto que coloca a criação da propriedade seria o uso da moeda como fator de troca generalizado, possibilitando o acúmulo de terras a partir da compra.

### ***3.4 - Trocar para não acumular: reciprocidade e acesso à terra***

O trabalho e a compra de terras seriam os aspectos que levariam à construção de propriedade privada em níveis desiguais. Tal aspecto, conseqüentemente, esfacelaria um modo de vida a qual se pensa fornecer o justo acesso a todos do grupo. Mas como, então, temos ainda várias comunidades que mantêm uma forma de organização social na qual os princípios da propriedade estão ditos como de um grupo familiar e, de mesmo

---

<sup>82</sup> Para Locke (1988), o uso da moeda é o responsável pela criação das desigualdades sociais, possibilitadas pelo acúmulo decorrente de transações onde ela é o principalmente elemento de troca. Este aspecto assume importância na análise deste autor; todavia, aqui não considero este aspecto, porque a venda de terras na Comunidade é quase inexistente, e quando ocorrer será geralmente entre parentes. Nossa perspectiva tomará somente o trabalho como formador da propriedade, por ser este elemento constitutivo maior do pensamento do grupo quilombola da ilha do Marajó.

modo, ainda a todos pertence? Como entender este processo que se coloca como importante para definir a lógica interna de um grupo que possui as características acima descritas na apropriação, e uso dos recursos naturais disponíveis de forma comum a um grupo de pessoas?

Em meus vários diálogos, evidenciei que a propriedade, mesmo que se diga fazer parte de um patrimônio familiar, pode ser transferida a outro grupo familiar com certa facilidade, tendo como base o sistema de troca no qual os parceiros estão envolvidos. Os grupos familiares que detêm o direito sobre determinada área, nunca negam ceder o uso da terra aos outros quando solicitado, porque negar implica no rompimento de uma rede de reciprocidade. Assim, quando se solicita uma área de terra de outro grupo familiar, o solicitante já fez uma prévia avaliação sobre a possibilidade de ter seu pedido aceito, pois conhece plenamente a regra do jogo. Jamais pediria a concessão para uso de uma área de terra se não estivesse consciente sobre os laços que os unem e quais as implicações da recusa para a relação.

Diante do universo conflitivo constituído entre as várias unidades sociais, aspecto tratado anteriormente, cada uma delas sabe com precisão quem são seus aliados e com quem tem relações conflituosas. Sabe também com quem pode contar para realizar tarefas nas roças, na construção ou reforma da casa, para tirar madeira no mato, para servir de parceiro na atividade de pesca, caça, ou para qualquer outra atividade. Sabe com quem estabelecer laços de reciprocidade e as implicações de mantê-las. A recusa de uma solicitação para concessão de uso de uma área de terra, sem justificativa, é matriz de tensão.

Um homem não é absolutamente inocente a ponto de não saber para quem fará a solicitação de uma área de terra da qual não tem direito, por outro já possuir como sua. Ele somente fará o pedido a quem realmente tem como parceiro de troca, tendo, dessa forma, quase certeza de que seu companheiro não poderá recusar, se não por um bom motivo: a necessidade da terra para seu cultivo próprio ou pelo pedido antecipado de outra pessoa a quem já concedeu autorização para o cultivo. Para negar a solicitação, jamais poderá mostrar motivações egoístas em manter a área para si, já que o outro necessita dela naquele momento.

Pode, porém, um homem incorrer em erros avaliativos quanto à possibilidade das pessoas que ele acreditava fazerem parte de sua rede de troca, de reciprocidade, e estes não pensarem da mesma forma que ele. Esse é um erro possível.

Dona Conceição deixou clara essa situação quando, certo dia, se levantou e iniciou o preparo de alimento para o trabalho em sua roça. Ela queria, naquele dia, roçar o mato para iniciar o plantio de mandioca, macaxeira, milho, arroz, logo depois da queimada. Para tanto, ela organizou um “ajuntamento”. O ajuntamento, “mutirão” ou “convidado”, é o trabalho em conjunto numa roça de parentes ou amigos. Parte das atividades é realizada nesse sistema. O ajuntamento envolve o convite, por parte do organizador, de pessoas que estão na rede de reciprocidade. Aos presentes se é obrigado a fornecer comida e, se possível, alguma cachaça. Justo aquele dia amanheceu cinzento, indicativo de chuva. As pessoas a quem ela convidou não apareceram. Ela lamentou, dentre outras coisas, o gasto extra. Chegara a mandar um neto à cidade de Salvaterra, comprar alimentos e bebidas para aqueles que viessem.

Dona Conceição mostrou seu aparente desencanto com a negativa de pessoas que ela acreditava jamais recusariam uma solicitação sua. Ela lançou o convite e tinha como certa a presença de alguns. Ela disse-me, contando sobre o passado, que um convite para um ajuntamento era quase uma intimação ao comparecimento, não somente por ter a possibilidade de receber seu trabalho de volta pago com outro dia de trabalho, mas pela consolidação das relações de parentesco ou amizade.

Nessa atividade, na maioria das vezes, não se paga em dinheiro às pessoas pela participação no trabalho, apenas fica-se em dívida e, quando elas necessitarem, ter-se-á que retribuir o dia de trabalho recebido. Caso não se possa comparecer, mandar-se-á um parente ou mesmo se pagará a diária de outra pessoa para que a substitua, a represente. Esta prática ainda é recorrente na Comunidade de Bairro Alto, apesar de ser menos intensa que no passado. Atualmente, algumas pessoas somente vão a um convidado quando fazem parte da mesma unidade social, ou se há laços fortes de parentesco ou

amizade ligando os sujeitos de unidades sociais distintas. Caso contrário, somente comparecerão mediante o pagamento de uma diária de trabalho.

Muitas das pessoas com quem conversei relatam que hoje não se atende mais aos convidados como se fazia no passado. Elas vão, mas se os laços que os une ao solicitante forem fortes a ponto da recusa representar uma perda significativa em seu universo de reciprocidade. A obrigação inegável de se fazer presente não existe mais.

Outro exemplo tem caráter contrário ao apresentado anteriormente. Um homem de 33 anos precisava construir uma roça e a área por ele escolhida pertencia de direito a outro, com quem realizava pesca, caça, dividindo dias de trabalho na roça e, além disso, eram compadres. Então, a solicitação da área de terra, ao ser feita, não poderia ser negada, com a possibilidade de abalar as relações entre os dois. A recusa somente seria possível se o proprietário da terra realmente já a tivesse selecionado para cultivo. O solicitante, porém, já sabia qual área seu compadre tinha escolhido para sua roça naquele ano. Então a solicitou, e, como ele já tinha possivelmente previsto, não houve de nenhuma forma a recusa à concessão. Ainda foi ajudado na construção da roça com a promessa de que também auxiliasse na construção da do outro.

Muitos processos de construção se dão sob o signo da ajuda mútua, pois esse é o maior elemento que evita a possibilidade da construção da propriedade privada com produção voltada para atender às demandas do mercado. O princípio da reciprocidade que se estabelece entre os vários grupos familiares se estende como tentáculos que a todos envolvem. Ter várias pessoas no circuito de reciprocidade é não estar solitário, é cumprir o próprio princípio da vida social ao estabelecer relações. Isso significa não se afastar dos circuitos de relações que permitem inúmeras atividades em comum. Como as roças são em geral pequenas, um homem é capaz de construí-las sem a ajuda de outrem, não perdendo assim parte significativa da produtividade. Mas não é somente a produtividade que importa, e sim as relações que são possibilitadas pela construção da roça, aspecto que reúne várias pessoas no trabalho. Não é simplesmente a produtividade que está em jogo, é, como

ressalta um informante, não estar só. “Se não a gente acaba trabalhando só. Roçando só, *ficando praticamente só*”.

Nós estamos fazendo um pedaço de roça para mim, para o Carlos e outro para o Rondon. Nós roçamos juntos no ano passado e no retrasado também. Nós roçamos e vamos deixando divisas entre as roças. Por exemplo, roça do Carlos, chega uma certa altura, cortamos um pau e colocamos no meio. Daí, quando vamos limpar as roças para plantar, sabemos a divisa de cada uma. As roças estão juntas, mas todas separadas. A roça do Rondon é a maior. Mas quando eu quiser uma roça maior, ele vai me ajudar. Nós trabalhamos todos juntos. Eu vou roçando para um, vou roçando pra outro e assim ganho dias de trabalho na minha roça. Se não, eu acabo trabalhando sozinho. Aí fica atrasado tudo. Aí eu trabalho com eles. (Aldo, 26 anos).

Descrevi anteriormente que um homem, ao imprimir sua marca numa área de terra, torna aquela área sua propriedade. Este aspecto, todavia, não chega a se transformar numa propriedade privada de caráter definitivo. É categórica desde que exista uma memória social sobre o espaço, aspecto que será ultrapassado com o tempo. Enquanto a terra for reivindicada como de alguém, será respeitada, mas a terra muitas vezes atenderá os imperativos da rede de reciprocidade na qual seu proprietário está inserido. Então, deverá cedê-la em nome de seus laços de troca. Neste caso, a troca parece ser mais importante que a terra. Entretanto, ambas são fontes de manutenção da vida.

Uma pessoa, quando pede autorização para usar uma área de terra que acredita já possuir dono, espera, de certa maneira, alcançar seu desejo, porque tem uma expectativa concreta diante do conjunto das regras sociais que liga solicitante e solicitado, pois a recusa abalaria a relação de ambos. De certa maneira, todos conhecem o jogo do qual fazem parte, são cientes das regras às quais se vinculam. Ninguém fará um pedido o outro com o qual sabe não possuir laços de reciprocidade, pela provável recusa que receberá, pois jamais o solicitado abriria mão de um direito à terra, a fazer troca em seu favor. A terra possui grande valor, como fonte de produtos para troca. Dessa maneira, não é cedendo-a que se inclui uma pessoa entre aqueles com quem se troca. São outros produtos que servem como início de uma relação e a alimentam, para evoluir ao produto máximo de troca, a terra.

Por conseguinte, esse conjunto de regras alicerçadas na reciprocidade constitui a mais forte maneira de se evitar a formação da propriedade privada. Mesmo que, nominalmente, se tenha uma área e dela alguém se possa dizer dono, a pessoa nunca deixará de abrir mão dessa propriedade em favor de seus laços de reciprocidade. Isso indicaria, dentre outras coisas, um desejo egoísta de acúmulo de terra para si, aspecto reprovado por todos, mediante a necessidade de outro alguém fazer sua roça para a manutenção familiar.

Os laços de reciprocidade como uma das bases das relações sociais, tal como foi possível descrever anteriormente, têm recebido contribuições de muitos autores, que de perto seguem os fundamentos de Marcel Mauss. Autores como Claude Lévi-Strauss (2003), Clastres (2003), Godbout (1999), Caillé (2002), Godelier (2001), brasileiros e estrangeiros, têm mostrado a eficiência de pensar a reciprocidade como um dos fundamentos da sociedade. Assim, acredito que, quanto a esse aspecto, a formação de um conjunto sólido de relações sociais fundamenta-se a partir do princípio da reciprocidade na Comunidade de Bairro Alto. E a reciprocidade é o maior imperativo para a manutenção da ordem de uso comum do território quilombola, um aspecto que impossibilita que o homem atenda, muitas vezes, seu desejo egoísta de manter para si uma área de terra como patrimônio exclusivo de sua família. São os laços de reciprocidade em que se encontra inserido que o impele a ter como mais importante o conjunto de relações, de troca, do que ficar, como disse Aldo: “sozinho nas atividades”.

### **3.5 – Não trocar: uma forma de sanção**

Os índios da América do Norte fornecem um dos raros exemplos de povos primitivos com polícia organizada. Essa polícia jamais conceberia que o castigo do culpado devesse se traduzir numa ruptura dos laços sociais. Se um indígena ferisse as leis da tribo, era punido com a destruição de todos os seus bens: tendas e cavalos. Mas, com isso, a polícia contraía uma dívida com ele; cabia-lhe organizar a reparação coletiva do prejuízo cuja vítima fora o culpado, devido ao castigo. A reparação transformava este último numa pessoa agradecida ao grupo, ao qual deveria mostrar seu reconhecimento com presentes que a coletividade inteira ajudava-o a reunir, o que de novo invertia as relações; até que ao final de toda uma série de presentes e contrapresentes, a desordem anterior fosse progressivamente extinta e a ordem inicial restabelecida (...) O cúmulo do absurdo é a nossa maneira de tratar ao mesmo tempo o culpado como criança, que nos autoriza a puni-lo, e como um adulto, a fim de lhe recusar o consolo; e acreditar que realizamos um grande progresso espiritual porque preferimos mutilar física e moralmente alguns de nossos semelhantes, em vez de consumi-los (LÉVI-STRAUSS, 1996, p 367).

Claude Lévi-Strauss (1996), em *Tristes Trópicos*, mostra que a um indígena na América do Norte, quando quebra as regras do grupo, é-lhe tirado tudo que lhe pertence, como forma de sanção, e seus bens são distribuídos entre as outras pessoas. Porém, se ele for aceito novamente, contrai com o grupo uma dívida por terem-no perdoado, assim como o grupo também assume uma dívida com ele por terem se apropriado de seus objetos. Portanto, os laços de reciprocidade são reestabelecidos.

Já, em sentido contrário, Geertz (1997) descreve a situação de um homem em Bali que perde todos seus bens, inclusive a condição de ser humano, quando rompe as leis locais. O grupo assim lhe retira a terra, a casa, os bens, mas o que parece mais doloroso nessa situação é que nenhuma pessoa pode lhe dirigir a palavra sem ser igualmente punido. Este homem perde seu caráter humano diante do grupo e passa a vagar pela terra como espírito; lançam-no no limbo onde morrerá, sem contato com os outros homens de seu grupo, sem ter mais a possibilidade de estabelecer laços de troca.

Os aspectos etnográficos observados por Geertz e Lévi-Strauss, portanto, enfatizam duas compreensões diferentes sobre a qual forma de punição deve estar sujeito um homem que quebra as regras sociais em seus respectivos grupos. Na sociedade analisada por Geertz, retira-se o homem de seus laços sociais, nega-se um conjunto de relações, nas quais ele se reconheça como humano. Na outra, investigada por Lévi-Strauss, o grupo o consome, através de relações sociais, de forma que ele se sinta eternamente devedor, incapaz de outra atitude que conspire contra as leis de seu grupo. São assim duas perspectivas teóricas sobre as sanções que um grupo social lança sobre o infrator, ambas as perspectivas informadas por elementos teóricos e etnográficos distintos; nas quais a primeira assume um ponto de vista da lei como cultura (MOORE, 2001, HAYDEN, 1981), enquanto a segunda tem em Mauss os fundamentos da troca como princípio de sua análise.

A argumentação de Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos*, ao salientar as formas de sanção nas sociedades indígenas, não se distancia de sua perspectiva a respeito da obra de Marcel Mauss (2003) ao estabelecer a troca como fundamento das relações sociais. Dessa forma, os dados recolhidos em pesquisa de campo não negam este aspecto; pelo contrário, reafirmam-no no momento em que as pessoas passam a perceber, como forma maior de sanção a qualquer infrator, a impossibilidade de estabelecer relações sociais de troca com ele.

O *Ensaio sobre a Dívida* é um estudo da ordem jurídica e econômica da sociedade, evidenciando múltiplas manifestações no sistema de troca nas sociedades. Mas, como evidencia Brumana (1983, p. 67), as questões levantadas pelo *Ensaio sobre a Dívida* “transbordam o campo jurídico e econômico. Isso por ser a troca um fato social total, envolvendo um conjunto *amplo* de atividades sociais”. Este autor deixa entender que jamais se pode pensar no *Ensaio* como uma explicação apenas de como se dá a ordem jurídica dos contratos nas sociedades primitivas, pois “a troca entre distintas unidades sociais não se manifesta – como em nossas sociedades – de forma contratual, formalmente obrigatórias para ambas às partes, mas por um obséquio livre e voluntário que, para os participantes do processo, encerra implicitamente um caráter obrigatório”. Esse transbordar é o aspecto que Lana

(2006, p. 95) acusa ser um argumento errôneo de Maurice Godelier (2001) sobre a sociedade Baruya, da Nova Guiné, pois reduz a “troca a regras de direito”.

A ressalva de Lana (2006) nos alerta a não tomar a mesma perspectiva de Godelier (2001), tendo em vista a importância que assume a reciprocidade no contexto social da Comunidade de Bairro Alto, não como simples regras entre contratantes numa ordem do direito, mas como fundamento das relações sociais. Como lembra Mauss (2003, p. 190), acima de tudo são “pessoas morais: clãs, tribos, famílias”. A força que a troca assume é tão significativa que a não-troca<sup>83</sup> pode ser percebida com uma das maiores sanções imputada a alguém. Essa perspectiva de negar a integração de um homem ao convívio social é a forma mais dura com que pode o conjunto social punir um infrator. É dolorosa por afastar por completo um homem de um conjunto de relações sociais, que lhe são muito caras, sendo, desse modo, impensável esta punição para alguns grupos (LÉVI-STRAUSS, 1996).

Essa perspectiva, de certa maneira, conduz ao fundamento explicativo no conjunto de relações sociais de Bairro Alto, sobre o que torna um homem cumpridor das normas sociais locais. A pesquisa de campo indica que o principal elemento para observar as normas sociais locais está relacionado ao temor de se perder um aspecto capital na existência de qualquer homem, seu universo de relações sociais de troca, onde estão incluídos não somente objetos, mas também afetos, gentilezas e convívio entre aqueles que são significativos.

A perda do universo de relações de reciprocidade é impensável pelas pessoas, pois nela reside a vida social no seu aspecto pleno, é onde o homem se efetiva enquanto ser social, como parte do grupo. Não há internamente práticas jurídicas que possam punir direta e expressamente um infrator por um delito, como, por exemplo, reclusão ou expulsão do território de sua unidade social. Não há assim outro meio de punir que não seja a negação ao infrator de um conjunto de relações sociais com aqueles cujo direito infringiu.

---

<sup>83</sup> Clastres tem como princípio, no livro *Arqueologia da Violência*, mostrar que a não-troca implica em guerra. Este aspecto é salientado em muitos trechos do *Ensaio*, por Mauss. Castre assim desenvolve uma idéia e tira dela muitas conclusões teóricas para seus estudos.

Quando as pessoas da Comunidade necessitam resolver um assunto, um problema grave no qual a punição por meio da perda das relações não seja o suficiente, geralmente recorrem à Polícia Militar na sede municipal, o que ocorre com pouca freqüência. Mesmo assuntos como agressões físicas ou psicológicas, espancamento de esposa pelo marido, dificilmente saem dos limites locais e chegam até a polícia. Somente os casos de assassinato, esfaqueamento ou roubos sérios são denunciados, por se saber os limites de se atribuir punição legalmente válida a um infrator. Nesse ponto as sanções imputadas pelo Estado servem como possibilidade de sanar as dificuldades do sistema jurídico local, o qual possui limitações em atribuir sanções, para além da finalização de uma rede de troca entre os envolvidos.

As agressões, por exemplo, são decididas localmente pelos envolvidos em brigas em festas, jogos de futebol ou em outras contendas que acreditam não serem sérias. Muitas situações, que no meio urbano poderiam assumir processos longos, levando alguém à prisão, são compreendidas como nada além de discussões que logo serão esquecidas, dependendo da sua gravidade. Há, assim, a percepção de que poucas vezes se necessita de ajuda externa, do Estado, para a solução das contendas locais. As soluções, quando necessárias, vêm dos parentes - a maior defesa de qualquer homem contra um ato tido como injusto.

Mas os parentes nem sempre intervêm, fazendo-o somente quando julgam necessário, por haver desigualdade no caráter da contenda. Se há igualdade, os parentes buscam não quebrar o equilíbrio, porque os parentes do oponente também intervirão tentando nivelar as condições, levando muitas pessoas a se envolverem, aumentando a possibilidade de que tudo saia do controle. Se os parentes avaliam os fatos e julgam que não merecem sua intervenção, pela natureza proporcional, ou porque alguém de sua família foi quem iniciou a contenda, no máximo, tentam controlar a situação antes que chegue a circunstâncias extremas.

A percepção local de que muitos conflitos podem ser resolvidos nas relações interpessoais, gera às vezes situações extremas. Por exemplo, um homem embriagado ofendeu o outro, sem razão. O ofendido reagiu e

esbofeteou o agressor. Como estava sem possibilidade de revidar por conta da embriaguez, guardou um rancor que prometeu extravasar no momento propício. Deixou o tempo passar e, noutra oportunidade, assassinou quem o tinha agredido fisicamente, com golpes de gargalo de garrafa.

Os relatos que se seguiram ao assassinato mantinham todos informados sobre o ocorrido, inclusive a mim. Dizem, tais relatos, que isso ocorreu não pela briga em si, pois isso é comum, mas pelo fato do local onde o agredido foi atingido, no rosto, onde nenhum homem admitiria, se não numa briga honesta, entre homens honrados<sup>84</sup> (BOURDIEU, 2002). Para eles, um “soco na cara pode ser mais facilmente admitido do que um tapa”. Então, o aspecto simbólico marca o acontecimento. Uma briga entre homens honrados dificilmente poderia levar a tal estado de coisas, mas diante do aspecto simbólico que envolveu o fato, ela tomou proporções além do controle. Açoitar com a mão o rosto de um homem é visto como um dos maiores insultos possíveis. O assassino foi preso, mas por pouco tempo.

Para além dessas infrações mais graves, nas quais a entrada da polícia e a prisão dos culpados é uma questão ligada a cada caso, existem outras sanções, nas quais os fatos são resolvidos diante do grupo social, e envolvem um empenho conjunto na manutenção de um equilíbrio nas relações intracomunitárias. São situações nas quais a polícia não interfere pela sutileza da situação, pela condição muito específica de cada caso, aspectos para os quais ela não se encontra preparada, ou mesmo, porque nada tem a fazer. É o que depreendo de meus diálogos na Comunidade.

São situações específicas: ligadas ao uso indevido de áreas de terra pertencentes a outrem, que se sente lesado;<sup>85</sup> pela retirada de frutas das roças sem autorização do proprietário; pela extração de fruta de uma área comum de

---

<sup>84</sup> Sobre as implicações da honra, o trabalho de Bourdieu, “O Sistema da Honra na Sociedade Cabila,” ainda é referência importante para pensar esse aspecto. Todavia, neste momento, não entrarei no mérito do problema. BOURDIEU, Pierre. *Esboço de Uma Teoria da Prática*. Portugal: Celta, 2002.

<sup>85</sup> As pessoas possuem, de modo geral, documentos das terras pertencentes às suas famílias. Tais documentos são imprecisos quanto aos limites de cada área. Os limites estão guardados na memória, marcados por acidentes geográficos, árvores ou mesmo pela lembrança viva de seus antepassados, aspectos que causam, certas vezes, sobreposição de limites de áreas. Um homem, muitas vezes, acredita que está na sua área, exercendo pleno direito; por outro lado, seu confinante sente-se lesado.

forma vista como ilegal, por prejudicar as árvores e todos que delas se servem; pela retirada de peixe de uma armadilha de um pescador, colocada no rio; por ter pegado um animal para consumir de forma escusa. São formas que infringem os ordenamentos jurídicos locais, já que seu caráter jurídico-legal junto ao Estado não assume aspecto para além de pequenos delitos, mas na Comunidade se cerca de importância significativa, não pela magnitude da infração, mas pelo significado como quebra da confiança do qual cada um é depositário.

Este conjunto amplo de regras sociais, quando elas são rompidas, geralmente cria rivalidades e situações de mal-estar entre os envolvidos, tendo em vista o descumprimento das regras do campo jurídico local. Infringir as regras locais cria situações que, na maioria das vezes, são resolvidas não em processos judiciais, mas pelo que pode ser encarado por muitos como uma das maiores sanções a que alguém pode ser submetido: a anulação dos laços sociais de troca, a exclusão de uma cadeia de reciprocidade, aspectos que fundamentam a própria manutenção da vida social local.

Há, assim, dois tipos básicos de delitos. Um no qual é claramente perceptível a quebra das regras, por implicar violação de princípios quanto ao uso da terra. Se alguém passar a usar uma área da qual não tem direito, os conflitos se instalam, e há um conjunto de exclusões de espaços e eventos que possuem por objetivo restabelecer o direito violado. Um outro tipo refere-se à apropriação de madeira, palha ou árvores a que, igualmente, a pessoa não possui direito. Nesse caso, as sanções também são recorrentes, mesmo que assumam intensidade menor.

Num momento de minha pesquisa de campo, duas amigas de longa data romperam laços fortes de amizade por uma delas retirar madeira da terra da outra sem sua autorização, para a confecção de carvão<sup>86</sup>. Isso repercutiu intensamente na relação, não somente entre as duas, mas as famílias começaram a fazer parte desse jogo de ofensas, que tinha como objetivo a

---

<sup>86</sup> O carvão é feito em caieira, que consiste em um forno, onde se faz um buraco na terra e coloca-se a madeira cortada em troncos, e depois se cobre com a terra retirada do buraco. O período de queima da madeira é de três a quatro dias. Ou então, por fornos de barro e tijolo. A saca de carvão custa em média seis reais.

reparação do direito de uma delas. A parte que se sentia prejudicada afirmou que tinha de ser recompensada com a metade do dinheiro que a outra conseguira com a venda do carvão, aspecto inconcebível segundo uma das envolvidas, tendo em vista seu trabalho intenso para a confecção do mesmo.



Figura 13: Uma das modalidades de produção de carvão na Comunidade

Quando, certa vez, andava com a reclamante do seu direito ao carvão produzido, ela começou a difamar não somente a que infringiu seu direito, mas expressou seu desejo de romper suas relações com toda a família. Os familiares, de certa maneira, foram coniventes; sendo omissos, aprovaram o comportamento deplorável de um de seus membros. Então, diante da situação, o rompimento das relações deveria se estender a todos, não somente à agressora, por ter feito uso de algo que de fato não lhe pertencia, que não era sua propriedade. Quando, portanto, a infratora fez isso, não feriu apenas um direito individual, mas um direito familiar. Nessa situação, as noções de direito à terra e ao território não são compreendidas como individualizadas, mas as ofensas sim, sendo possível que o conjunto familiar se sinta lesado por quem rompeu seus direitos.

A terra é um bem familiar, sendo que somente seus membros possuem direito a ela. Isso liga os membros à terra de maneira a perceberem que se

alguém rompe um direito estabelecido localmente, o agressor de certa forma o faz a toda uma família, inserindo um conjunto de membros no litígio. Ao lesar um direito, inclui-se assim um conjunto de parentes que se sentem igualmente infringidos. E se a família do agressor não tomar publicamente um posicionamento contra ele, mostrará conivência, e pode assim ser incluída também na questão.

De modo geral, não se pensa somente em direitos individualizados. A Comunidade percebe com clareza a diferença entre as categorias - direito individual e coletivo. O território da Comunidade, herança dos antepassados, os locais para caça, pesca e extração de produtos da floresta, são de uso comum; então é direito coletivo. Mas por outro lado, também reconhece o direito individual, fruto do trabalho de um homem e de seu grupo familiar. A quebra de um direito individual, por consequência, leva a que os parentes do lesado sintam-se igualmente agredidos, porque a maioria das questões ligadas ao direito local, mesmo quando individuais, relacionam-se ao conjunto familiar, ocasionando o rompimento de laços de troca.

As pessoas acreditam que a família tem um poder significativo sobre o comportamento do indivíduo, a ponto de conformar um de seus membros dentro das regras do grupo e que a integridade de um membro da família espelha, de certa maneira, o conjunto deles. Ela tem que fazer com que o comportamento individual esteja compatível com o social, essa é sua maior função.

Depois de evidenciado um infrator das normas locais, este, de forma sutil, passa a sofrer sanções de um conjunto de pessoas, por verem sua atitude como incompatível com a ordem local. As pessoas se distanciam dele, não lhe dirigem a palavra com a mesma fluência, desenvoltura e proximidade que apresentavam antes. Nas festas e rituais, será excluído como convidado.

Nas festas do Círio de Nossa Senhora do Bom Remédio, santa padroeira da Comunidade, não será convidado para fazer refeições na casa dos parentes cujo direito lesou. Compartilhar a comida assume aspecto importante em muitas culturas, sendo uma forma de firmar, ou mesmo de consagrar, um conjunto de relações de trocas entre sujeitos ou grupos, aspecto que Mauss

(2003, p. 290) define como sendo uma maneira de firmar uma ordem jurídica a partir de um contrato. Não compartilhar um alimento, num momento ritual como o círio, é uma forma clara de mostrar a instabilidade das relações. A tensão forma-se assim, na maioria das vezes, pela quebra de um direito local, não exclusivamente ligado à terra, mas a outros bens locais percebidos como importantes. É um aspecto que apresenta a sanção de forma mais evidente nos laços de reciprocidade, de rompimento definitivo; pelo menos impõe restrições às relações de troca.



Figura 14: Peregrinação com a santa em outras comunidades quilombolas antes do círio – set / 2006.



Figura 15: Procissão do círio de Nossa Senhora do Bom Remédio – Out / 2006

A pessoa que quebrou as normas também não receberá mais as cervejas<sup>87</sup> que circulam de uma mesa à outra, de uma mão à outra, como forma de trocas de gentilezas, expressando o momento ritual do qual todos compartilham, bem como das felicitações dadas, solicitando com que a santa padroeira os abençoe e proteja de possíveis males. Desse modo, em muitos dos rituais nos quais é expresso o desejo coletivo de estar junto, o infrator será duramente excluído. E, quanto maior for a infração na avaliação local, maior será o universo de laços de troca perdidos. Quanto maior a família daquele a quem ofendeu, maior também será a perda.

Há, deste modo, um movimento coletivo que pune os infratores, não com a reclusão num espaço físico, mas com a perda dos laços que o mantinham numa rede de troca e sociabilidade, importante para qualquer pessoa que ali reside. O agredido em seus direitos, quanto mais parentes, amigos e aliados

---

<sup>87</sup> Lévi-Strauss (2003, p. 99) mostra que a troca de copos de vinhos nos restaurantes no interior da França cerca-se de importância por mostrar o fenômeno da troca como princípio das relações sociais, e evidencia, por outro lado, que na “troca há algo mais do que as coisas trocadas”. Nesse sentido também pensamos que não trocar um copo de cerveja na Comunidade Bairro Alto mostra a forma pela qual se apresenta a relação entre algumas pessoas, ou grupo delas. Demonstra-se com isso que está operando um sistema de sanção, de punição por quebra de regras de direito locais.

tenha, maior será a sua força sobre o agressor, porque isso implica que o rompimento não se dará apenas com uma pessoa ou sua família, mas também com os aliados e os amigos. Então, não realizar qualquer postura que venha a ferir um conjunto social é buscar permanecer num conjunto amplo de relações de troca e reciprocidade, que é o próprio fundamento da vida social local.

Por outro lado, há muitas ocorrências de quebra dos princípios locais que ficam no anonimato, não deixando chance de identificar seu autor, por serem realizadas em espaços distantes dos olhos cuidadosos de todos, seja nos rios, seja na floresta. Existe sempre suspeita de quem roubou uma ave, tirou os peixes da rede posta no rio, quem matou um porco ao encontrá-lo na floresta, mas nada que abale substancialmente os conjuntos de trocas com o suspeito. E, dependendo da condição, essas situações podem ser vistas com jocosidade, como, por exemplo, numa bebedeira de alguns homens, eles matam uma ave sem o dono saber, para se alimentarem e se recuperarem da embriaguez. Quando ele sabe, somente lamenta a perda.

Neste mesmo universo de aspectos que são considerados como infrações, que não levam à perda das relações, está, por exemplo, ir a uma roça e extrair abacaxi para consumo próprio, macaxeiras, melancia e outras frutas, sem autorização do dono. Qualquer pessoa considera tal aspecto infração, mas de modo algum a considera grave. Afinal, todos sabem que ter desejo de comer uma fruta é um aspecto natural; se em sua roça não tem, é porque não a plantou ou porque ainda não está madura. Especialmente porque qualquer um da Comunidade faz isso: invade a roça do outro quando necessita ou sente desejo de comer uma fruta que não possui. Mas as mesmas frutas que ninguém recrimina serem colhidas sem autorização, se forem usadas para venda, com o objetivo de auferir lucro, isso atribui gravidade à situação, tendo em vista que isto é percebido não como o roubo de simples objetos, mas daquilo que consideram de importância significativa: o trabalho materializado em objeto. Tal atitude então é digna do abalo das relações.

Infrações mais graves levam ao rompimento total das relações entre os envolvidos. Elas assumem, no conjunto da ordem social local, aspectos fortes que levam à negação da existência social do infrator. Para qualquer pessoa,

não há justificativa suficientemente relevante para um ato leviano que agrida o direito do outro. Uma pessoa, na concepção local, não precisa incorrer em nenhuma situação imprudente para conseguir algo de que necessite. Tudo que precisa, de certa forma, pode conseguir usando seus laços familiares, de amizade e de parentesco.

Os aspectos condenáveis, puníveis no conjunto das relações, são infrações relacionadas com a reivindicação de superioridade em relação às outras pessoas do grupo, comportamentos reprováveis, mobilizadores das forças sociais, a fim de fazer com que aqueles que se julgam, retomem uma posição na qual se igualem aos outros. Não é permitido alguém se considerar numa posição diferenciada em relação ao conjunto das pessoas. Todos precisam compartilhar uma situação aparentemente igual, possuir os mesmos posicionamentos diante do social. Reconhece-se que existem diferenças financeiras ocasionadas por recursos provenientes de aposentadorias, número de membros familiares trabalhando, empreendimentos exitosos. As pessoas estão cientes desses aspectos, mas as diferenças decorrentes disso não podem alterar, no conjunto, as relações pessoais.

Essa situação pode ser exemplificada pelo caso da Dona Conceição, anteriormente citado. Seus convidados não apareceram como uma forma de sanção ao comportamento dela, por ter um posicionamento de superioridade. Ela acha, pelo menos é o que expressa a maioria das pessoas, que, por ter sido professora, todos aqueles que foram seus alunos, os pais dos alunos, devem-lhe alguma coisa. Então, busca fazer valer sua autoridade e o seu poder. As sanções que ela recebe por este comportamento se manifestam num isolamento ao qual é submetida pelas demais pessoas, tendo como parceiros mais imediatos de reciprocidade apenas o conjunto familiar.

Outro exemplo se refere a um comerciante local que, por possuir um carro e algumas ligações políticas municipais, sempre busca fazer com que seu *status* e o de sua família seja tido como superior diante dos outros. Mas, por esta razão, ele tem clientes em seu comércio – taberna, nome local - porque atua sozinho, pois, pelo contrário, ficaria isolado, sem clientes, por sua postura reprovável. Existem muitas restrições nas relações, como forma de fazê-lo

entender que seu *status*, mesmo diferenciado, não pode aparecer, porque existe a necessidade de que todos sejam iguais – não que produzam objetos semelhantes - para que as relações de troca ocorram. Como Herédia (1996, p. 63) ressalta em sua análise sobre os camponeses do noroeste do Rio Grande do Sul:

Na vida cotidiana as pessoas trocam bens diversos que tanto confirmam laços pré-existentes, quanto criam novas relações sociais. Essas trocas supõem uma reciprocidade, segundo a qual os que dão também recebem. Assim se relacionam parentes e vizinhos. É a retribuição que garante a continuidade de uma relação estabelecida sobre bases de uma *troca entre iguais*. (grifo meu)

Ninguém admite se sentir em débito com alguém que reivindica uma situação superior. Este é o princípio, troca-se entre iguais, não se admite estabelecer troca com alguém que lhes pareça diferente, pois, se assim for, não se está numa relação de troca, mas numa relação de dívida. Neste ponto, localmente se tem uma compreensão diferente da feita pelos Kachins, estudados por Leach (1996). Os Kachins pensam que a dívida é o sustentáculo maior das relações sociais; na Comunidade de Bairro Alto dá-se o contrário.

Assim, as análises etnográficas mostraram o ordenamento jurídico da Comunidade de Bairro Alto, bem como as sanções atuantes sobre os sujeitos que as rompem.

## IV - DIREITOS ENTRELAÇADOS

*In terms of its semi-autonomy – the fact that it can generate rules a customs and symbols internally, but that it is also vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded. The semi-autonomous social field has rule-making capacities, and the means to induce or coerce compliance; but it is simultaneous set in a larger social matrix which can, and does, affect and invade it, sometimes at its own instance. The analytic problem of fields of autonomy exists in tribal society, but it is even more central analytic issue in the social anthropology of complex societies. All the nation-states of the world, new and old, are complex societies in that sense. (MOORE, 1978, 55-56)*

*Vivemos, pois, num mundo de hibridações jurídicas, uma condição a que não escapa o próprio direito nacional estatal. Esta hibridação jurídica não existe apenas ao nível estrutural, ou macro, das relações entre as diferentes ordens jurídicas de presença. Existem também ao nível micro, ao nível das vivências, experiências e representações jurídicas dos cidadãos e dos grupos sociais e cada vez mais compostas e híbridas, incorporando em si diferentes representações. A esta nova fenomenologia jurídica chamamos de interlegalidade, designando multiplicidades dos ‘estratos’ jurídicos e das combinações entre eles que caracterizam o ‘mundo da vida’. Consoante as situações e os contextos, os cidadãos e os grupos sociais organizam suas experiências segundo o direito estatal, os direitos consuetudinários, o direito comunitário, local, ou o direito global, e, na maioria dos casos, segundo complexas combinações entre diferentes ordens jurídicas (SANTOS, 2003, 50).*

Nos capítulos anteriores, mostrou-se a configuração do ordenamento jurídico da Comunidade de Bairro Alto. A análise dessa configuração apontou, como principais elementos da luta pela manutenção do território, a forma como o grupo se apropria dos espaços e, ainda, o significado atribuído à propriedade. Retratou-se também o sistema de sanções locais.

O ordenamento jurídico local compõe-se de um conjunto de práticas jurídicas que garantem aos herdeiros desfrutarem do território, e criam, a partir de uma idéia de direito local, o sentimento e engajamento necessários para frear e punir os transgressores, sejam eles do grupo ou externos. Talvez não seja demais repetir: “não se precisa do direito para se criar o direito” (AGAMBEN, 2003).

As regras de direito ao território não possuem caráter escrito; elas estão ligadas às relações sociais cotidianas, capazes de ser captadas em pesquisa de campo, na convivência com o grupo, observando como resolvem, definem e organizam suas práticas sociais. A ordem jurídica local é, portanto, expressão do que Bourdieu definiria como *habitus*.

É possível usar da idéia de uma ordem jurídica local ao constatarmos a existência de práticas jurídicas próprias ao grupo, mas isso não quer dizer que elas sejam exclusivas, constituídas em si. Há um diálogo constante com outras esferas jurídicas; a estatal, por exemplo.

É possível dizer que há ordem jurídica local, na perspectiva sociológica, quando *sua* validade é garantida externamente pela possibilidade de coação

(física, psíquica *ou simbólica*) exercida por um conjunto de indivíduos com a missão de obrigar a observância desta ordem ou de castigar e punir a sua transgressão (WEBER, 1964 p. 5-43). Weber (1964, p. 28) destaca que o “essencial no conceito de direito é a existência de um quadro coercitivo. Este, naturalmente, de modo algum precisa assemelhar-se ao que nós hoje conhecemos,” ou seja, uma ordem jurídica estatal. Mostramos a existência de forças coercitivas quando descrevemos a *não-troca* como uma forma de sanção.

A intenção agora é explicitar que a ordem interna da comunidade não está livre de conflitos e problemas, aos quais vários sujeitos se ligam quando há quebra das regras de direitos intracomunitários. As descrições seguiram a idéia de Moore (1978), de campos sociais semi-autônomos (*semi-autonomous social field*), pois esse conceito contempla a inter-relação entre ordenamentos jurídicos distintos.

As práticas jurídicas da Comunidade de Bairro Alto, portanto, são formadas pelo entrelaçamento com outras ordens jurídicas, como as estatais, de outros grupos sociais com os quais possuem intensas relações. Dessa forma, a interpretação do campo jurídico local pode ser também contemplada pelo conceito de *interlegalidade* de Santos (2003), que reforça em muitos aspectos o conceito de Moore, por permitir uma visão abrangente. Assim, são dois conceitos que possuem o mesmo princípio, o de mostrar que os planos jurídicos locais são formados a partir das inter-relações com outros campos jurídicos. O que parece marcar a diferença entre Moore e Santos é o fato de este último buscar análises macro, como o que ele e outros pesquisadores fazem ao submeter Moçambique, na África, a uma investigação minuciosa tendo com base o pluralismo jurídico.

Tanto Moore quanto Santos partem da perspectiva de que hoje não existem campos jurídicos absolutamente autônomos, eles estão inter-relacionados, - seja a pequenas comunidades amazônicas com o governo central, seja com as questões internacionais, seja, ainda, com as empresas supranacionais que constroem uma ordem jurídica própria no cenário de uma economia globalizada (SANTOS, 2003).

A partir dessa realidade, torna-se impossível requerer a independência absoluta de formas jurídicas de quaisquer grupos sociais ou instituições. Os campos jurídicos são formados numa inter-relação, numa interlegalidade, onde ordens jurídicas locais se integram às nacionais e internacionais, e estas passam a integrar as locais. Kuper (2002), no artigo *O Retorno do Nativo*, indica-nos isso, quando mostra o significado das lutas por territórios de populações tradicionais em várias partes do mundo.

Kuper (idem) evidencia que noções de direito ao território, construídas localmente a partir da formulação de identidades étnicas, tornam-se bandeiras de luta que refletem desejos de certos grupos sociais. Tais direitos muitas vezes são incorporados a tratados internacionais como consequência de vitórias políticas e jurídicas de movimentos sociais organizados. Ou, pelo contrário, quando ordens jurídicas nacionais e internacionais despertam desejos de grupos sociais tradicionais que se encontravam adormecidos pelas circunstâncias, por relações de força como grupos hegemônicos que definiam a aceitação ou negação de demandas por direitos. Isso indica que hoje se tem um novo momento na ordem social, como observa Leite (2007, p. 04), ao falar do “aparecimento de uma humanidade insurgente advinda das bordas da ordem jurídica hegemônica que confronta, denuncia, reivindica, torna visível o que estava encoberto pelo suposto direito universal”.

As noções de direito ao território, suas inter-relações e princípios, porém, tendem a ser mais bem compreendidas ao serem exploradas em pesquisa de campo, junto aos sujeitos envolvidos no processo. É um ponto de vista que o professor Kuper indica como necessário para compreender de forma detalhada a “complexidade de processos sociais de pequena escala, no nível basal” (Kuper, 2002, 235) na sociedade. Talvez seja essa a maior contribuição da Antropologia, para a humanidade insurgente.

É nesse sentido de relações, entre a ordem jurídica local e extra-local, que podemos observar que a percepção dos direitos das comunidades quilombolas é inter-relacional, tendo em vista construções locais, que se expressam em documentos constitucionais de alguns países. É nessa perspectiva que vemos as práticas jurídicas locais de apropriação do território

passarem a fundamentar a Constituição Federal Brasileira em 1988, não de forma casual, mas como expressão de reivindicações de vários agentes sociais.

O Artigo 68 da Constituição Federal assim expressa os elementos que, de certa forma, espelhavam a base sobre a qual se constroem as noções de direito ao território dos grupos quilombolas. Não podemos colocar este aspecto numa aura de ineditismo e exclusivismo, pois outros instrumentos internacionais possuíam esse aspecto como princípio, e, de certa forma, também são reflexos de lutas locais de populações tradicionais por direitos territoriais.

Seguindo a perspectiva de Moore e Santos para descrever as inter-relações da ordem jurídica da Comunidade de Bairro Alto, procurar-se-á evidenciar a composição das várias ordens jurídicas atuantes num emaranhado de relações sociais. Serão ainda descritos os pontos marcantes da inter-relação e a compreensão local desses encontros e desencontros para a preservação do território.

#### **4.1 - Encontrando o outro direito**

Os momentos nos quais as práticas jurídicas da Comunidade de Bairro Alto encontram as estatais são inumeráveis, marcantes e sempre cercados de tensões. Essas ocasiões também assinalam incompatibilidades entre dois universos de ordenamentos jurídicos que professam pontos de vistas diferentes sobre o mundo, levando assim quase sempre a posicionamentos discordantes, em decorrência de serem sujeitos com *habitus* distintos. A experiência envolvendo este encontro é marcada por imagens distorcidas de um grupo em relação ao outro.

As práticas jurídicas dos grupos quilombolas não são apenas maneiras pelas quais ordenam a vida, o território, e buscam manter domínio sobre a área na qual eles provem sua reprodução sociocultural; além disso, tais regras inscrevem-se em cada sujeito como *habitus* (BOURDIEU, 2000), por criarem um:

Sistema de disposição durável, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera a estrutura, as práticas e as representações que podem ser objetivamente regulamentadas e reguladas sem que isso seja o produto de obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade da projeção consciente deste fim ou domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro (Bourdieu, 2000, 15).

Por esse motivo, o encontro da ordem jurídica quilombola com a estatutária é sempre ímpar, por colocar sujeitos diferenciados em presença, numa relação que informa jurisdições e *habitus* distintos. Esse encontro é assinalado, sobretudo com representantes de instituições governamentais, com seus emblemas institucionais de poder, que, mesmo não manifestando estarem numa relação de desequilíbrio de poder com o grupo quilombola, não podem evitar tal leitura, tendo por base o universo de experiências acumuladas decorrentes desses encontros.

Os quilombolas reconhecem a ordem jurídica do Estado e sabem que suas práticas jurídicas possuem poder limitado em relação a ele. O fato de tais agentes possuírem uma ordem jurídica própria não implica que estejam em desacordo com a ordem estatal, mesmo que em certos casos isso seja possível para certos grupos, como mostra o estudo de Santos (1980, 1988) na favela do Rio de Janeiro.

As práticas jurídicas dos grupos quilombolas, portanto, não negam outras, somente seguem seus caminhos, diferenciando-se em certos aspectos e assemelhando-se em outros, na relação com o poder jurídico estatal. Como salienta Koubi (2004, 246), “nenhum grupo populacional pode arrogar-se o direito de se opor às regras jurídicas (*estatais*) e impor a seus membros condutas contrárias às leis<sup>88</sup>”. No mesmo sentido, Segato (2006, p. 209) ressalta:

Se nos remetermos à Convenção 169, de 1989, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, ratificada pelo Brasil em junho de 2002, seremos advertidos de que, embora se recomende sensibilidade com relação ao chamado direito “consuetudinário” e aos costumes das sociedades indígenas, esses *outros direitos*, ou *direitos próprios*, tal como às vezes são denominados, não podem ser contraditórios com os direitos definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos.

---

<sup>88</sup> Esse aspecto é possível, mas qualquer um que assim opere será colocado na posição de criminoso quando está sob o ordenamento jurídico de um Estado Nação.

Deste modo, Segato (idem) ainda enfatiza que “vemos que, apesar das recomendações especiais e do pluralismo no reconhecimento das formas tradicionais de resolução de conflitos, retribuição e reparação, a Convenção deixa claro não perceber como equivalentes, ou do mesmo nível, as normas tradicionais baseadas em práticas e valores culturais ancestrais e as leis de âmbito estatal ou supra-estatal”. Todavia, este aspecto, não presente nas leis e convenções internacionais, não indica que elas sejam princípios maiores de igualdade e justiça; é com base nas relações de força que se define os princípios jurídicos válidos.

Em momentos nos quais a Comunidade de Bairro Alto busca integrar suas reivindicações às instituições estatais, geram-se expectativas quanto a ter as reivindicações contempladas. A resolução dos conflitos com agentes externos - representados pelos brancos (fazendeiros e outros expropriadores), – pela ingerência no território quilombola, é procurada nas instituições estatais, mesmo que haja suspeita de que nelas atuam forças subliminares, que impedirão que seus pleitos sejam assumidos como procedentes, pois desconfiam que os poderosos locais usarão suas forças econômicas e políticas para dificultar que alcancem seus objetivos.

Santos (2003, p. 03-76), num artigo recente, pergunta-se simplesmente: “poderá ser o direito emancipatório? Ou será que existe uma relação entre o direito e a demanda por uma sociedade boa?” Perguntas simples, cercadas de complexidade nas respostas. Tal análise leva-o a afirmar que há direitos hegemônicos, direito estatal e direitos (individuais) – que ele define como legalidade cosmopolita – e que somente são hegemônicos pelo uso “específico que as classes e grupos dominantes lhes dão. São instáveis, contingentes, manipuláveis, e confirmam as estruturas de poder que deveriam alterar” (SANTOS, 2003, p. 37). De certo modo, a análise de Santos reflete o que crêem as pessoas da localidade. Elas não acreditam plenamente na ordem jurídica estatal, isso porque são informadas, por sua vivência, que tal ordem não costuma privilegiá-las.

Isso é marcante nos conflitos decorrentes de distintas compreensões de direito, envolvendo os fazendeiros e a comunidade na apropriação dos

recursos naturais na Ilha do Marajó, sobre aqueles que estão na fazenda ou a circundam. A tensão entre eles marca o encontro de lógicas sociais diferentes, nas quais os grupos com poder econômico e político usam, como suporte das suas práticas de dominação, a ordem instituída pelo Estado. Isso porque os fazendeiros partem da perspectiva da inviolabilidade da propriedade privada, enquanto o grupo quilombola pensa o meio ambiente local, independente de sua localização, como possuidor de um caráter social, que serve à manutenção da vida.

Os fazendeiros na Ilha do Marajó entendem o direito às suas fazendas como único, baseados na perspectiva da existência no Brasil de apenas uma ordem jurídica ligada ao Estado. Como se esse direito fosse único e englobante, ligando todos os sujeitos sob o mesmo princípio, negando-se completamente outras ordens jurídicas relacionadas aos grupos sociais minoritários<sup>89</sup>, representados, por exemplo, por quilombolas, camponeses, pescadores e tantos outros, aos quais foram negados direitos ao território que ocuparam por grande parte da história do País.

Quando estes grupos passaram, através da Constituição de 1988 e do Decreto que regulamenta o Artigo 68, a sujeitos de direitos (LEITE, 2000), conquistando a possibilidade real de reaver suas áreas expropriadas, usando da mesma lógica jurídica que os fazendeiros antes empregavam para afirmar não possuírem eles tais direitos, a situação tomou novo formato. Os ordenamentos jurídicos próprios às comunidades quilombolas ganham força e passaram a ser, de certa maneira, refletidos no Artigo 68 da Constituição Federal de 1988, no Decreto 4887, bem como em algumas Constituições Estaduais. Assim, as comunidades vislumbram a possibilidade de ter seus ordenamentos reconhecidos e validados.

O novo conjunto de ordenamentos do Estado ressoa em favor dos grupos sociais quilombolas e passa, portanto, a compor a disputa com os

---

<sup>89</sup> Deleuze (2004, p. 214) define maioria com sendo um modelo ao qual é preciso estar conforme, ao passo que a minoria não tem modelo, é um devir, um processo. Quando uma minoria cria para si um modelo é porque quer se tornar majoritária e, sem dúvida, isso é indispensável para a sua sobrevivência ou salvação. Com isso, a criação de um modelo jurídico local tem o sentido de uma minoria garantir a sobrevivência enquanto grupo, neste caso, mantendo um território como o desejo da reprodução sociocultural.

sujeitos expropriadores, tornando irremediáveis as transgressões sofridas no passado, por compreenderem que existem, neste momento, possibilidades a seu favor. Ressalta-se, entanto, que a efetivação de seus pleitos está no campo da possibilidade. Porque o confronto entre lógicas distintas de apropriação do território e o objetivo, que cada agente define para ele, marca também relações de força e informa com quem cada sujeito social pode contar<sup>90</sup> para a consecução de seus objetivos.

O fazendeiro, por exemplo, baseia a apropriação da terra num sistema individual, privado, informado por uma visão do direito estatal pelo qual reclama seguir nas relações com os outros grupos sociais. E conta, para manter sua perspectiva, com os parceiros tradicionais com os quais se manteve no poder. No entanto, ele infringe as regras que reclama como válidas quando sua sede por terra precisa ser saciada. Ele toma a ordem jurídica estatal como englobante, como se fosse a única e conseguisse conformar todas as lógicas sociais sem a existência de pontos de fuga. Para o fazendeiro, não existe ordem jurídica dissonante daquelas instituídas, perspectiva que somente se mantém quando tende a favorecê-lo. Quando é contrária a ele, percebe-se uma permanente busca de negar a existência de sujeitos de direitos.

Mas o momento em que as lógicas jurídicas das comunidades quilombolas se deparam com a estatal é difícil de fixar com precisão. Sabe-se que existem aproximações e distanciamentos entre elas, e que isso é cercado de confrontos e conformidades. Afinal de contas, como ressalta Koubi (2004, 531), na “relação entre as minorias e o Estado, ‘há um constrangimento, mas não, necessariamente, apenas constrangimento’” cercado essa relação.

Compreende-se, portanto, que a ordem jurídica quilombola, criada na inter-relação, mostra-se com mais clareza no conflito, pois é neste instante que ela se revela como específica, por evidenciar um campo de atuação que às vezes não transcende as fronteiras do grupo. Desse modo, os grupos buscam aproximar suas noções locais de direito com as do Estado ao perceber a fragilidade de suas práticas jurídicas no enfrentamento com agentes sociais

---

<sup>90</sup> Hoje as comunidades quilombolas contam com parcerias importantes para conseguirem reaver seus territórios; por exemplo, Ministério Público Federal, Fundação Palmares, ONG's, intelectuais engajados, Movimento Negro e a CONAQ.

mais poderosos. É somente nessa situação que procuram o poder instituído do Estado, percebido como última alternativa aos problemas que a ordem jurídica local não consegue responder.

Assim a ordem jurídica estatal mostra-se como englobante e decisiva na resolução de conflitos. Mas a sua suposta eficiência tem como contraponto a invalidação de quaisquer outras práticas jurídicas. Tanto que todas as outras são designadas pelo poder estatal como “costumeiras” ou “primitivas”. Portanto, lógicas jurídicas estranhas ao centralismo legal do estado são negadas como se não tivessem a possibilidade de definir relações sociais. Tal negação parte do pressuposto de que o campo jurídico estatal é dotado de uma racionalidade pura e suas leis não estão construídas sob o signo da arbitrariedade. Bourdieu (2007, 114) salienta que “no princípio da lei, não existe outra coisa se não o arbitrário, a ‘verdade da usurpação’, a violência em si justificada”.

Koubi (2004, 321), numa análise que liga cultura e direito de minorias, ressalta a vinculação inegável entre direito e cultura. Ele mostra, deste modo, que:

(...) cultura e o direito inscrevem-se em um mesmo *continuum*; a partir desta correlação, a construção do direito das minorias pode ser apreendida – a cultura como nunca sendo homogênea, o direito nunca sendo unívoco, as sociedades democráticas conhecendo o pluralismo: as minorias, sempre culturais, estão, desse modo, sempre em movimento, jamais fixas ou imóveis. Levantar a questão minoritária é assinalar a dificuldade para um dado grupo populacional pensar sua ligação com o sistema de valores dominante no Estado de implementação ou, mais ainda, a dificuldade de conceber ao mesmo tempo sua incorporação a modelos exteriores ao Estado sob influência do qual ele evolui e se desenvolve nesse Estado.

Santos (1988), Shiraishi Neto (2004), Rios (2005), Vitenti (2005) e outros autores mostram a relação existente entre a ordem jurídica estatal e os grupos sociais formados por quilombolas, quebradeiras de cocos, indígenas e favelados, e as incongruências que envolvem ordens distintas de direito. No encontro entre essas ordens sempre há possibilidade daquela que possui mais poder anular outra, sobretudo quando uma delas possui o privilégio do uso da violência, reconhecida como válida no mundo social, não havendo

possibilidade para contestações, como salienta Bourdieu (2007), na esteira da análise weberiana.

Shiraishi Neto (2004) e Anjos (2004) demonstram que o campo jurídico quilombola não é dotado da mesma rigidez que o estatal, já que sua característica é a plasticidade, a negociação e a flexibilidade, características que lhe fornecem uma dinâmica própria. Segundo Shiraishi Neto (2004, 11):

O entendimento de matiz nitidamente positivista do que seria ordenamento jurídico tende a levar ao processo de “absorção”, da “recusa” ou “indiferença” do ordenamento jurídico estatal em relação ao não-estatal, sobretudo por não se encontrarem providos desses elementos caracterizadores, o que lhes retira a condição de ordenamento jurídico. Além disso, as situações jurídicas identificadas nos grupos sociais *quilombolas* e *quebradeiras de coco babaçu* revelam a impossibilidade de se formalizar ou atribuir rigidez às “práticas jurídicas” que se estabelecem em consonância com as relações sociais de força que são tecidas nos grupos.

O que se tem é um conjunto de “práticas jurídicas” que determinam formas de acesso e uso dos recursos naturais e principalmente da terra, acatadas por todos os membros que compõem a unidade do grupo social. Para algumas situações, são aceitas por pessoas que não fazem parte do grupo, embora mantenham relações sociais com ele. A despeito de se encontrarem numa posição social distinta e não se enquadrarem na hierarquia própria ao grupo, determinadas pessoas podem acatar aquelas “práticas jurídicas” e seus preceitos, respeitando os direitos instituídos. O Direito vem denominando “costume” a essas referidas práticas.

Esses elementos levam a perceber um dos primeiros encontros da Comunidade de Bairro Alto, na segunda metade do século XIX, com a ordem jurídica estatal, na pessoa do senhor Joaquim Marinho dos Santos, quando acreditou possuir direitos sobre o território que ocupava com sua família há longo tempo e então seguiu até a Prefeitura de Soure, para tornar legal sua ocupação. Tal atitude foi guiada pela percepção de que o proprietário de uma área é aquele que a ocupa e trabalha a terra.

Assim, o senhor Joaquim, ao registrar as terras em seu nome, foi o primeiro a mostrar que podiam tornar válida, junto ao Estado, a regra local de definição de propriedade de terra, ou seja, o primeiro a se apossar de uma área, torna-se seu dono, porque a marcou com seu trabalho. Mas isso não indica que seja essa a regra jurídica do Estado<sup>91</sup>: ela é local, mas tem a capacidade de impulsionar atitudes dos sujeitos a fim de validarem suas práticas.

---

<sup>91</sup> Segundo a Lei de Terras de 1850, a aquisição de terras no Brasil se daria pela compra.

Tal compreensão sobre o direito ao território se estende a outro momento na formação da Comunidade de Bairro Alto, desta vez marcado por um conflito interno ocorrido há mais de meio século, mas que não deixa de exemplificar a relação entre suas várias unidades sociais e a ordem jurídica do Estado, fornecendo-lhe uma margem de experiência que cobre diferentes possibilidades em que avaliam constantemente suas relações com as instituições estatais. Há mais de 50 anos, o senhor Marcos Seabra da Silva, da unidade social Passagem, foi à prefeitura de Soure e requereu para si o território da unidade social Marinquara.

A Prefeitura de Soure deveria enviar alguém para vistoriar a área e verificar se existiam moradores, para somente depois conceder a terra ao senhor Marcos, como prevê a lei de terra de 1850, a qual normatizava a concessão de terra no município. Por conseguinte, determina o Artigo 7º:

O Governo marcará os prazos dentro dos quaes deverão ser medidas as terras adquiridas por posses ou por sesmarias, ou outras concessões, que estejam por medir, assim como designará e instruirá as pessoas que devam fazer a medição, attendendo ás circumstancias de cada Provincia, comarca e municipio, o podendo prorogar os prazos marcados, quando o julgar conveniente, por medida geral que comprehenda todos os possuidores da mesma Provincia, comarca e municipio, onde a prorrogação convier.

Este cuidado burocrático, porém, não foi tomado. Colocaram somente um documento na porta da prefeitura, fixando prazo para contestações, mas diante da condição infame que envolvia o fato, a indignação dos moradores de Marinquara os imobilizou. Sabiam que, se não contestassem, poderiam perder suas terras, mas não acreditaram verdadeiramente que isso ocorreria.

Isso se deu porque todos do Marinquara pensavam aquela situação da perspectiva da ordem jurídica interna, onde o princípio é que o primeiro ocupante de uma área de terra é seu verdadeiro dono, sem necessidade de documento, o qual define a propriedade da terra na relação com o Estado. Eles acreditaram então que sua lógica jurídica poderia ter validade para além das fronteiras locais, sobretudo vendo que quem movia a ação tinha conhecimento dos ordenamentos jurídicos locais, e os moradores de Marinquara supuseram que ele os respeitaria. Quando perceberam que não havia mais como contestar a posse concedida ao novo proprietário, compreenderam que tudo foi possível

pela validação que o poder instituído deu a todo o processo de expropriação de suas terras.

O senhor Marcos assim, então, recebeu o documento da terra, sua posse, com selo do poder instituído municipal dando-lhe plenos direitos, como se ninguém lá estivesse. Restava, como única possibilidade dos moradores locais permanecerem no território que foi de seus antepassados, comprar suas próprias terras. Ele as vendeu aos seus próprios donos, dando início a um conflito que se estende até o presente. Na opinião das pessoas de Marinquara, o senhor Marcos foi vil pelo que fez; já para seus parentes, ele foi perspicaz, por se beneficiar das artimanhas que a lei possibilitou.

Hoje no Marinquara, ninguém faz referência ao caso, evocando somente o nome do senhor Marcos. Ele é associado aos parentes vivos que estão na unidade social à qual pertencia, como se atualizassem, em cada encontro, a imagem do usurpador, a partir de cada parente, e estes ainda tivessem a possibilidade de reeditar toda a situação a qualquer momento.

Estes aspectos levam as pessoas do Marinquara a pensar na posição abjeta de alguém de uma das unidades sociais e também que tudo foi possível pela armadura legal com que estava revestida a situação. A possibilidade de requerer terra na Amazônia, sem considerar seus ocupantes, foi praticada não só nessa situação, não foi um caso isolado. Tantos outros eventos semelhantes passados foram envolvidos pela mesma gravidade, abrangendo muitas famílias que foram expulsas de suas terras, tendo como consequência conflitos sérios que levaram muitos à morte. Famílias, que estavam numa terra há mais de duas gerações, foram consideradas como inexistentes em transações, sem o menor cuidado em ressaltar sua presença, enquanto grupos sociais que construíam ali suas vidas, explorando os meio-ambientes florestais e aquáticos, garantindo com isso sua reprodução sociocultural como extrativistas, coletores e agricultores.

Outra situação que marca o encontro da Comunidade de Bairro Alto, em sua unidade social Valentim, com a ordem estatal, é a perda das terras para o governo com a criação de unidade técnica para o desenvolvimento do processo de criação bovina na Ilha do Marajó. Os fazendeiros sempre tiveram

grande força política local e estadual, tal como mostram os estudos de Almeida (1998) e Marin (2005) na Ilha.

Os fazendeiros, com a finalidade de melhorar a qualidade da criação bovina, almejavam um posto zootécnico para a Ilha. Para isso investiram sua força e prestígio político, objetivando implementar novas técnicas de criação de gado e também melhorar o rebanho local, com a importação de novas espécies, como o Zebu, oriundo da Índia.

Em 1917, portanto, foi criada uma fazenda modelo, com a doação de uma área ao governo estadual pelo fazendeiro Alberto Engelhard. Mais tarde, em 1952, essa fazenda passou ao Ministério da Agricultura; em seguida, na década de 1980, à EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, na comarca de Soure). Marin (2005) relata que a área passada ao Ministério foi de 2.128 hectares. Neste local foi criada uma estrutura institucional com áreas de pesquisa em zootecnia e agricultura, como forma de atender aos anseios dos fazendeiros.

A transação entre o Ministério da Agricultura e a EMBRAPA, segundo Marin (2005), apenas cita o nome de Marcolino Antônio do Santos, ao norte da área da fazenda, como se ninguém mais antes estivesse lá, ou como se apenas um morador isolado se achasse ao lado da cerca da propriedade. Para Marin, ao elaborarem os documentos das terras que passaram à EMBRAPA, ignoraram totalmente a presença de famílias na área, pessoas que descendiam de escravos, segundo mostra seu laudo pericial de identificação de território de comunidades remanescentes de quilombos. Os relatos dos moradores locais apontam que famílias residiam nas terras desde antes da implementação da fazenda do senhor Alberto Engelhard, suposto primeiro proprietário, que na época se chamava Paraíso, e depois das instituições do governo, foram invisibilizadas.

Nessas transações entre as forças políticas locais com forte influência no poder estadual e federal, não se considerou em nenhum momento a população que estava nos limites das terras da fazenda por duas vezes negociadas. A análise de Marin evidencia, assim, que se negou a presença de pessoas em todo o processo de compra e venda das terras e ainda se apaga

qualquer vestígio da presença dos moradores. Os indícios, que comprovariam tal presença antes desse conjunto de transação, estão apenas na mente dos atingidos, os quais guardam, com clareza, os aspectos marcantes da situação. Os que resistiram, como últimos pontos de força na manutenção da área, tiveram grande parte de suas terras adquiridas pelo administrador do órgão do Ministério da Agricultura na Ilha do Marajó, o qual não agiu com honestidade, tal como um dos membros da família.

O administrador da Fazenda Modelo do Ministério da Agricultura propôs comprar uma área de terra que estava sob os cuidados de um membro da família Leal, uma das famílias instaladas na área da fazenda. O cabeça de tal da família, responsável pelo território, sem o consentimento dos outros herdeiros, vendeu a terra.

O gerente do Ministério sabia que a área não pertencia a apenas um proprietário, mas que era de um conjunto familiar que a usava coletivamente. Ele reconhecia o direito de várias pessoas à terra e sabia que elas trabalhavam na produção de roças, caçando, pescando, extraindo produtos da floresta local. Não havia como ignorá-las. Mas, nem por isso, deixou de propor a compra e de efetivá-la. Quando os demais herdeiros reclamaram ao gerente a irregularidade da transação, ele lhes disse que o máximo que poderia fazer era revender a área a eles. Alguns compraram para não serem expulsos. Hoje efetivamente Valentim não possui, segundo os moradores, mais área de 100 por 1000, dentro da fazenda da EMBRAPA.

A persistência para manter sua área é marcante, tanto que esta unidade social se localiza dentro das cercas da EMBRAPA, a ponto de ser contornada por cercas de arame e ter que conviver com os bois usados para pesquisa científica. Os animais invadem com freqüência os quintais e as roças, devastando as plantações e colocando abaixo vários dias de intenso trabalho. O senhor Carlos Alberto Leal, 55 anos, atual cabeça da família Leal, narra as suas poucas lembranças do processo:

Nessa época era o Ministério. Então, minha avó tinha um irmão e ele é que tomava conta dos documentos, do papel do terreno. Não lembro direito, foi há muito tempo. Eu era ainda molecote, e aí começou. Daí o gerente do Ministério comprou essas terras sem os outros irmãos saberem. Quando os outros souberam, ele já tinha vendido. Correram em cima dele, mas não poderiam fazer nada, o Dr. Raimundo (o gerente do Ministério) disse que vendia, se quisessem, a terra de volta. Daí foram comprando, quem podia comprava. Ficou dois lotes na beira do mato. Eles foram embora e o ministério tomou conta. Esta terra aqui agora é documentada. As pessoas da EMBRAPA já vieram umas quantas vezes aqui, mas eles não puderam nada fazer, não podem nos tirar daqui.

As pessoas, quando moravam na área próxima à fazenda Paraíso, tinham a possibilidade de explorar os recursos naturais. Essa possibilidade foi interdita desde a implantação dos órgãos de pesquisa, segundo relatos, a fim de preservar as áreas naturais da devastação causada pelos moradores.

Os moradores do Valentim no passado tinham a possibilidade de explorar o meio ambiente local, possuindo facilidade para extração do açaí, captura de peixes e caça. Juntamente com isso, retiravam madeira e outros produtos da floresta para comercialização. Hoje, tornou-se mais difícil o acesso aos recursos naturais locais, tornando as suas vidas mais difíceis: “A gente aqui trabalha com dois objetivos: de vender e de comer. Quando dá para vender, a gente vende; se não, só come” (Carlos, 55 anos).

## **4.2 – Parceiro ruim: os fazendeiros e a Comunidade**

Os atuais fazendeiros<sup>92</sup> de Marajó são descendentes dos primeiros latifundiários da ilha. Eles, atualmente, como no passado, mantêm poder significativo nas relações com os grupos locais. Sua força política se estende por vários espaços dos 16 municípios que constituem a ilha, construindo assim uma rede de relações sólidas nas quais as ajudas mútuas, as amizades e as alianças políticas constituem escudos poderosos no enfrentamento com as comunidades reclamantes de seus direitos territoriais.

Almeida (1988, p. 10), num trabalho sobre a Ilha de Marajó, analisa a formação do poder político dos fazendeiros do Estado do Pará. O autor salienta que, em certo momento, os fazendeiros locais deixaram de se pronunciar individualmente junto ao governo estadual e federal, a fim de conseguirem vantagens econômicas e políticas, e “passam a constituir formalmente um grupo como representantes orgânicos que manifestam de modo articulado seus pontos de vista e objetivos”. Ele ainda ressalta que tais “fazendeiros, enquanto constituindo um grupo de interesse em torno da atividade pecuária, estruturam seus elementos de existência coletiva por intermédio da representação organizada. O controle do poder local, por si só, seria relativamente insatisfatório sob este prisma”.

A pesquisa de Almeida (1998) permite compreender que a formação de um poder somente em bases locais não é suficiente para as pretensões políticas e econômicas dos fazendeiros, pois eles necessitam expandir seus

---

<sup>92</sup> A área total do Marajó é de 49.606 Km<sup>2</sup>, o que a torna a maior ilha fluvial do mundo. Grande parte dessa área é formada por latifúndio, onde nominalmente os fazendeiros se dizem proprietários e assim impelem as pequenas comunidades a ficarem reféns de seus mandonismos. No entanto, segundo o Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó, formado pelo Grupo Executivo Interministerial (GEI), por meio do Decreto de 26 de julho de 2006, onde agirá numa área total de 10,41 milhões de hectares, 2,69 milhões (25,8%) constituem área dos estabelecimentos agropecuários, sendo 7,72 milhões de hectares (74,2%) constituídos de terras devolutas, arrecadadas (INCRA e ITERPA), ou Unidades de Conservação. Desse modo, percebemos que, na realidade, grande parte das terras com os quais os fazendeiros exercem o controle e mantêm, a partir disso, o poder local sobre as comunidades quilombolas, é terra da União, do Estado, por serem terras de marinha, regulamentadas pelo Artigo 20 da Constituição Federal de 1988, com base no Decreto 4.105, de fevereiro de 1868. Assim são “terrenos de marinha, em uma profundidade de 33 (trinta e três) metros, horizontalmente para a parte da terra, da posição da linha do preamar-médio de 1831” (Valle, 2007). Nessa perspectiva, os ecossistemas dos lagos, os açazais e os rios, nos quais os pescadores atuam, deveriam ser apropriados de forma comum e não tornar-se forma do exercício de poder dos fazendeiros.

raios de ação. Torna-se evidente, ainda, que a busca de domínio de poderes para além das fronteiras locais somente se faz possível quando o poder local de um grupo está suficientemente consolidado.

Esse conjunto de forças políticas e econômicas, que os fazendeiros possuem para interferir nas ações políticas<sup>93</sup> do Estado, se reflete de forma mais direta nas pequenas localidades próximas às fazendas, brechas camponesas no passado (MULLER, 2005)<sup>94</sup>. Dessa rede participam representantes do poder instituído, que são geralmente também fazendeiros e possuem laços de amizade ou compromisso político com eles, fazendo com que englobem áreas de terra das comunidades sem que isso gere consequência. João Vianna, escritor marajoara, lança mão de uma situação “fictícia” para relatar o processo de tomada de terra das comunidades ou dos fazendeiros menores, pelos grandes e poderosos fazendeiros. Sua explicação se dá no contexto de um romance, mas não deixa de representar a realidade local. Ele diz que “a cerca de arame que se constrói nos limites divisórios das grandes propriedades, quase sempre líquida com as menores que ficam na vizinhança. Depois de dominada a nova área, levanta-se a cerca e se enterra mais adiante nos novos limites, alargando sempre as fronteiras da grande propriedade no seu trabalho incessante para crescer mais e mais, como a cobra grande que se alimenta das menores” (VIANNA, 1998, p. 56).

Observações semelhantes às relatadas pelo romancista são também descritas por Marin (2005) em seus relatórios de identificação de território de

---

<sup>93</sup> O poder dos fazendeiros locais sobre o poder político estadual se evidencia no momento presente. Eles conseguiram, de certa maneira, fazer com que o Governo Federal estudasse a possibilidade de implementação, através de um Grupo Executivo Interministerial, por Decreto de 26 de Julho de 2006, o Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó, para o desenvolvimento da ilha. A primeira versão desse plano não contemplava as comunidades quilombolas ou ribeiras, somente os fazendeiros e as cidades sede de municípios. A antropóloga do INCRA/PA, que faz parte da comissão interministerial, envolvida com as comunidades quilombolas, foi quem relatou-me este aspecto. Ela disse-me ter ressaltado a necessidade de se incluir nesse plano pontos que contemplem estas populações. No item do projeto “ordenamento territorial, regularização fundiária e gestão ambiental”, como última frase está: “promover o reconhecimento dos direitos à regularização da terra das comunidades quilombolas”. Isso parece evidenciar o significado que assumem essas comunidades no projeto de desenvolvimento do Marajó.

<sup>94</sup> Müller usa o conceito de brecha camponesa de Ciro Flamarion Cardoso para analisar a situação de Morro Alto – Rio Grande do Sul. Ela usa tal conceito como sendo a “atividades agrícolas realizadas por escravos nas parcelas, e no tempo para trabalhá-las, concedidas para esse fim no interior da fazenda”.

comunidades quilombolas na Ilha do Marajó. Junto à identificação, há uma descrição da situação dos grupos sociais locais e os enfrentamentos aos quais estão submetidos para a manutenção de suas áreas, para a conquista das terras expropriadas e, ainda, pelas lutas constantes para garantirem acesso a recursos naturais tomados pelas fazendas. Tais recursos negados são essenciais para a reprodução sociocultural dos grupos quilombolas na Ilha. A possibilidade de recursos naturais exploráveis próximos às localidades é a própria razão da existência desses grupos. Os locais de suas moradias estão sempre em pontos estratégicos, nos quais possuem um universo amplo de ecossistemas para uso, algo que facilita a reprodução sociocultural. Todas as comunidades quilombolas do Marajó estão próximas aos rios, lagos, várzea e matas.

Os fazendeiros<sup>95</sup> buscam manter privilégios no domínio dos recursos naturais, ligados à possibilidade de manutenção dos grupos quilombolas, como rios, lagos, várzeas, floresta, e sobre os domínios das terras para a criação bovina. Os outros recursos são formas de dar continuidade a um mandonismo local, no qual o domínio dos recursos se torna o principal capital. O poder do fazendeiro não se baseia, portanto, somente no uso da força, garantida por seguranças armados, que ficam à espreita para ninguém “invadir” as áreas das fazendas. Outros mecanismos operam nessa relação e assumem molduras,

---

<sup>95</sup>As fazendas limítrofes com a comunidade de Bairro Alto são: São Macário e Forquilha. As terras da comunidade foram usurpadas, sobretudo, por Severino Fonseca da Silva, antigo proprietário da fazenda. A Forquilha atualmente é de propriedade de Kathaleen Elizabeth Redmon, filha do americano John Redmon, que administra dos Estados Unidos. Com a mudança do proprietário da fazenda em 1984, pouco se transformou a relação do novo proprietário com as comunidades limítrofes: Vila Galvão, Passagem (Sítio São Luis) e Bairro Alto. O proprietário americano, como as pessoas da comunidade o chamam, permite a produção de roças em suas terras, em troca da limpeza dos campos para a colocação de gado, algo que perdeu sua efetividade com os anos, porque as pessoas não foram mais limpar o campo. Segundo informações do próprio senhor John Redmon, ele faz isso por questões humanitárias. “Os americanos são muito humanitários”, disse-me ele. Esse tipo de concessão é comum há várias décadas. Os habitantes mais idosos das comunidades, hoje próximos dos 80 anos, dizem lembrar de seus pais fazerem roças nas fazendas São Macário, Forquilha e Paraíso. Esta última área hoje pertence à Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária / PA. As comunidades do Bairro Alto estão cercadas por fazendas. A fazenda Forquilha cerca as comunidades pelo lado Oeste, a Estação Experimental da EMBRAPA pelo Sul, e a Fazenda Santo Macário pelo Norte. Essa situação limita significativamente a possibilidade de realizarem atividades como plantar, caçar, pescar e extrair produtos do meio ambiente local, de onde extraem o alimento e produtos para comercialização com a cidade de Salvaterra, com marreteiros (comerciantes) e com os próprios fazendeiros.

nas quais as relações de compadrio, amizade e respeito ao *status social* elevado que possuem exibem relevância na manutenção de um sistema de privilégios.

Não é, porém, somente a prerrogativa da força física e simbólica que provê o fazendeiro do controle do acesso aos recursos naturais incorporados ao seu patrimônio particular com o prejuízo dos outros. Estratégias também são usadas para conseguirem obter terra dos grupos quilombolas, como, por exemplo, a relatada por Luzia Bethânia Alcântara<sup>96</sup>:

O conflito de terra no Marajó é muito grande. Porque é assim: o fazendeiro antigamente empregava as pessoas na comunidade e dizia 'olha fulano, estou passando essa cerca aqui, perto da tua casa, para o gado não invadir, não entrar no teu quintal'. Então, quer dizer, ele ia enrolando as pessoas e ia colocando a cerca. As pessoas inocentemente deixavam, pensando que aquilo era para proteger o quintal deles, quando na verdade era para dominar a área, como de fato é hoje. Isso é em todas as comunidades. Por mais que a cerca não esteja passando nos fundos do quintal ou na frente da casa, tem cerca.

Mas, a visão sobre o fazendeiro não é unânime. Apesar de perderem o território, algumas pessoas acreditam que ele pode ser percebido como merecedor de respeito, por ajudar as pessoas ao permitir que elas usem terras da fazenda para a agricultura, para a retirada de madeira e a exploração de outros recursos naturais, essenciais para a sua manutenção.

Os diálogos com as pessoas da comunidade explicitam um universo de percepções a respeito do fazendeiro, indicando que nem sempre ele é visto como expropriador. As avaliações quanto a seu comportamento diversificam-se diante das narrativas que marcam as relações entre eles. Tal aspecto se constrói sobre o desejo da manutenção de um sistema de relações nas quais possam conservar o território que lhes resta. Assim, negam a existência de momentos de conflitos, como expressão do desejo de acesso aos recursos naturais existentes na fazenda.

De outro modo, a ajuda concedida pelo fazendeiro parece inscrever-se num conjunto de compromissos de troca entre os envolvidos na relação. Considerá-lo como imagem do mau e não estabelecer relação com ele encerraria as relações que garantem a própria reprodução social do grupo. As

---

<sup>96</sup> Entrevista publicada no site da comissão pró-índio e acessada em 30/10/2007: [http://www.cpis.org.br/comunidades/html/brasil/pa/pa\\_comunidades\\_marajo\\_festa.html](http://www.cpis.org.br/comunidades/html/brasil/pa/pa_comunidades_marajo_festa.html)

ponderações que mostram o desejo de continuidade da rede de compromissos estabelecido entre ambos, mesmo em níveis desigualmente construídos, parecem à comunidade alternativa viável para se manter enquanto grupo.

O fazendeiro poderia ser percebido a partir do ponto de vista exterior às relações nas quais está envolvida à Comunidade de Bairro Alto, como um expropriador que precisa ser eliminado. De certo modo, sim, mas pensando da perspectiva local, é a benevolência dele que torna possível a permanência naquele território, pois se ele tivesse postura contrária, impedindo o acesso das pessoas para a construção de roças na fazenda, a extração de açaí, madeira, palha e tantos itens de suas terras, a vida local ficaria insustentável.

Mesmo aqueles que mostram posições contrárias aos fazendeiros, pela história que os envolve, mantêm iguais relações de troca com eles. Os fazendeiros, por outro lado, também sabem quais são seus opositores locais, mas nem por isso os anulam, impedem-nos de acessar os recursos naturais em suas fazendas, o que poderia levar ao aumento de sua rede de opositores, considerando-se as relações de parentesco, a qual todos estão ligados. Como dizem, "aqui todos são parentes".

A comunidade se vê ligada ao fazendeiro no momento em que ele se disponibiliza a deixá-la usar suas terras; terras que no passado compunham o seu território e estavam fora do regime de propriedade privada. As contradições locais, portanto, ligam esses dois sujeitos num ciclo possível de mudança apenas com a alteração do regime de propriedade e redistribuição dos espaços locais, aspecto vislumbrado quando a comunidade diz: "vamos buscar nossos direitos". Mas hoje ainda reconhecem a necessária relação entre eles e os fazendeiros, por isso ainda são capazes de dizer:<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> O senhor Joaquim Nunes era proprietário da Fazenda São Macário, limítrofe com as comunidades de Bairro Alto e Bacabal. Com seu falecimento, a fazenda passou à sua sobrinha, com quem a comunidade mantém relações de distanciamento por ela não permitir que se faça roça e nem se extraia madeira. Mas, de todo modo, os espaços da fazenda ainda assim são apropriados de forma reduzida por pessoas dessas comunidades, com a convivência do administrador.

Era bom o seu Joaquim (fazendeiro que expropriou parte da terra), era uma excelente pessoa. Diziam que ele era ruim e tal, mas não era não. Agora, só que a pessoa tinha que fazer como ele queria. Porque eu queria um cipó e eu ia pedir de um homem que não era meu. Queria uma vara, eu ia pedir para ele. E ele nunca me negou. E me disse, “é assim que eu gosto Zampa. Venha, me peça, que eu dou. Eu não quero é que a pessoa invada sem o meu consentimento. Isso é meu”. Ele estava certo. E eu sempre agi dessa maneira. Não entro na propriedade de ninguém sem consentimento para tirar alguma coisa. Uma vara que seja, não gosto. De repente o dono me pega lá (senhor Zampa, 72 anos).

Há posições contrárias quanto à percepção do fazendeiro ser ou não uma pessoa merecedora de respeito. Geralmente os fazendeiros próximos às comunidades, mesmo diante da situação de enfrentamento em que se colocam, são vistos como benevolentes. Já os que estão distantes, com os quais não se têm contato mais direto, são vistos como assumindo posições questionáveis diante do mundo em que o grupo se encontra, sobretudo aqueles que impedem o acesso aos recursos naturais necessários à reprodução sociocultural do modo de vida local.

A gente só tira madeira escondido. O fazendeiro não sabe, e se souber ele manda parar. Aqui, agora, só tem lugar para tirar escondido. Porque se eles souberem que está tirando madeira para fazer uma casa, barram. Cipó, palha, a gente não pode mais tirar. Está proibido tirar tudo. Antigamente não precisava pagar nada para fazer roça. Chegava o tempo de roçar, a gente roçava, plantava, colhia, não carecia nada. Agora tem que pagar para roçar.

Livre mesmo só o rio. Agora está ficando difícil. Cada ano que passa é uma dificuldade que aparece. Cada ano o fazendeiro inventa uma nova norma. Isso vai deixando a vida mais difícil. Porque agora nem material para construir casa se pode tirar.

Madeira só se for escondido, palha só se for escondido. Se avisar que vai tirar, os fazendeiros querem que pague alguma coisa. Açaí, tanto para família quanto para vender algumas latas, a gente não está podendo também. Peixe está tudo no lago dentro da fazenda. O fazendeiro está vendendo peixe. E ele tem quase todas as terras. Tudo fica nas fazendas deles. Os fazendeiros estão controlando tudo. A maioria das terras, o fazendeiro está tomando conta de tudo. Não está ficando quase nada para gente mais.

As pessoas compreendem o poder que os fazendeiros possuem na relação com elas, a ponto de definirem aspectos de suas vidas. Os moradores registram essa situação quando dizem: “Os fazendeiros não querem que nós pesquemos mais no rio. A vontade deles é acabar com essa pescaria. Eles não têm necessidade disso” (Mário, 49 anos). Sabem assim que sua força frente aos fazendeiros é muitas vezes reduzida. Reconhecem que não conseguem grandes vitórias frente a estes agentes que possuem um universo de relações

sociais complexas e fortes no Município. Como diz um informante, “O fazendeiro é o seguinte, ele quer mandar em tudo” (Mário Bolonha, 49).

A força que era vista como irremediável, que assumia um aspecto quase supremo, tende a se alterar nos últimos anos. As comunidades têm acumulado um conjunto de experiências que as fazem compreender que sua força política pode ser arma contra as posições políticas e econômicas dos fazendeiros. Elas passam, então, a contestar a legalidade de situações que no passado eram facilmente aceitas, ou se sentiam impotentes para reivindicar outras possibilidades de relações. As comunidades quilombolas hoje se afirmam diante da estrutura social local de maneira diferente e são capazes, por exemplo, de ressaltar: “O fazendeiro, porque tem dinheiro, pensa que ele é o maior de tudo, mas não, cada caso tem sua lei. Hoje em dia não tem as leis? Então! Aí a vontade deles é essa. Quer dizer, o que é que ele faz? Chega uma época dessas, tem muito peixe aí, daí vai vender pro pescador que é uma coisa que não pode” (Pina, 40 anos). Percebe-se, portanto, que as comunidades remanescentes de quilombos passam a evidenciar os conflitos produzidos historicamente e a contestar a ordem social vigente, definida na relação com aqueles que detêm o poder.

#### **4.3 – A *aura*<sup>98</sup> documental.**

De forma geral, nenhuma pessoa da Comunidade de Bairro Alto desconhece as normas jurídicas do Estado. Sabem minimamente como elas funcionam, quais as implicações do descumprimento de regras legais ligadas às questões de divisão de herança e propriedade da terra; de tal modo que cada grupo familiar possui os documentos<sup>99</sup> de suas propriedades e reivindica,

---

<sup>98</sup> Benjamim (1994, 165-196), quando analisa a obra de arte na era da reprodutividade técnica, elabora o conceito de *aura*. Para o autor “*aura* é uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a apreciação única de uma coisa distante, por mais perto que esteja”. Este conceito está ligado ao de autenticidade, o qual é definido como a quintessência de tudo o que foi transmitido pela tradição, a partir de sua origem, desde sua duração material até o seu testemunho histórico. Este conceito assume importância porque fala da forma como as pessoas percebem os documentos antigos. Para eles, estes documentos possuem uma *aura* que lhes atribui uma validade jurídica e simbólica importante no conjunto de enfrentamentos com os fazendeiros locais ao reivindicarem seus direitos ao território.

<sup>99</sup> A escritura de ato jurídico de propriedade de terra na comunidade é chamada simplesmente de “documentos da terra”.

a partir deles, direitos legítimos sobre a área ocupada, mesmo que estas não sejam respeitadas pelos expropriadores. Em muitos casos, tais papéis descrevem a terra que possuem, garantindo-lhes possíveis direitos sobre ela.

Aos documentos das terras da comunidade estão ligados aspectos jurídicos que lhes concede validade legal, mas também se revestem de significados simbólicos importantes para cada grupo familiar, já que as escrituras são preservadas e cercadas de aura, que impede que até os membros da família tenham acesso a elas, não somente pela preocupação em perder ou danificar os documentos, mas por considerarem as escrituras como única forma de comprovar, irrefutavelmente, que sempre ocuparam a área. Os documentos tornam-se, desta maneira, definidores do direito ao território, tanto nas relações internas à comunidade, garantindo o respeito aos limites territoriais ligados a cada unidade social, como externas, na relação com fazendeiros, mesmo que estes não atribuam validade a tais papéis.

As pessoas utilizam os documentos das terras como comprovação de sua história, como forma de provar o período de tempo que ali estão, para quando, num confronto com sujeitos expropriadores, possam usá-los e manter o território. Já no ordenamento jurídico interno ao grupo, nas relações entre as várias unidades sociais, eles são dispensáveis. Eles são possibilidades concretas de dialogar com a sociedade abrangente, caso venham a ser inqueridos sobre a validade de sua permanência naquele território.

A sociedade brasileira de forma ampla valoriza excessivamente os documentos impressos, como forma testemunhal fiel da História de seu povo, de qualquer grupo social, negando outras configurações de registro, como, por exemplo, a história social que é transmitida oralmente, mitos, histórias locais. Ao serem colocados na relação com quem tem o poder de definir o que realmente é a História, estabelecem que as não escritas são frutos da imaginação criativa, são crendices, folclores sem valor de realidade.

A necessidade de possuir o documento de terra, compreendido como definidor de direito ao território, é, de certa forma, uma resposta à exigência cultural da sociedade brasileira, de maneira geral do ocidental, ao atribuir aos papéis maior importância do que o empenho da palavra de um homem.

Fisionomia contrária à forma de perceber as relações sociais na comunidade, na qual os contratos sociais são estabelecidos por sujeitos morais (MAUSS, 2003), baseados na oralidade, na palavra empenhada, constituindo-se de forma tão segura quanto qualquer escritura contratual. Esse aspecto, Supriot (2007) argumenta ser prática comum nos povos africanos, onde a palavra assume força contratual, visto que o homem, ao empenhar sua palavra, coloca nesse ato toda sua honra, prestígio, não só a sua, mas daqueles com quem se liga por laços familiares.

O momento em que se efetiva o contrato cria, por outro lado, uma memória sobre o fato. Tal aspecto, de certa forma, impedirá que os contratantes locais, entre si e na relação com outros de comunidades próximas, (Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Mangueira etc.) não cumpram seus acordos, sem que tenham sua vida social afetada. O sistema jurídico local não possui forma de sanção institucionalizada, para garantir o cumprimento de contratos, tem-se a ridicularização e a quebra de laços de trocas.

De todo modo, os documentos ficam sob a responsabilidade de um guardião, do cabeça da família, designado para essa tarefa por possuir a característica de ser o mais velho na estrutura de organização familiar, ter respeitabilidade dos cabeças de família das outras unidades sociais, ser íntegro a tal ponto que sua palavra tenha efeito jurídico local, sendo semelhante a qualquer documento escrito. Os cabeças são pessoas morais, no amplo sentido assumido por Mauss. Eles têm, dentre outras coisas, a responsabilidade de guardar e reunir recursos para o pagamento dos impostos da terra junto ao governo, se ela é registrada legalmente.

A antigüidade das escrituras é marcante. Às vezes não se é capaz de decifrar os códigos lingüísticos nelas expressos, pelas péssimas condições nas quais muitos deles se encontram, ou por estarem em letras ilegíveis, que só podem ser decifradas por profissionais habituados à leitura de manuscritos antigos. Muitas páginas estão amareladas pelo tempo, com partes quebradas por conseqüência do envelhecimento do papel, e algumas vezes se desmancham ao serem manuseadas. A tinta que exprime a forma das letras geralmente está pálida, algumas nem existem mais, foram substituídas por

buracos causados por traças. O contato prolongado entre a tinta e o papel também fez com que ambos se esvaíssem, restando somente os indícios da sua presença passada. As escrituras são guardadas em sacos plásticos ou pastas de papelão em baús de madeira, fato que, devido à umidade amazônica, não contribui para que fiquem em bom estado.

As pessoas, ao mostrarem os documentos aos que conquistem sua confiança, dizem: “o documento é verdadeiro, veja o quanto é velho, está na família há muito tempo”, como se a aparência fosse prova irrefutável de sua validade e originalidade. Os grileiros<sup>100</sup> na Amazônia usaram dessa “aura”, com que grande parte das pessoas acredita estarem revestidas as escrituras antigas, para dar validade às suas práticas de expropriação de terras junto às comunidades quilombolas, camponesas e tantas outras. Isso porque exibem papéis com aspecto de antigo aos moradores, e pedem que se retirem da terra, porque eles possuem as escrituras e conseqüentemente são os donos da área.

Cercado por mistério, fui convidado por uma das pessoas da unidade social da Ilha Cocal a ir à sua casa. Ela chamou-me discretamente, quando estava numa das unidades sociais, e disse que desejava me mostrar algo, fazendo segredo<sup>101</sup> sobre o objeto da conversa até o momento do encontro, quando me apresentou uma pasta velha, dentro da qual estavam folhas de papel amareladas, soltas, sem nenhuma ordem. Aquilo, segundo ele, era a escritura das terras da família. Queria que eu a lesse, pois eram inábeis para fazê-lo. Mas pelas letras e pela forma como estava escrita, também fui incapaz<sup>102</sup>. Os documentos que possuíam, guardados com muito cuidado, eram a única maneira objetiva de provar que o fazendeiro lindeiro entrou na

---

<sup>100</sup> O termo grilagem remete à contrafação de escrituras de terras em várias partes do país. Para que as escrituras falsificadas tenham aparência de antigas, elas são trancadas pelos grileiros numa gaveta cheia de grilos. Depois de um mês, os papéis estão corroídos e amarelados por substâncias liberadas pelo inseto e que lhes dá uma aparência de antigas; por conseqüência, supostamente legítimas.

<sup>101</sup> As pesquisas desenvolvidas pelo NUER, voltadas para o processo de titulação das terras de Comunidades Remanescentes de Quilombos no Sul do Brasil, encontraram no início o mesmo tipo de cuidado na guarda e proteção dos papéis das terras. Quando o processo de reconhecimento oficial inicia, o poder público, constituído pelo Ministério Público Federal, pelo INCRA e outros, estabelece novas relações, nas quais a apresentação dos documentos é parte do próprio processo de titulação.

<sup>102</sup> A transcrição foi feita pela professora do NAEA/UFGA, Rosa Acevedo Marin, e consistia numa certidão de casamento, um inventário e uma escritura de compra e venda de terra na Ilha Cocal, de 1893.

propriedade e se apossou de grande parte das terras nas quais seus antepassados construíam roças, retiravam madeira para casa, onde o gado<sup>103</sup> pastava.

As escrituras das terras são tratadas pela comunidade quilombola como evidências concretas do direito ao território, são as formas de comprovar tal aspecto junto aos fazendeiros, a fim evitar conflitos sobre seus limites. Aos fazendeiros sempre se deve demonstrar a legitimidade jurídica da propriedade, porque, mesmo que eles saibam da existência do grupo por longo tempo, não hesitarão, se possível, em estender sua cerca para dentro das áreas que não lhes pertencem, englobando mais terra à sua fazenda. As relações dos quilombolas com os fazendeiros são, deste modo, cercadas de suspeitas. Os “brancos”, como são chamados todos os fazendeiros na ilha do Marajó pelos descendentes de negros e índios, são sempre perigosos, nem sempre merecem confiança.

As escrituras das terras não representam segurança quando as comunidades enfrentam o desejo dos fazendeiros lindeiros em invadir suas terras. Eles parecem imbuídos dessa atitude por crerem que seus atos não lhes trazem maiores conseqüências, pois anulam quaisquer contestações com base na força política, econômica e de relações sociais com os poderes instituídos. As demandas dos grupos quilombolas junto aos poderes municipais e estaduais são muitas vezes desconsideradas, não registradas e mesmo negadas nos confrontos.

Os fazendeiros são descendentes dos grandes latifundiários da Ilha, e esse é um componente importante no jogo de força entre os envolvidos. A rede de relações construída por eles é uma forma de preservação do poder local frente às lutas e reivindicações dos que desejam reaver suas áreas, e se constitui como barreira ao avanço na retomada dos territórios perdidos em muitos momentos dos enfrentamentos no passado.

Ao contrário do fazendeiro, para quem se tem que provar com documentos a posse da terra e se mantêm relações de troca restritas ou muitas

---

<sup>103</sup> Possuir algumas cabeças de gado evidencia o sucesso familiar na comunidade. O gado é usado geralmente como forma de poupança, porque pode ser facilmente transformado em dinheiro para ser usado em momentos ritualísticos ou de doença sérias.

vezes cercadas de cautela, no universo de relações internas aos grupos quilombolas, os documentos não são vistos como possuindo uma aura jurídica importante, a ponto de serem evocados numa contenda entre limites, o que se dá somente na relação com sujeitos externos. Para as pessoas da comunidade não se precisa provar nada, todos têm conhecimento dos limites de cada propriedade, mesmo que, algumas vezes, existam erros de interpretação quando aos marcos, devido a árvores que caíram e foram usadas para carvão, causando assim divergência quanto à demarcação.

Os marcos, de modo geral, de cada unidade, estão na memória social do grupo. As dúvidas surgidas são resolvidas recorrendo-se a um morador mais velho, um ancião. Ele dará os esclarecimentos necessários, mesmo que nem sempre seja capaz de encerrar as divergências. As palavras dos anciãos são tomadas como fontes seguras sobre a história local, compreendidas como documentos vivos da memória do grupo. Esse aspecto é interessante de ser explorado. São marcos simbólicos que se encontram nas memórias e não estão inscritos concretamente no espaço ou em documentos.

Para a resolução dos problemas internos à comunidade relacionados à terra, dificilmente se acionam as leis do Estado; na maioria das vezes, funcionam os ordenamentos jurídicos locais

#### ***4.4 – Direito à herança dentro e fora***

A maneira como pensam a divisão da herança na Comunidade de Bairro Alto não se construiu sem o conhecimento mínimo da forma como o direito estatal organiza essa questão. Igualmente como as famílias do meio urbano fazem seus inventários cartoriais para divisão de herança, às vezes, as pessoas o fazem nos cartórios dos Municípios de Soure ou Ponta de Pedra. Nunes Pereira (1952), estudando a escravidão negra na ilha do Marajó, consultou mais de 60 inventários nos cartórios do município de Ponta de Pedras. Estes inventários eram de senhores de escravos; no entanto, é possível também encontrar processos construídos por descendentes de

escravos, conforme constatei um caso na Comunidade de Bairro Alto, garantindo a justa parte de cada herdeiro.

Nos inventários feitos pelos herdeiros, nada fica fora do processo, até pequenos bancos de madeira entram na divisão; portanto, todos os bens passam por uma divisão. A cada herdeiro é dada a parte que lhe cabe. Árvores frutíferas são igualmente arroladas, mesmo que, às vezes, não façam parte do processo, porque, além de tudo, existem acertos entre os próprios interessados que extrapolam os limites contemplados pela lei do Estado, mas que pelas normas locais jamais podem deixar de ser vistos como um item da herança.

A herança não é constituída por simples objetos que cada herdeiro recebe com a morte de um ente querido, é uma forma de ligação com ele. Quando os habitantes locais falam de um objeto que foi herdado, é a ele acrescido o nome de seu primeiro proprietário, o que inclui animais, plantas e objetos pessoais, aparentemente dos mais simples, como se isso fosse expressão máxima da ligação que não se interrompeu com a morte. É como se algo do proprietário ainda permanecesse no objeto herdado, daí ele dever ser preservado não como simples objeto, mas como um objeto sobre o qual há toda uma história, uma relação para além do simples valor material.

Existem relatos que passam a ser emblemáticos para mostrar a situação da divisão de herança. Foi-me contado que um irmão passou muitos anos fora da comunidade sem receber nenhuma parte da herança que lhe cabia nas laranjeiras que seu pai tinha plantado. Todos os anos os irmãos que ficaram responsáveis pela plantação recolhiam centenas de laranjas e as vendiam. Em certo momento, o irmão que se encontrava fora retornou e exigiu toda a produção por três anos. Os irmãos não fizeram nenhuma objeção. Ele também tinha direito sobre as laranjas e sobre as laranjeiras.

Tudo é objeto de divisão de herança quando os pais morrem. Mas, como foi ressaltado em momento anterior, essa divisão incide somente nos filhos reconhecidos como legítimos. Assim, se um dos herdeiros não se encontra presente no ato da divisão, isso não faz a mínima diferença, sua parte será garantida mesmo que passe vários anos sem voltar para reclamar. O irmão de um morador da unidade social Ilha Cocal, há 30 anos fora do local, tem duas

vacas no pasto que recebeu como herança dos pais. O número dos animais permanece idêntico, as crias são vistas como parte convertida em alimento, remédios e cuidados com elas, já que seu dono não veio reclamá-las. Quando os responsáveis em cuidar da herança precisam vendê-las, abatê-las ou qualquer coisa semelhante, elas logo são substituídas por outras, como forma de garantir que sempre estejam à disposição dos herdeiros, caso apareçam para reivindicar sua parte, ou ainda, os herdeiros dos herdeiros, caso os filhos venham reclamar a herança de seus pais.

Percebe-se, desse modo, que existe no ordenamento jurídico local uma inter-relação com a estrutura jurídica do Estado. Essa ligação de forma alguma pode ser negada pelos sujeitos locais na definição dos herdeiros, mas isso não os impede de formar suas próprias percepções quanto à maneira de preservar a herança, de resguardá-la de forma irreduzível. A relação da ordem jurídica local com a estatal se evidencia quando são feitos inventários cartoriais para a divisão da herança. Mas os inventários feitos em cartórios marcam a impossibilidade de estabelecerem acordos quanto à precisão da divisão dos bens.

As regras do direito local possuem seu peso na vida social, organizando e ordenando o território e outros aspectos; todavia, todos possuem a nítida compreensão de suas limitações. Compreendem que suas práticas jurídicas não desfrutam de peso jurídico suficiente para ordenar relações conflituosas com sujeitos externos, e, mesmo nas relações envolvendo outras unidades sociais, elas não são totalmente confiáveis. Mas isso não significa que as regras não tenham seu valor, que possam invalidá-las ou que não existam. Essa consciência toma força, sobretudo, quando surgem problemas que extrapolam a jurisdição comunitária. Quando confrontam problemas que as suas regras não têm como resolver, necessitam da ordem jurídica estatal para intermediar as questões que urgem solução.

Ao recorrerem às instituições legais do Estado, as pessoas se confrontam com o limite de seu sistema jurídico para a solução dos conflitos; por outro lado, não negam que ele tenha efeito de força. É segundo seu sistema que ordenam juridicamente a vida social, aplicando um conjunto de

sanções aos infratores que, acima de tudo, são sujeitos responsáveis por criar, renovar e manter seu próprio mundo jurídico.

As leis como reguladores da vida (Agambem, 2003) são criadas, destruídas e recriadas com o objetivo de incluírem situações às quais a dinâmica dos tempos e dos fatos precisa responder. Os habitantes da comunidade consideram a ordem jurídica do Estado como capaz de lhes garantir direitos, mas não negam que seu sistema é dotado de igual capacidade. Eles podem tornar esse sistema menos tácito, quando exemplificam a quebra das normas locais e as sanções aplicadas. Isso também pode ser verificado quando uma regra deixa de ter efeito, sendo modificada ou substituída por outras.

Assim como o Estado tem a prerrogativa da força física e simbólica para manter suas estruturais sociais, a ordem jurídica da Comunidade de Bairro Alto também possui seus métodos para isso, sendo o principal a quebra das relações de troca entre sujeitos morais (Mauss, 2003).

#### **4.5 – O direito dos quilombolas em Marajó**

Os grupos quilombolas de Marajó reivindicam seus direitos territoriais baseados no Artigo 68 da Constituição Federal. São 15 comunidades no município de Salvaterra que estão envolvidas no processo de retomada de suas áreas perdidas em vários momentos da história de cada grupo. A Comunidade de Bairro Alto é uma das que busca reaver seus territórios. Como em outras partes do Brasil, essa luta se reveste de situações nas quais as circunstâncias conflitantes internas e externas parecem conspirar contra o êxito em suas lutas diante dos poderes políticos e econômicos dos fazendeiros.

Os fazendeiros, na Ilha, mostram evidente descontentamento com o processo de reivindicação de território. Certa vez eles agendaram uma reunião com o prefeito do município de Salvaterra para dizer que ali não existiam quilombolas. Essa reunião não foi a primeira manifestação contrária às reivindicações das comunidades, pois implicam na redução de suas terras com

a retomada dos territórios de grupos sociais, que muitas vezes eles próprios expropriaram, e que hoje querem reaver<sup>104</sup> o que definem como seus direitos.

A situação dos grupos quilombolas no município de Salvaterra parece não ser diferente das demais situações que outros pesquisadores apontam em várias partes do país. As pesquisas antropológicas referentes ao tema têm mostrado os inúmeros enfrentamentos aos quais eles estão submetidos. De Norte a Sul do país, as lutas se revestem de dificuldades na relação com os poderes instituídos - Governo Federal, Estadual e Municipal - por eles não atribuírem a devida importância e celeridade às reivindicações de retomada dos territórios ancestrais, expropriados pelos mais diversos sujeitos.

As lutas dos grupos quilombolas mostram-se árduas, trazendo, em certos casos, a desesperança quanto à efetivação de seus pleitos. Parece que o encontro entre o direito elaborado localmente e o garantido pela Constituição Federal de 1988 ainda não tomou força, o encontro ainda não se concretizou plenamente, pois, diante de um universo de mais de duas mil reivindicações por território, apenas 81 comunidades foram tituladas de acordo com dados da Comissão Pró-Índio. Tais aspectos têm como consequência interpretações variadas nos grupos sociais envolvidos no processo. Isso leva à tomada de posições diversas quanto a qual caminho se deve assumir na luta.

As expectativas das comunidades são assim criadas dentro de um campo de possibilidades no qual vislumbram o processo de reconquista de seus territórios. Pensa-se, em certos momentos, que a retomada do território parece difícil de ser alcançada como projeto político; então, outras possibilidades são logo estudadas, a fim de que seu desejo de melhoria das condições de vida seja minimamente conseguido.

---

<sup>104</sup> As comunidades sempre enfrentaram forças poderosas. Territórios onde construíam suas roças, pescavam, caçavam e veneravam seus antepassados, passaram a ser englobados por fazendas. Visitei um cemitério no qual um homem com melancolia apontava o local no qual deveria estar a sepultura de seu bisavô. Com bastante mágoa, disse-me, "Aqui está meu bisavô. Mas, agora não aparece nada, o trator raspou tudo para colocar capim. Os bois da fazenda ficam defecando em cima do túmulo dele" (senhor Zampa, 72 anos). Logo no dia seguinte recebemos um comunicado da fazendeira, informando que estava permanentemente proibida a entrada de qualquer pessoa em suas terras, sem sua expressa autorização. O gerente da fazenda, amigo do senhor da comunidade, trouxe a notícia com pesar e pediu desculpas pela situação, mas nada podia fazer.

Na Comunidade Bairro Alto, por exemplo, a luta se converte em duas vertentes importantes, de acordo com a avaliação que os sujeitos locais fazem do processo no qual estão inseridos. Uma delas considera a retomada de terras expropriadas como urgente; a outra, busca melhores condições de vida da população local, e tem, como bandeira de luta, o desejo de investimento por parte do governo em políticas públicas de melhorias das condições de renda, educação e saúde.

Criou-se, na Associação de Remanescentes de Quilombos de Bairro Alto, duas vertentes discordantes entre si quanto ao caminho que devem seguir as reivindicações. Um grupo pensa que o urgente é a retomada do território expropriado pelos fazendeiros. Outro busca melhoria nas condições da comunidade com investimento do governo na produção local. Para eles, não há a convergência dessas duas possibilidades, como prevê a Constituição de 1988. Isso porque estão avaliando suas forças diante dos poderes locais, chegando à conclusão de que possuem chances reduzidas de retomar o território, e o que se apresenta como mais concreto são políticas públicas para eles.

As duas posições diante do processo parecem incompatíveis para as pessoas. Não existe possibilidade única quanto ao que se deve priorizar na luta de forma plena. A definição dos caminhos para os quais devem direcionar as reivindicações está relacionada com o grupo que está na direção da associação. Os conflitos internos, que marcam a associação, também espelham, de certa maneira, as tensões entre várias unidades sociais locais.

A divisão interna do grupo causa enfraquecimento aparente do processo de luta. Tal aspecto é uma forma das forças políticas locais se sentirem seguras quanto ao próprio desfecho das demandas das comunidades quilombolas na ilha. Os poderes locais, representados pelos fazendeiros, crêem, na sua maioria, que o levante não conduzirá à retomada do território. Essa idéia é reforçada pelas poucas significativas vitórias de outras tantas comunidades em âmbito nacional, divulgadas pelos meios de comunicação de massa.

O direito ao território está garantido diante das instituições do Estado. As formulações locais que são usadas para reivindicar os direitos estão absolutamente ligadas a isso. As pessoas da Comunidade de Bairro Alto pensam o direito do Estado em diálogo com aquele construído internamente. Dessa forma, definem aqueles que devem permanecer no território de acordo com sua percepção de herança, da genealogia familiar de cada unidade social e de critérios internos, por meio dos quais orientam suas vidas. As normas jurídicas advindas do Estado são importantes, mas elas não possuem efeitos internos absolutos; por mais que exista uma relação entre ambas, as normas internas imperam com maior força e eficácia no conjunto da ordem social local.

As comunidades quilombolas ordenam suas práticas jurídicas e dialogam com a ordem estatal a fim de terem suas reivindicações contempladas. Reivindicar seus territórios é uma forma efetiva de serem reconhecidos como cidadãos brasileiros, aspecto sempre cercado de dificuldades para os que já foram definidos, dentre outras formas, como “homens de cor” pós-emancipação (GOMES, 2007 p. 7-19). Em pesquisa de campo, acompanhei as reuniões da Associação de Remanescentes de Quilombos de Bairro Alto. Nelas se discutiam os problemas, buscavam-se soluções e definiam-se as estratégias para alcançarem seus objetivos. Todavia, questionavam-se sobre as limitações em suas lutas, sobretudo por faltar-lhes aspectos básicos para darem continuidade à sua organização político-social, como, por exemplo, estruturas logísticas e financeiras para chegar à cidade, a um órgão do governo.

A impossibilidade de locomoção até as instituições com as quais poderiam manter diálogo é marcante. A impossibilidade de prover a família pelo período enquanto se afasta das atividades da pesca, caça e agricultura, enquanto procura resolver problemas que podem contribuir para o andamento do processo de reivindicação de seus pleitos, é problema irremediável no momento. Numa situação na qual a pesca diária nos rios e a caça nas florestas são as formas de manter a família com uma quantidade de proteína para sua reprodução física e cultural, sair sem deixar garantido esse aspecto é impossível. Mas mesmo diante de tudo isso, ainda assim, a organização para recuperar os territórios é travada.

As dificuldades são revertidas em motivadores para recuperação do território ou políticas públicas para melhoria local. Acreditam eles que tudo que é alcançado com dificuldade, possui maior valor; as adversidades enfrentadas fazem parte do processo de conquista do que definem como: "nosso direito". Do mesmo modo que Heredia (1996, p. 57-71) assevera que nas comunidades camponesas as discussões sobre política não fazem parte do cotidiano, se construindo apenas em períodos de eleições, quando os camponeses passam a viver o *tempo da política* (em itálico no original), as discussões relacionadas com o direito ao território usurpado nos grupos quilombolas nem sempre fizeram parte das discussões cotidianas. Esse aspecto se torna presente quando eles se expressam, em momentos das reuniões e encontros, com a frase "nós temos que buscar nosso direito". Como se o direito estivesse num lugar inalcançável, imagem próxima à construída por Kafka<sup>105</sup> no conto "Diante da Lei", no qual mostra que um camponês, mesmo dotado de uma persistência sem igual, nunca alcança as leis.

Uma vertente deseja ter seu direito ao território reconhecido pelo Estado, porque somente assim terá a possibilidade de ordená-lo segundo as regras de seu direito local. O Estado é peça fundamental para estabelecer o equilíbrio das forças sociais que se encontram, atualmente, excessivamente desiguais. Ele é, no presente, pensado como devedor, por não alcançar o reconhecimento dos territórios quilombolas, já que ele próprio admite ser esta a forma de restringir as desigualdades sociais vividas historicamente pela população negra do país. Não reconhecer os territórios é contribuir para a manutenção de uma estrutura social que acompanha o Brasil desde o princípio.

A busca de "nosso direito" representa a justa consciência de que o Estado lhes é tributário. Que os fazendeiros do Marajó, que exploraram seu trabalho nas fazendas até as últimas forças, são igualmente devedores, por buscarem tomar seus maiores bens, a terra e a sua juventude, sua força numa vida de trabalho. Nenhuma das comunidades quilombolas da ilha do Marajó, e aí se inclui principalmente Bairro Alto, procura conquistar um centímetro do

---

<sup>105</sup> OST (2004) faz uma análise de Kafka sobre a lei em suas obras.

território que não reconheça como seu. Querem sim, o que acreditam ter pertencido aos seus antepassados, aos seus ascendentes.

Os grupos quilombolas não querem deixar que seu direito ao território seja esquecido, como se nada estivesse em jogo, pois conseguiu-lo de volta representa o futuro de seus descendentes e, sobretudo, a garantia de que reproduzirão a forma de viver dos quilombolas do Marajó. O território não é de forma alguma apenas uma área que querem assegurar como meio de produção capitalista, é, acima de tudo, a produção e a reprodução de suas crenças construídas sobre um espaço social que acreditam ser seu por direito. E por acreditarem ser justo o seu ordenamento jurídico, os grupos quilombolas desejam que lhes seja dado tudo aquilo que cabe a cada um que compartilha o espaço da Ilha do Marajó, seja ele quilombola, agricultor, fazendeiro ou qualquer outro.

#### ***4.6 - Diálogos Persistentes entre a Ordem Jurídica Local e a Estatal***

Neste item, indico enfaticamente a relação da ordem jurídica local e a do Estado, ressaltando alguns encontros já estabelecidos pela Comunidade de Bairro Alto para poder reivindicar seus direitos, por se perceberem como sendo completados pelas Leis e Decretos nacionais e Convenções internacionais, que lhes garantem a possibilidade de alcançar o que definem como “nosso direito”. Estou, portanto, apenas reforçando uma idéia construída durante toda a tese, ou seja, a de que a busca por direitos sócio-territoriais das comunidades quilombolas é um momento de encontro marcante entre a ordem jurídica *constituída* com a *Constituinte* (AGAMBEN, 2003), ou seja, da ordem jurídica local com a legal.

Desse modo, as comunidades quilombolas buscam garantir os seus direitos sociais, estabelecendo um diálogo entre suas ordens jurídicas internas e as do Estado. Uma vez que “um dos traços mais marcantes deste momento histórico de emergência de identidades coletivas, objetivadas em movimentos sociais, é que, juntamente com novas formas de mobilização, de luta e solidariedade, constata-se **a afirmação de práticas intrínsecas a povos e / ou comunidades tradicionais**, enquanto instrumentos de interlocução com o

poder político” (ALMEIDA, 2006, p. 7 - **negrito no original**). Para demonstrar este aspecto, na parte 1.5.1, onde expunha os caminhos teóricos e conceituais do presente trabalho, usei um diagrama de Griffitts (1986, p. 36) para exemplificar como as ordens jurídicas locais e a estatais estão interligadas, formando campos sociais semi-autônomos, conforme a definição de Moore, ou interligalidade de acordo com Santos.

O esquema explicativo abaixo demonstra um universo de diálogo entre ordens jurídicas distintas, compondo-se de uma estatutária, representada pela linha preta, cruzando todas as outras. As linhas pontilhadas em cores distintas representam os grupos sociais que, de maneira idêntica ao Estado, criam seus universos jurídicos locais na interface com outros grupos.

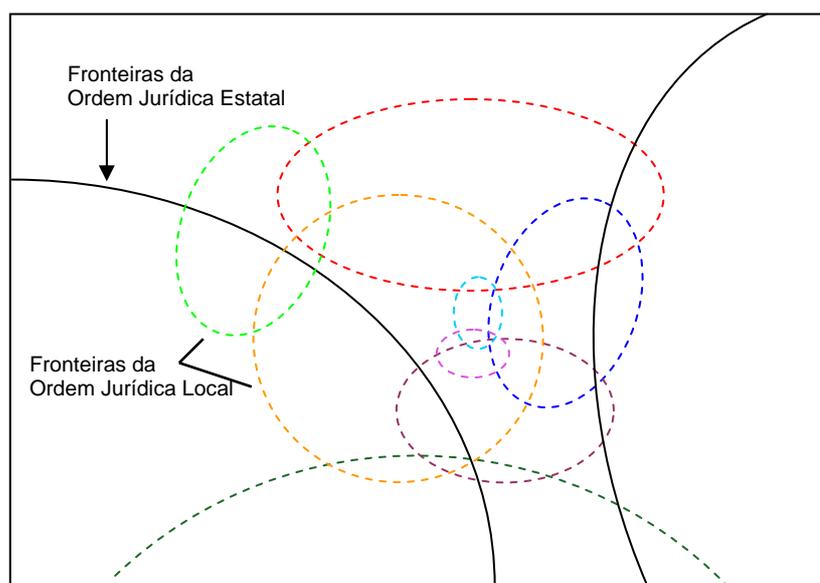


Figura 16: Diagrama inspirado em Griffitts para mostrar a relação entre várias ordens jurídicas.

A partir do diagrama é possível pensar a intersecção da ordem jurídica do estado brasileiro com a diversidade de ordens jurídicas internas das comunidades quilombolas, tomando por base os Artigos 68 do ADCT, os Artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, o Decreto 4.887/2003, o Decreto 6.040/2007 e tantos outros instrumentos jurídicos, para que se efetive a regulamentação fundiária. Para TRECCANI (2005, p. 113), o conjunto de

ordenamentos jurídicos estatais hoje pode ser pensado como uma nova “modalidade de direito que respeita a formação pluriétnica” do Brasil.

O esquema ainda quer representar as relações entre os próprios grupos sociais, representadas pelas linhas pontilhadas e coloridas. Os grupos podem ser “povos indígenas, quilombolas, camponeses, castanheiros, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, faxinalenses, comunidades de fundos de pastos e demais grupos que se apresentam como comunidades tradicionais” (ALMEIDA, 2006, p. 8), que podem compartilhar um espaço físico comum ou lutar por direitos sociais e territoriais. Mostram sua força com o “surgimento dos ‘novos’ movimentos sociais, consolidados em identidades coletivas, *que* criam as condições de emergência para a formalização do discurso do saber jurídico e de práticas dos povos tradicionais que lhes são correspondentes” (ALMEIDA, 2006, p. 11).

Cada um dos grupos tradicionais ou comunidades quilombola, representadas pelas linhas coloridas, possui uma visão de mundo, edificada na inter-relação, a partir da qual formula suas ordens jurídicas intrínsecas, ligadas à organização do território, forma de uso e os direitos daí decorrentes, transmissão de herança, formas locais de sanção, maneiras de inclusão e exclusão de pessoas no grupo para definir os sujeitos de direito. Ressaltei as que se referem à apropriação do território da Comunidade de Bairro Alto durante o corpo do trabalho.

A representação diagramal pode ser ainda expandida para incluir dispositivos jurídicos internacionais “acordados”, “assinados” e “ratificados” pelo governo brasileiro nas últimas décadas e que se encontram referidos de forma direta ou indireta às comunidades tradicionais. Exemplo forte disso é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais, que o Estado brasileiro ratificou em abril de 2004. Ao fazer isso, incorporou-a, dando a ela valor comparável às leis constitucionais (SHIRAIISHI NETO, 2006). No Brasil, não há ‘povos tribais’ (como refere a OIT), como em outros países, mas existem povos e grupos sociais distintos que vivem em sociedade; e essa distintividade é que os aproxima da noção de

'povos tribais' (SHIRAIISHI NETO, 2006, p. 190), possibilitando a inclusão dos grupos quilombolas e de outros povos tradicionais na ordem jurídica estatal.

A reivindicação das comunidades quilombolas pela regularização de seus territórios está assentada no texto constitucional do Artigo 68, mas outras situações vivenciadas pelas comunidades podem incluí-las igualmente em outros Artigos, como o Artigo 5, que trata "Dos Direitos e Garantias fundamentais". O Artigo 68 sinaliza para a possibilidade das comunidades ou determinados grupos reaverem e titularem suas terras, mas este desejo não é construído exclusivamente com a Constituição Federal de 1988. Muito antes, já o desejavam, por conta de múltiplos enfrentamentos que levaram à expropriação de suas terras. Tais expropriações provocaram, conseqüentemente, prejuízos materiais e simbólicos a estas comunidades, na medida em que a redução das suas terras implicou diretamente em uma nova dinâmica cultural, de reprodução sociocultural, de celebração de certas práticas tradicionais e impôs limite à manifestação de suas histórias e memórias. No caso da Comunidade de Bairro Alto, a redução de uma área de terra levou à incorporação do antigo cemitério à propriedade de um fazendeiro, situação que causa pesar a todos. O senhor Vera Cruz, 72 anos mostra isso ao dizer:

Meus bisavôs estão enterrados lá no cemitério velho, na São Macário. Mas não pude mais ir acender velas para eles na Semana Santa, nem pelo dia de Finados. O círio dos mortos em novembro passa sem minhas velas. Também já me disseram que não tem mais nada, a nova dona da fazenda já mandou tirar tudo. É uma pena! No tempo dos velhos, aquele cemitério era onde a gente enterrava o pessoal daqui. Meus parentes mais antigos estão lá enterrados. *O cemitério velho sempre foi dentro da fazenda, tio Vera?* Não, naquele tempo tudo aquilo era terra da União. Aquilo tudo era nosso, porque não tinha dono, daí os mais velhos fizeram lá o cemitério.

Há uma dor<sup>106</sup> manifestada pelas pessoas por não poderem reverenciar seus antepassados. A comunidade de Bairro Alto, em diferentes momentos, organizara-se politicamente para reaver a área do cemitério. Mas todas as tentativas foram inúteis, imprimindo mais uma vez a percepção das limitações de sua ordem jurídica frente ao poder dos fazendeiros. O sentimento

---

<sup>106</sup> A dor manifestada pela impossibilidade de reverenciar seus antepassados é uma dimensão incomensurável para a ordem jurídica estatal. Não há como reparar a consternação de não poder levar velas no círio dos antepassados mortos (dia 2 de novembro, dia de Finados). Como dimensionar o sentimento de injustiça que surge dessa situação e tantas outras? Como incluir estas dimensões, presentes em muitas situações, nos termos de uma lei ordinária? São pontos para os quais não possuo resposta.

de injustiça, ou seja, o rompimento daquilo que Geertz (1997) denomina sensibilidade jurídica local, o sentido de justiça próprio a cada grupo social, decorre desta e de tantas outras situações similares, que os acompanha por um longo tempo, levando-os a ver na ordem jurídica estatal a possibilidade de corrigir situações em que são frágeis, sobretudo quando são informados, seja pelo Movimento Negro, ONG's, seja por pesquisadores, da possibilidade de acionarem, no caso específico do cemitério, o Artigo 216 da CF, § 5, que observa: "ficam tombados todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos", para corrigir a situação.

A recuperação da área onde está localizado o antigo cemitério é percebida como uma necessidade vital para a comunidade, não só para que se cumpram as obrigações ritualísticas com os mortos, mas para que todos os vínculos históricos e simbólicos com o lugar possam ser reestabelecidos, celebrados e permaneçam sendo reproduzidos pelas futuras gerações. São aspectos como esses que fazem com que o grupo invista significativamente na organização política da Associação dos Remanescentes de Quilombo de Bairro Alto para dialogar com o Estado, por reconhecerem nas leis ordinárias a possibilidade de acionar a justiça e verem seus direitos concretizados, para que possam vivenciar a sua cidadania de acordo com suas especificidades étnicas, históricas e culturais. A matriz para esse movimento organizativo, portanto, está na compreensão de que eles tiveram sua ordem jurídica violada, ao lhes ser subtraído o território e ao serem impedidos de cultuar seus mortos e de ter acesso aos recursos naturais.

É a partir do sentimento de injustiça, que cerca cada comunidade quilombola, que elas elaboram e buscam formas de relacionamento entre a ordem jurídica local e a estatal, pois as leis do Estado são pensadas como a possibilidade de reestabelecerem a ordem interna, de colocar no lugar aquilo que lhes foi retirado por expropriadores. O cemitério é um exemplo marcante, porque ali conseguem ver o que determina a ordem jurídica local, como sua forma própria de dizer que todo homem tem o direito e dever de reverenciar seus antepassados, como trata a ordem jurídica estatal nos Artigos 215 e 216 da CF.

Os territórios dos grupos quilombolas, sobretudo na Amazônia, onde os recursos naturais representam a manutenção familiar, expandem-se e penetram em vários espaços, áreas e terras, quando na formação da comunidade ninguém reclamava propriedade. Essa característica criou junto ao grupo uma percepção de que os recursos naturais, estando ou não nas fazendas, têm um caráter social, jamais sendo possível pensá-los com privados, desde que não haja marcas do trabalho de um homem sobre ele. Essa compreensão conduz pensar que “mais do que um direito que lhes assegure a propriedade em si mesma, é necessário um direito que lhes assegure o livre acesso aos recursos naturais” (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 15), já que os locais onde realizam suas atividades de pesca, caça e extração vegetal seria impossível de ser demarcados, diante dos conflitos por terras atuais e pelas dimensões que assumiriam.

Na Comunidade de Bairro Alto as pessoas são unânimes em afirmar que, no passado, faziam uso de várias áreas que hoje estão proibidos de explorar. As áreas de pesca, de caça, de extração de madeira e açaí hoje estão muito reduzidas devido à apropriação delas por parte dos fazendeiros, o que fez com que as pessoas das pequenas comunidades, para poderem realizar qualquer dessas atividades, precisem retribuir ao fazendeiro de alguma forma. O pescado é tabelado por quilo, mesmo que esteja no lago e o pescador tenha que capturá-lo; o açaí é cobrado por lata, estando ainda nas árvores nas várzeas próximas à fazenda; da madeira é preciso retribuir com parte para que o fazendeiro conserte as cercas; as caças, muitas das vezes, precisam ser divididas com quem não participou da atividade. Essas são as condições impostas pelos fazendeiros. Ou se procede de acordo com mandos dos senhores locais ou a pessoa é imediatamente colocada na condição de infrator, de ladrão, como geralmente são acusados, sobretudo os descendentes de negros na ilha, na relação com os usos e usufruto dos recursos naturais locais em domínio dos fazendeiros.

Muitos relatos históricos da região descrevem os descendentes de escravos como ladrões, basicamente desde quando começaram a construir um espaço de liberdade. As análises realizadas por Nunes Pereira (1956), Gomes (2006) e Salles (2004), sobre a situação da escravidão na Ilha do Marajó,

relatam que estes atos, entendidos como infração, incidiam sobre o constante registro da apropriação de gado solto e da extração de produtos nos limites das fazendas. No intuito de frear tais atos, foi criada uma polícia rural, em 4 de Março de 1882, e, também, uma série de sanções para garantir o controle das relações comerciais entre os fazendeiros e os negros da região, como aparece no artigo 47: “É proibido comprar a escravos ou vaqueiros livres, gados, carnes, e cornos, sem que o vendedor apresente a ordem escrita a seu senhor ou amo, ou de seu legítimo procurador, declarando nome do vendedor, o gênero, espécie, marca e sinal, carimbo de divisa do animal que concede permissão vender” (SALLES 2004, 156). Vale ressaltar que os registros oficiais de época eram produzidos pelas autoridades locais, que neste caso privilegiavam as vozes dos fazendeiros, dos autorizados a registrar a história.

As acusações feitas por fazendeiros à parcela da população negra da região, pelo uso e usufruto que faz dos recursos naturais, parecem atravessar o tempo e podem ser registradas em muitos depoimentos ainda hoje, como este, de um morador da Comunidade de Bairro Alto, de nome Mário Bolonha (49 anos):

Quando ele (se refere ao filho) estava apanhando o açaí, o cara veio e tomou o açaí. Disse: vocês não sabem que aqui é proibido? Vão se embora. Então ele veio. O fazendeiro tomou todo o açaí. Ele ainda o humilhou. Falou um monte de coisa. Ele não tirava açaí para vender, mas para a gente beber. Mas também tem gente aqui que ganham seu trocado na época do açaí. Mas se a pessoa apanhar uma quantia para sobreviver, ele não está roubando. Não é ladrão! Isso é uma coisa que eles [os fazendeiros] não podem dizer, porque isso é da natureza, da beira do rio e não faz parte da fazenda. (Mário, 49 anos)

Como muitos das comunidades não podem pagar pelo produto que extraem do meio ambiente das fazendas, então o fazem na “ilegalidade”. O próprio uso da palavra invasão, para definir a forma como se apropriam das caças, pescas e açaí da área que não é reconhecida como seu território, indica a incorporação do discurso daqueles com poder para nominar o que é “lícito” ou “ilícito”. Mas a incorporação da palavra pelo grupo local não implica na aceitação do sentido dado pelo fazendeiro. Pelo contrário, eles invertem, ou, melhor, subvertem o sentido.

Enquanto o fazendeiro define a palavra invasão como uma contravenção qualquer em sua propriedade, as pessoas da comunidade indicam com ela a percepção que também possuem direitos sobre os recursos naturais disponíveis na área da fazenda. Diante dos conflitos decorrentes da percepção de qual destino deve ser dado aos recursos naturais, se privados ou coletivos, a invasão se dá somente em face da necessidade de prover a família com produtos necessários à reprodução sociocultural. O ato de 'invasão' não significa que estivessem retirando algo ilícitamente, roubando como são acusados, mas tiram algo que foi dado a todos pela natureza. Pois, os recursos naturais sempre estiveram acessíveis aos que deles necessitam: por nascerem e crescerem sem a intervenção do trabalho humano, são áreas de uso comum.

A ordem jurídica da Comunidade de Bairro Alto tem princípios locais para definir e se apropriar do território, que significa a área física e o uso dos recursos naturais. Eles usam as terras da fazenda porque não a reconhecem como privada. Não que desconheçam essa categoria, mas possuem outras bases para denominá-la. As noções do grupo, assim, estabelecem diálogos fortes com a definida pelo Estado, no Decreto 4.887. Para o Decreto, a territorialidade de uma comunidade, que se autodefine como remanescente de quilombo, não está marcada pelos espaços que usa para a construção de casas e roças, mas por espaços necessários à sua subsistência sociocultural. No Artigo 2º, § 3, está definido que “para a medição e demarcação das terras, são levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para instauração procedimental”.

De forma idêntica, encontramos suporte para um diálogo com a forma como as comunidades quilombolas constroem suas práticas jurídicas, como as normas formuladas pela OIT 169, quando no Art 8º, § 1: “ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário”, direitos que se expressam numa maneira de organizar e perceber os espaços da natureza não como uso exclusivo, mas para o bem comum.

No que se refere à OIT, a respeito dos territórios, no “Artigo 14, § 1:

Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

A Convenção da OIT ainda ressalta, no Artigo 14, § 2, que “Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse”. Ainda no Artigo 17, § 1; “Deverão ser respeitadas as modalidades de transmissão dos direitos sobre a terra entre os membros dos povos interessados estabelecidas por esses povos”.

Portanto, as situações que os grupos quilombolas vivenciam em seus territórios, as práticas jurídicas, as formas como constroem suas vidas nos vários espaços do Brasil, têm hoje, nas ordens jurídicas estatal e local, um diálogo. Ressalte-se, porém, que esse diálogo não se formou sem luta, sem organização política. As comunidades negras rurais tiveram que constituir uma pauta própria de reivindicação, tornando-se assim sujeitos ativos e de direito nos processos que as envolvem, passando pela formulação e busca de reconhecimento de sua identidade social. São aspectos semelhantes aos de outros “povos tradicionais” que lutam pela conquista de direitos sociais. A consciência de uma identidade diferenciada encontra-se abrigada no Artigo 1, § 2 da OIT, quando ressalta que “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar aos grupos a que se aplicam as disposições da presente Convenção”, o que é, portanto, importante para alcançar as reivindicações junto ao Estado.

Com isso, também passam a ser considerados na ordem jurídica e política nacional, como reza o Artigo 7º § 1. da OIT, quando diz:

Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

As lutas dos grupos quilombolas, portanto, não se dão mais em recantos isolados do país, passam a integrar as instituições nacionais e globais que validam um conjunto amplo de direitos aos grupos tradicionais, como os quilombolas e tantos outros, em várias partes do mundo. E cada vez mais esses grupos recebem amparo sobre os seus direitos, amparo fruto de lutas constantes para transformar suas práticas jurídicas locais em leis ordinárias e, assim, garantirem suas formas de “criar”, de “fazer” e de “viver” no mundo atual.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A Comunidade de Bairro Alto apresenta um ordenamento jurídico próprio, intrínseco, que define os sujeitos de direitos locais, os laços de pertencimento ao grupo, as relações com o território; e este vem se consolidando juntamente com a formação da Comunidade, gerando princípios de uso e usufruto com base na consangüinidade e casamento; disso decorre a noção de herança que demarca o espaço de cada grupo familiar na área. O território do grupo, portanto, é ordenado a partir de práticas jurídicas surgidas no processo de ocupação da terra e num conjunto de relações sociais entre parentes, fazendeiros, outras comunidades e o Estado.

O ordenamento jurídico da Comunidade, porém, não se formou por um processo fechado em si mesmo, como se estivesse livre das relações sociais com outros sujeitos. As relações sociais da Comunidade de Bairro Alto são pontos centrais no processo de constituição de uma ordem jurídica local. Nesse processo, o Estado é um agente importante com quem a Comunidade estabelece diálogo para formação de seu ordenamento jurídico interno, mesmo que a tenha deixado à margem, nas bordas de suas ações políticas, jurídicas e sociais (LEITE, 2007).

As relações decorrentes do entrelaçamento entre as ordens jurídicas locais com as de outros grupos e com o Estado definem o que Moore (1973)

denominou de campo social semi-autônomo, semelhante aquilo que Santos (2003) também chama de interlegalidade, ou seja, a formação de uma ordem jurídica se dá no cruzamento com várias outras ordens.

As perspectivas conceituais e metodológicas de Moore (1973) e Santos (2003) formaram a base desta análise, porque nos possibilitaram entender como a Comunidade de Bairro Alto constrói sua ordem jurídica levando em consideração suas relações sociais intrínsecas e extrínsecas. Tal aspecto permitiu-nos perceber que o ordenamento jurídico quilombola é fruto do cruzamento entre várias ordens jurídicas; assim este trabalho analisa as relações sociais do grupo com os fazendeiros, com o Estado e a forma como ordenam o território a partir da percepção que tem sobre seus direitos.

Ao analisar as formas de direito à terra, evidenciamos que marcar o território com o trabalho é fundamental para o usufruto de uma área, pois é a partir disso que se define o patrimônio familiar e se estabelece laços de troca. O limite no qual se pode marcar uma área não é o território da Comunidade, pois, pode-se fazer isso em partes dos rios, das matas e em áreas das fazendas. Tal processo, todavia, tem como princípio não marcar áreas já incorporadas ao patrimônio de outro grupo familiar, nem além das necessidades de cada família, tendo em vista o território ser concebido como possuindo um caráter social, fonte de manutenção da vida, não como próprio ao lucro de uns em detrimento de outros.

Nesse processo, existem duas formas de marcar o território. Uma ligada às marcas que constituem um patrimônio provisório, em relação ao qual a memória social vem garantindo a posse da terra para a construção da roça de mandioca, abacaxi, banana etc. A outra, as marcas definitivas, denotam apropriação de uma área de terra no conjunto de outras casas, onde se constrói moradia e, próxima a ela, planta-se árvores frutíferas, cultiva-se hortas, tornando aquele espaço, no qual se imprimiu uma marca com o trabalho, um patrimônio definitivo que será passado aos herdeiros.

As marcas provisórias passam a ser apagadas com o tempo, devido ao processo de desgaste e renovação da terra onde se fez a roça, aspecto que denominei de esquecimento social do patrimônio. Este se baseia na própria

estrutura de circulação de terras entre os vários grupos familiares. Tal fator garante uma oferta constante de terra a ponto de que todos os grupos familiares tenham possibilidades de garantir sua reprodução sociocultural com a agricultura, além de consolidarem redes de troca.

Como a troca é central em muitos aspectos da organização social do grupo, a quebra da ordem jurídica local tem como sanção a não-troca, ou seja, o rompimento de fortes laços que ligam a todos. A quebra da regra também aciona um conjunto de outros sujeitos da família, que tiveram e seu direito rompido. Tal aspecto estabelece uma reação em cadeia, que tenta imprimir ao infrator a nítida consciência de sua situação de transgressor, dizendo a ele que sua forma de agir não condiz com a organização social do grupo. Podemos perceber claramente este aspecto quando um infrator é excluído das redes de troca de alimentos, da gentileza, dos espaços de sociabilidade e ritualísticos, quase que o deixando isolado para que reflita sobre suas atitudes, sobre a quebra da regra pactuada.

É assim o conjunto de práticas jurídicas da Comunidade de Bairro Alto que denomino de constituição local. O termo “constituição” valoriza de modo pleno as noções intrínsecas de direito locais e seu ordenamento, os quais foram construídos para ordenar o território e as relações sociais. A literatura antropológica sobre comunidades quilombolas, seja fruto de pesquisas periciais ou acadêmicas *strictu sensu*, fornece pistas sobre a complexidade dos ordenamentos jurídicos próprios a cada grupo pelo Brasil, fornecendo, neste presente trabalho, o parâmetro comparativo e o olhar mais abrangente sobre este aspecto da experiência deles.

Hoje, as comunidades quilombolas, tal como são consideradas desde a ordem jurídica estatal, estão empenhadas em reaver territórios perdidos nos confrontos com vários agentes exploradores. Este movimento toma força a cada novo momento na luta por direitos sociais e territoriais, e parece estar baseado no sentimento de injustiça que toma as comunidades, pela sua história ligada à exploração de seus antepassados como escravos, pela expropriação de seus territórios e pela situação de invisibilidade que ainda sofrem.

O sentimento de injustiça presente nas comunidades quilombola tem íntima relação com o que Geertz (1997) denominou de sensibilidade jurídica local, ou seja, o sentimento de justiça próprio a cada sociedade. No caso destas comunidades, o sentimento de (in)justiça se caracteriza pelo rompimento do ordenamento jurídico local de que são vítimas por agentes externos ao grupo.

É o sentimento de injustiça que impulsiona a organização das comunidades quilombolas em movimentos sociais para dialogar com o Estado, a fim de corrigir situações de iniquidade que acompanham historicamente cada grupo no País. Isso porque, hoje, a ordem jurídica estatal e alguns organismos internacionais esboçam, em suas leis, a intenção de reconhecerem os direitos de grupos etnicamente diferenciados. É deste diálogo na atualidade que decorrem as novas ações em direção ao reconhecimento. Talvez a garantia do território ancestral às gerações futuras seja um projeto possível que se esboça no horizonte das novas lutas sociais no Brasil atual.

## Referências

ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de História Colonial e os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil*. 2. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998. 337p

ACEVEDO MARIN, Rosa Elisabeth. *Terras de Herança de Barro Alto: Ente a fazenda da EMBRAPA e a fazenda do americano – Salvaterra/PA*. Belém: SEJU/UNAMAZ/UFPA /NAEA, 2005.

\_\_\_\_\_. *Uso, Condições de Acesso e Controle dos Recursos Hídricos em Comunidades Quilombolas do Município de Salvaterra (Ilha do Marajó) – Pará*. Belém: CNPq/UNAMAZ/UFPA/CCB, 2005. (Artigo inédito).

\_\_\_\_\_. Terra e Afirmação política de grupos rurais negros na Amazônia. In: O'DWEYER, Eliane Cantarino (Org). *Terra de Quilombos*. Associação Brasileira de Antropologia: Decania CFCH/UFRJ, 1995.

\_\_\_\_\_. *Julgados da Terra: cadeia da apropriação e atores sociais em conflito na Ilha de Colares, Pará*. Belém, Pará, 2004.

ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. *Mobilização Política de Comunidades Negras Rurais: Domínio de um conhecimento praxiológico*. Cadernos do NAEA, V. 2, N. 2, 1999.

\_\_\_\_\_. *Negros do Trombetas. Guardiões de Matas e Rios*. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2003

ALDEN, Dauril. *O Significado da Produção do Cacau na Região Amazônica*. Belém: UFPA/NAEA/FIPAM, 1974.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Os Quilombos e o Mercado de Terra. In: *Porantim*. Brasília – DF: Ano 26, N 272, 2005

\_\_\_\_\_. *Terras de Quilombos, Terras indígenas, “Babaçuais Livres”, Castanhais do Povo, faxinais e Fundo de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPSCA-UFAM, 2006.

\_\_\_\_\_. Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais. *R. B. estudos Urbanos e Regionais*, V. 6, N. 1, 2004

\_\_\_\_\_. Arqueologia da Tradição: Uma apresentação da coleção “Tradição e Ordenamento Jurídico. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim. Leis do babaçu Livre: Práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas. Manaus: PPGCA-UFAM/fundação Ford, 2006.

\_\_\_\_\_. Os quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYERR, Eline Cantarino (Org). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

\_\_\_\_\_. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: Frechal - *Terra de Pretos*. São Luis, Projeto Vida de Negro/SMDDH, 1996

\_\_\_\_\_. Quilombos: tema e problema. In: *Jamary dos Pretos: Terra de mocambeiros*: São Luis, Projeto Vida de Negro/SMDDH, 1998

\_\_\_\_\_. Terras de Pretos, Terras de Santos, Terras de Índios - uso comum e conflito. IN: CASTRO, Edna & HÉBETTE, Jean. *Modernização e Conflito na Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 1989

\_\_\_\_\_. *Transformações Econômicas e Questões Sociais na Borda do Lago Arari – Ilha do Marajó*. Belém: SUDAM/PNUD, 1998 (Vol. I e II)

\_\_\_\_\_. *Universalismo e Localismo: Movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relações políticas na Amazônia*. Ensaios e Debates, 1989.

\_\_\_\_\_. Universalização e localismo: Movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia, In: D'INGAO e SILVEIRA, Isolda (Org.). *A Amazônia e a crise da Modernização*. Belém: Museu Paranaense Emílio Goeldi, 1994 - 521-537.

AMORIM, Cleyde Rodrigues. “*Kalunga*”: *A construção da diferença*. São Paulo: PPGAS-USP, 2002. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto alegre: Editora da UFRGS / Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANJOS, José Carlos Gomes e SILVA, Sérgio Baptista. *São Miguel do Rincão dos Martimianos: Ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Ed. UFRGS e Fundação Cultural Palmares, 2004.

ANNAES BIBLIOTHECA ARCHIVO PUBLICO DO PARÁ. Tomo II. Belém: Imprensa Oficial, 1902.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. *A Emergência dos Remanescentes: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas*. Rio de Janeiro: Revista Mana, V. 3, n. 2. 3-78, 1997

\_\_\_\_\_. *As Formas e a Emergência da Memória: Notas sobre o Mocambo, uma "Comunidade Remanescente de Quilombos"*. Rio de Janeiro, PPGAS do Museu Nacional, 1997. (mineo)

\_\_\_\_\_. Etnografia e História no Mocambo: notas sobre uma situação pericial. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

\_\_\_\_\_. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

BAIOCCHI, Meri de N. *Negros de Cedro: Um estudo antropológico de um bairro rural de negros de Goiás*. São Paulo: Ática, 1983.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. Prefácio. In: LEITE, Ilka Boaventura. *O Legado do Testamento: A Comunidade de Casca em Perícia*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.

\_\_\_\_\_. *Território Negro em Espaço Branco: Estudo Antropológico de Vila Bela*. São Paulo Brasiliense, 1988

BARCELLOS, Daisy Macedo, CHAGAS, Miriam de Fátima e FERNANDES, Maria Balrn [et al]. *Comunidade de Morro Alto: historicidade, Identidade e Territorialidade*. Porto Alegre: Ed. UFRGS e Fundação Cultural Palmares, 2004.

BARTH, Fredrik. *O Guru, O Iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro; Contra Capa, 2000.

BAUMAN, Zygmunt.; VECCHI, Benedetto. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 110p.

\_\_\_\_\_. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

BENJAMIM, Walter. *Magia e Técnica, arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOHANNAN, Paul. *Ethnography and Comparison in Legal Anthropology*. In: NADER, Laura. *Law in Culture and Society*. California: University of Berkeley Press, 1997

BOHANNAN, Paul. *Justice and Judgment among Tiv*. London: Oxford University Press, 1957

BORGES PEREIRA, João Baptista. *Estudos Antropológicos e Sociológicos Sobre o Negro no Brasil: Aspectos históricos e tendências atuais*. São Paulo: USP, 1981.

\_\_\_\_\_. *Trajetória e Identidade do negro em São Paulo*. In: ZININI, Maria Catarina Chitolina. (org) *Por que "raça"?: Breves reflexões sobre a "questão racial" no cinema e na Antropologia*. Santa Maria: Ed. UFSM, 2007

BORGES, André Essenfelder. *Caminhos da Cultura Indígena: o peabiru e o neo-indianismo*. UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2006. 133 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP, 1996. (7- 26)

\_\_\_\_\_. *Esboço de uma Teoria da Prática*. In: ORTIZ, Renato (org.). *A sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo: Olho d'Água, 2003

\_\_\_\_\_. *Esboço de Uma Teoria da Prática*. Portugal: Celta, 2002.

\_\_\_\_\_. *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007

\_\_\_\_\_. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro. Bertrand, 2000.

Brasil. Decretos e leis. Lei n. 601, de 18 de Setembro de 1850

BRUMANA, Fernando Giobellina. *Antropologia dos sentidos: introdução às idéias de Marcel Mauss*. São Paulo: Brasiliense, 1983. 99p.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do Dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002. 325

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo: Ed. Unesp, 2006

CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e. *Diário de Campo, Ilha do Marajó: Comunidade de Bairro, 24.11.2006*.

\_\_\_\_\_. *Curumins e Cuiantãs: Trabalho Infant-juvenil e modo de vida na Amazônia*. Belém: UFPA/CFCH, 2002. Dissertação de Mestrado em Sociologia.

CASTRO, Edna e ACEVEDO MORIN, Rosa. *Nos Caminhos das Pedras de Abacatal: Experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA, 2004

CASTRO, Edna e ACEVEDO MORIN, Rosa. *Quilombos do Pará*. Belém: NAEA/UFPA, 2005 – cd-rom.

CERTEAU, Michel. *Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2006.

CHAGAS, Miriam de Fátima. *Reconhecimento de direitos face aos (des)dobramentos da história: um estudo antropológico sobre territórios de quilombos*. Rio Grande do Sul: Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2005. (Tese de Doutorado em Antropologia Social)

CHAMBOUEYRON, Rafael. *Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (séculos XVII e início do século XVIII)*. São Paulo: Revista Brasileira de História, v. 26, n 52, 2006 pp.79-114

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado. Pesquisa de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. – (Prefácio de Tânia Stole Lima e Márcio Goldman)

\_\_\_\_\_. *Arqueologia da Violência: Pesquisa de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003

- COHN, Gabriel. As Diferenças Finas: De Simmel a Luhmann. *Rev. bras. Ci. Soc.* v. 13 n. 38, São Paulo: Out. 1998
- CUCHE, Denys. *O Conceito de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: Edusc, 2002.
- DEERE, Carmen Diana e LEÓN, Magdalena. *O empoderamento da Mulher: Direitos à terra e direitos de propriedade na América Latina*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
- DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Feliz. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2005. (Volume 5)
- \_\_\_\_\_. *O Ante-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Lisboa: Assírio e Alvin, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972 – 1990)*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004.
- DIAS, Manuel Nunes. *Fomento e Mercantilismo: A Companhia Geral do Pará e Maranhão 1755-1778*. Coleção Amazônica. Série José Veríssimo. Universidade Federal do Pará, 1970.
- DUMONT, Louis. *Homo aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: EDUSC, 2000. 280p
- DURHAM, Eunice R. A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas: Problemas e Perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (org). *A Aventura Antropológica: Teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986
- DURKHEIM, Émile. *Lições de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magias entre os Azandes*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Notícias Históricas da Ilha de Joanes ou Marajó*. Rio de Janeiro, Separa da Revista do Livro n 26, 1964
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Editora NAU, 2005.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Huhert L. e RABINOW, Paul. Michel. *Foucault: Uma Trajetória Filosófica, para além do estruturalismo e da hermenêutica*. São Paulo: Forense Universitária, 1995

FUNES, Eurípedes. *Área das cabeceiras - Terras de Remanescentes: Silêncio, Matá, Castanhanduba, Cueçé, Apuí e São José*. Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1999 (Laudo para regularização fundiária das terras de remanescentes de quilombos da Área das Cabeceiras).

\_\_\_\_\_. *Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor: História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas*. Síntese da tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1995.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1955. 202p. (Brasiliana, v.284)

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989

\_\_\_\_\_. *Negará: O estado teatro no século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1980

\_\_\_\_\_. *O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GLUCKMAN, Max. *Ideas in Barotse jurisprudence*. New Haven: Yale University press, 1965

GODBOUT, T. Jacques. *O Espírito da Dádiva*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas, 1999.

GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GODOI, Emilia Pietrafesa. O Sistema do Lugar: história, território e memória no sertão. In: NIEMEYER, Ana Maria e GODOI, Emilia Pietrafesa. (Org). *Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1988

GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os Pântanos: Mocambos, quilombos e fugitivos no Brasil (XVII-XIX)*. São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis, 2005

GOMES, Flávio dos Santos e CUNHA, Olívia Maria Gomes. Que Cidadão? Retóricas da Igualdade, Cotidiano da Diferença. In: GOMES, Flávio dos Santos e CUNHA, Olívia Maria Gomes (Org). *Quase-Cidadão: Histórias e Antropologia da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

GRAZIANO DA SILVA, Jose. *O novo Rural Brasileiro*. São Paulo: XXIV Encontro Nacional de Economia, Água de Lindóia, 1996.

GREENHOUSE, Carol J. Legal Pluralism and Cultural Difference: What is the difference? A response to professor woodman. *Journal of Legal Pluralism*, n. 42, 1998

GRIFFITHS, Anne. *Legal Pluralism Botswana: Women's access to law*. *Journal of Legal Pluralism*, n. 42, 1998

GRIFFITHS, john. What is Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism*, n. 24, 1986

GUSMÃO, Neusa M. M. Herança Quilombola: negros, terras e direitos. Notas de pesquisas etnográficas em comunidades negras. In: BARCELAR, J. CARDOSO, C. *Brasil um País de negros?* Rio de Janeiro; Salvador: Pallos-CEAO, 1999

\_\_\_\_\_. *Terra de Preto, Terras de Mulheres: terras, mulheres e raça num bairro rural negro*. MINC/Fundação Cultural Palmares, 1995.

\_\_\_\_\_. Caminhos Transversos: Território e cidadania negra. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *Terras de Quilombos*. Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Ed. centaurus, 2004.

HALL, Satuart. *Da Diáspora: Identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. New Ethnicities. In: BAKER, Houston; DIAWARA, Manchia; LINDEBORG, Ruth. *Blackc Bristish Cultural Estudios: a reader*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1996.

HARTUNG, Miriam Furtado. *A Comunidade do Sutil: História e etnografia de um grupo negro na área rural do Paraná*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ / Museu Nacional, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Sangue e o Espírito dos Antepassados: Escravidão, herança e expropriação no grupo negro invernada paiol de telha - PR*, Florianópolis: NUER/UFSC, 2004

HAYDEN, Robert M. *Rules, Processes, and Interpretations: Geertz, Comaroff, and Roberts*. American Bar Foundation Research Journal, 1984.

HERÉDIA, Beatriz Alasia de. *A Morada da Vida: trabalho familiar de pequenos produtores do nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. Política, Família, Comunidade. In: M. PALMEIRA; Márcio Goldman. (Org.). *Antropologia, Voto e Representação Política*. 1 ed. Rio de Janeiro: Contracapa, 1996. p. 57-72.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

KOUBI, Genevière. Entre Sentimento e Ressentimentos: As incertezas de um direito das minorias. In: BRESCIANE, Stella e NAXARA, Márcia. *Memórias e (Res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2004

KUPER, Adam. *The Invention of Primitive Society: Transformation of an illusion*. London and New York, 1997

KUPER, Adam. O retorno do nativo. *Horizontes Antropológicos*, vol.8, n. 17, 2002

LANA, Marcos. As Sociedades Contra o Estado Existem? Reciprocidade e poder em Pierre Castres. *Revista Mana*, N. 2. V.11, 2005.

\_\_\_\_\_. De bens inalienáveis e “casas” no ensaio sobre a Dádiva. In GROSSI, Miriam Pillar, CAVIGNAC, Julie Antoniette e MOTA, Antônio. *Antropologia Francesa no Século XX*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2006.

LEACH, Edmund. *Sistemas Políticos Na Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. *Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade histórica e segregação*. Florianópolis: NUER - Testos e Debates, Ano 1, N 1, 1991

\_\_\_\_\_. *Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos*. Departamento de Antropologia /NUER/UFSC, 2007. (Texto inédito)

\_\_\_\_\_. *O Legado do Testamento: A Comunidade de Casca em Perícia*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Quilombo Trans-histórico, Jurídico-Formal e Pós-Utópico*. Departamento de Antropologia /NUER/UFSC, 2007. (Disponível no site: The University of Manchester)

\_\_\_\_\_. *Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas*. Etnográfica, Vol. IV (2), 2002 pp. 333-354.

\_\_\_\_\_. *Questões Éticas de Pesquisas Antropológicas na Interlocação com o Campo Jurídico*. IN: VICTORA, Ceres, OLIVEN, Rubem George, MACIEL Maria Eunice e ORO, Ari Pedro (org). *Antropologia e Ética: O debate Atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004

\_\_\_\_\_. *Terra, Território e Territorialidade: Três dimensões necessárias ao entendimento da cidadania do negro no Brasil*. UFSC: Seminário América, 500 anos de Dominação, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Família*. In: SHAPIRO, H. L. *Homem, Cultura e Sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 1983

\_\_\_\_\_. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Aula Inaugural*. IN: GUIMARÃES, Alba Zaluar. *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.

\_\_\_\_\_. *De Perto e de Longe*. São Paulo: Casac Naify, 2005. (série de entrevistas concedidas a Didier Eribon )

\_\_\_\_\_. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

\_\_\_\_\_. Introdução a Obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo Cosac & Naify, 2004.

LIMA, Deborah de Magalhães. *A Construção Histórica do Termo Caboclo. Sobre a estrutura de representações sociais no meio rural amazônico*. Cadernos do NAEA, V. 2, N. 2, 1999.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. IN: *Anuário Antropológico 2002-2003*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2004 (25 -290).

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. 212p. (Os pensadores)

MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*. Brasília: UNB, 2004

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. n. 7, 2005 (45-66 p.)

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo Cosac & Naify, 2003.

MÜLLER, Cíntia B. Ser camponês, ser "remanescente de quilombos". *Ilha. Revista de Antropologia* (Florianópolis), v. 07, p. 29-44, 2005.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

MAYBURY-LEWIS, David. *Vivendo Leviantã: Grupos Étnicos e o Estado*. Rio de Janeiro: *Tempo Brasileiro*; Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1985. *Anuário Antropológico/83*

MERRY, Sally Engle. Legal Pluralism. *Law an Society review*, V. 22, N 5, 1988

MONTEIRO, Anita Maria de Queiroz. *Catainha – Etnografia de um Bairro Rural Negro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1985.

MOORE, Sally Falk. *Certainties Undone: fifty turbulent years of legal anthropology, 1949- 1999*. Royal Anthropology Institute, 2001

\_\_\_\_\_. *Law and Social Change: The semi-autonomy field as an appropriate subject of study*. *Law and Society Review*, summer, 1973.

MORAES FILHO, Evaristo. Formalismo Sociológico e a Teoria do Conflito. In: SIMMEL, Georg. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983 (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

MOURA, Margarida Maria. *Os Herdeiros da Terra: Parentes e herança numa área rural*. São Paulo: HUCITEC, 1978.

MÜLLER, Cíntia Beatriz. Ser camponês, “Ser Remanescente de Quilombo. *Ilha – Revista de Antropologia*. Florianópolis: UFSC/PPGAS, V. 7, N 2 – 2005 (3 - 43).

NADER, Laura, *Law in Culture and Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997.

NEGRÃO, José Guilherme. Sistemas Costumeiros da Terra. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE João Carlos (Org.). *Conflito e transformações Sociais: Uma paisagem das justiças em Moçambique*. Portugal - Porto: Afrontamentos, 2003. (Vol. I)

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. *Comunidade Quilombolas da Ilha do Marajó*. Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Belém/Rio de Janeiro, 2006 (Fascículo 7)

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). *Terras de Quilombos*. Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

\_\_\_\_\_. “Remanescentes de Quilombos” do Rio Erepecuru: O lugar da memória na construção da própria história e de suas identidades étnica. IN BACELAR, Jeferson & CAROSO, Carlos (Org.) *O Brasil, um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

\_\_\_\_\_. Os Quilombos e a Prática Profissional do Antropólogo. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco. *Uma Etnografia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e Fluxos Culturais*. MANA, 4(1): 47-77, 1998.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso. *Honra, Dignidade e Reciprocidade*. Brasília: UNB: Série Antropologia, 2004.

OLIVEIRA, Martins Osvaldo. *Projeto Político em um Território Negro: A Comunidade de Retiro, Santa Leopoldina – ES*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2005 – Tese de Doutorado.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso (Org.). *MAUSS*. São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais)

ORENSTEIN, Henry. *The Ethnological Theories of Henry Summer Maine*. *American Anthropologist*, 70: 264-276, 1968.

OST, Francois. *Contar a lei. As fontes do Imaginário jurídico*. São Leopoldo – Rio Grande do Sul: Ed. Unisinos, 2004

PAOLIELLO, Renata Medeiros. Estratégias Possessórias e Constituição dos Espaços Sociais no Mundo Rural Brasileiro: O contexto da baixada da Ribeira In: NIEMEYER, Ana Maria e GODOI, Emilia Pietrafesa. (Org). *Além dos Terrórios: para um diálogo entre a etnologia, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1988.

PEIRANO, Marisa. 'Sem Lenço e Documento': a cidadania do Brasil" traça as representações que cercam os documentos no Brasil. IN: PEIRANO, Marisa. *A Teoria Viva e Outros Ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro: JORGE ZAHAR Ed., 2006

PEIRANO, Marisa.. *A Antropologia como Ciência no Brasil*. *Etnográfica*, Vol.IV (2), 2000 219-232.

\_\_\_\_\_. *A favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEREIRA, Manuel Nunes. Introdução do Negro na Amazônia. *Boletim Geográfico*. Rio de Janeiro, Ano VII, n. 77, 1949

\_\_\_\_\_. *A Ilha do Marajó: Estudo socioeconômico*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1956.

\_\_\_\_\_. *Negros Escravos na Amazônia: A ilha grande do Marajó*. Rio de Janeiro: *X Congresso Brasileiro de Geografia*, Vol. III, 1952

POUTIGNAT, Philippe e STREITT-FENART, Joceline. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Quilombolas da Ilha do Marajó. Belém - Série Movimentos Sociais, Identidades Coletivas e Conflitos. Fascículo 7, 2006

QUEIROZ, Renato da Silva. *Caipiras Negros do Vale da Ribeira: Um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.

RADCLIFF-BROWN. A. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Lisboa: edições 70. 1973 – (O Direito Primitivo 313-324).

RANDEIRA, Shalini. Pluralismo Jurídico, Soberania Fraudada e Direitos de Cidadania Diferenciais: Instituições internacionais, movimentos sociais e Estado pós-colonial na Índia. IN: SANTOS, Boaventura Sousa. *Conhecer par Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

RATTS, Alcsandro José Prudêncio. *O Mundo é Grande e a Nação também: Identidade e Mobilidade em território negro*. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS-USP, 2004.

RIOS, Marisa. *Modos de Produção dos “Direitos” em Comunidades Remanescentes de Quilombos: A experiência de Preto Forro*. Brasília: UNB: Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Estadual de Brasília, 2005 (Dissertação de Mestrado).

ROLAND, Nobert (Org.). *Direitos das Minorias e dos Povos Primitivos*. Brasília: UNB, 2004.

ROCHA, Maria Elizabeth Guimarães. O Decreto 4.887/2003 e a regulamentação das terras dos remanescentes das comunidades de quilombos. In: BOLETIM INFORMATIVO NUER. *Territórios Quilombolas: reconhecimento e titulação das terras*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2005. (V. 2, N 2)

ROULAND, Nobert. *Nos Confins do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

SALES, Vicente. *O negro no Pará: sobre o regime da escravidão*. 2ª ed. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura: Fundação Cultural do Pará Trancredo Neves, 1988.

SALES, Vicente. *O Negro na Formação da Sociedade Paraense: textos reunidos*. Belém: Paca-Tatu, 2004

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano*. <http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/53.53.pdf>. Acessado o site em 08/01/2008

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Nas Teias da Fortuna: acumulação mercantil e escravidão em Manaus, século XIX*. Mneme – Revista de Humanidades. V.7 , n 18, 2005

SANTILLI, Paulo José Brando. Usos da Terra, Fusos da Lei: O caso Makuxi. In: NOVAES, Regina Reyes; LIMA, Roberto Kant. *Antropologia e Direitos Humanos*. Nitério: EdUFF, 2001 (81-135)

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente: Contra o desperdício da Experiência*. São Paulo: Cortês, 2001

\_\_\_\_\_. Notas sobre a História Jurídico-Social de Pasárgada. IN: SOUTO, Cláudio & FALCÃO, Joaquim (Org.). *Sociologia do Direito: textos básicos para a Disciplina de Sociologia Jurídica*. São Paulo: Pioneira, 1988

\_\_\_\_\_. *Para um Novo Senso Comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez, 2001.

SANTOS, Boaventura de Souza e TRINDADE, João Carlos. *Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique*. Cidade do Porto: Afrontamento, 2003.

SCHUCH, Patrice. Trama de Significados: Uma etnografia sobre sensibilidades jurídicas e direitos dos adolescentes no plantão da delegacia do adolescente infrator e no juizado da infância e juventude de Porto Alegre/RS. In: LIMA, Roberto Kant. *Antropologia e Direitos Humanos*. Nitério: EdUFF, 2001

SCHWARCZ, L. K. M. Questão racial e etnicidade. In: Sérgio Miceli. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) Antropologia*. São Paulo: Sumaré, 1999, v. 1, p. 267-326.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Revista MANA* (2): 207-236, 2006

\_\_\_\_\_. Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Revista MANA* 12 (1): 207-236, 2006

\_\_\_\_\_. *Antropología y Derechos Humanos: Alteridad y técnica en el movimiento de los derechos universales*. Brasília: UNB, 2004 – Série Antropologia, no. 356.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. “Crise” nos Padrões Jurídicos Tradicionais: o direito em face dos grupos sociais portadores de identidade coletiva. Trabalho apresentado no XIV Congresso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito, realizado no período de 03-05 de novembro de 2005, em Fortaleza.

\_\_\_\_\_. “Práticas Jurídicas” Diferenciadas: Formas tradicionais de acesso e uso da terra e dos recursos naturais. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim. *Leis do babaçu Livre: Práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas*. Manaus: PPGCA-UFAM/fundação Ford, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Direito das Minorias: Passagem do ‘invisível’ real para o ‘visível’ Formal?* Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito/ UFPR, 2004. Tese de doutorado.

\_\_\_\_\_. *Reflexões do Direito das “Comunidades Tradicionais” a partir das Declarações e Convenções Internacionais*. In: Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. Ano 2, n 3, 2006

SILVA, Dimas Salustiano. *Constituição Democrática e Diferença Étnica no Brasil Contemporâneo: Um exercício constitucional concretista face ao problema do acesso a terras negras remanescentes de quilombos*. Curitiba: UFPR, 1996.

\_\_\_\_\_. Constituição e Diferença Étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil. In: BOLETIM INFORMATIVO NUER. *Regulamentação de Terras de Negros no Brasil*. V. 1, N1, 1997

SILVA, Lígia Osório. *Terras Devolutas e Latifúndio: Os efeitos da Lei de 1850*. Campinas – SP: Editora da UNICAM, 1996

SIMMEL, Georg. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983 (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

SOARES, Luis Eduardo. *Campesinato: Ideologia e política*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1981.

SODRÉ, Muniz. *Terreiro e a Cidade: A formação social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago; Salvador, BA: Fundação Cultura do Estado da Bahia, 2002.

SCHUCH, Patrice. Trama de Significados: Uma etnografia sobre a sensibilidade jurídica e direitos do adolescente no plantão da delegacia do adolescente infrator e no juizado da infância e da juventude de Porto Alegre/RG. IN: KANT DE LIMA, Roberto. *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: UDUFF, 2001

STROPASOLAS, Valmir Luiz. *O Mundo Rural no Horizonte dos Jovens*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2006.

SUPIOT, Alain. *Homo Juridicus: Ensaio sobre a função da Antropologia do Direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007

TAVARES BASTOS, Aurelino Candido. *O Vale do Rio Amazonas: A livre navegação do Amazonas, estatísticas, produção, comércio, questões fiscais do vale do Rio Amazonas*. 3º ed. São Paulo Ed. Nacional; Brasília, INL, 1975.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*. Instituto PIAGET, Princeton University Press, 1994.

TEIXEIRA, José Ferreira. *O arquipélago de Marajó*. Rio de Janeiro: X Congresso Brasileiro de Geografia, 1952

TRECCANI, Girolomo Domenico. Os Diferentes Caminhos para o Resgate dos Territórios Quilombolas. In: BOLETIM INFORMATIVO NUER. *Territórios*

*Quilombolas: reconhecimento e titulação das terras.* Florianópolis: NUER/UFSC, 2005. (V. 2, N 2)

TURCO, Angelo. Mythos and Techne: an essay on the intercultural function of territory in sub-Saharan geography. *GeoJournal*, 2004.

VALLE, Natália Ribeiro. *Terras de Marinha, Taxas de Ocupação.* São Paulo: RG editor, 2007.

VIANNA, João. *A Fazenda Aparecida.* Belém: SECULT, 1998

VIRGULINO-HENRY, Anaiza e FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A Presença Africana na Amazônia: Uma Notícia Histórica.* Belém: Arquivo Publico do Pará, 1990.

VITENTI, Lívia: *Da Antropologia Jurídica ao Pluralismo Jurídico.* Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2005.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify, 2000. (Capítulo V – O conceito de sociedade em antropologia)

\_\_\_\_\_. *O Nativo Relativo.* *Revista MANA* 8 (1): 113-148, 2002.

WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos.* 3a ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

WOODMAN, Gordon R. Ideological Combat and social observation: Recent debate about legal pluralism. *Journal of Legal pluralism.* N 42, 1998