



MARIVANIA LEONOR SOUZA FURTADO

**AQUILOMBAMENTO NO MARANHÃO: UM RIO
GRANDE DE (IM)POSSIBILIDADES**

**Presidente Prudente
2012**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
CURSO DE DOUTORADO EM GEOGRAFIA**

MARIVANIA LEONOR SOUZA FURTADO

**AQUILOMBAMENTO NO MARANHÃO: UM RIO GRANDE DE
(IM)POSSIBILIDADES**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” para obtenção do grau de Doutora em Geografia, área de concentração Produção do Espaço Geográfico

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Aparecida de Moraes Silva

**Presidente Prudente
2012**

FICHA CATALOGRÁFICA

Furtado, Marivania Leonor Souza.

F988a Aquilombamento no Maranhão : um Rio Grande de
(im)possibilidades / Marivania Leonor Souza Furtado. - Presidente
Prudente : [s.n], 2012

313 f. : il.

Orientadora: Maria Aparecida de Moraes Silva

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de
Ciências e Tecnologia

Inclui bibliografia

1. Geografia. 2. Território. 3. Aquilombamento. I. Silva, Maria
Aparecida de Moraes. II. Universidade Estadual Paulista. Faculdade
de Ciências e Tecnologia. III. Título.


BANCA EXAMINADORA


PROFA. DRA. MARIA APARECIDA DE MORAES SILVA
ORIENTADORA


PROF. DR. RAUL BORGES GUIMARAES
(UNESP/FCT)


PROF. DR. BERNARDO MANÇANO FERNANDES
(UNESP/FCT)


PROF. DR. CARLOS BENEDITO RODRIGUES SILVA
(UFMA)


PROF. DR. JOSÉ SAMPAIO DE MATTOS JUNIOR
(UEMA)


MARIVANIA LEONOR SOUZA FURTADO

Presidente Prudente (SP), 17 de abril de 2012.

Resultado: APROVADA

A **Fabio Henrique Santos Costa.**
Estrela mais brilhante no meu céu de saudades

Ao Rio Grande.
Povoado de gente da melhor qualidade!

AGRADECIMENTOS

Da materialização deste trabalho, em sua forma escrita, esta foi a parte mais desafiadora. Selecionar as pessoas que deveriam ser mencionadas como co-artífices de um trabalho que se pretende “monográfico”, mas que na sua prática é tão coletivo como tudo o mais que diz respeito à existência humana, e mais especificamente a minha história de vida, não foi tarefa fácil. Ouso, portanto, tentar fazer o registro das pessoas sem as quais, de fato, este trabalho, por suas diversas implicações, não poderia chegar a bom termo. Reconheço que os silenciamentos não são intencionais, talvez revelem os lapsos do inconsciente que não adentro.

Agradeço, inicialmente, aos meus pais, João e Joana, pela coragem de realizar o êxodo rural. Poderia ter dado tudo errado, mas pela determinação deles e benevolência Divina, deu certo, pelo menos nos parâmetros urbanos. Junto aos meus pais, estendo meus agradecimentos aos meus irmãos- Marivaldo (o brincar de disputar conhecimentos, foi o primeiro passo para nossas conquistas) e Marinaldo (em alguma fase da minha história você se colocou à disposição para arrumar o meu computador, naquela época era só o que tinha, obrigada por ter arrumado a minha vida) - e irmã Marivanda (doutora da minha alma, tantas vezes salvou a minha vida e a de Dadá). A vocês sou grata pela força, motivação e incentivos. De forma especial, agradeço ao meu irmão caçula, Magson. Essa conquista é por nós dois, que sempre compartilhamos as brincadeiras e os sonhos... “o próximo ano, Peta, sempre chega!”.

A Daísa e Thaís, minhas filhas-parceiras de vida, de desafios e de grandes conquistas, por agüentarem compartilhar o “coletivo” em Prudente e por construírem comigo, há mais de quinze anos, a experiência desafiadora de uma família no padrão que temos.

A minha mestra-modelo, Profa. Maria Aparecida de Moraes Silva, pela sua dedicada orientação, conselhos humanos e história de vida singular. Sem sua costura, feita de forma artesanal e delicada, como as obras de arte do Rio Grande, este trabalho não seria possível.

A Débora, Nayala, Andréa, Sthefany, Ana Nery, Josiane e Hélia Fernanda pelo apoio e companhias sempre alegres no campo e pelas discussões acadêmicas proveitosas, além do apoio com as fotos e figuras. Agradeço, especialmente, a Josi e Hélia a ajuda com os questionários, tabelas e gráficos e com as entrevistas em campo.

A Daisy, ex-aluna-orientanda, mas amiga-filha pra sempre. A minha alegria de viver, se assim posso dizer, se conjuga com o teu sorriso, pelos desafios superados e conquistas alcançadas.

Ao meu atual grupo de pesquisa, o LIDA, e aos(as) alunos(as)-parceiros(as) desse “novo” projeto: Leandro, Clara, Sérgio e Igor. Agradeço a vocês por estarem compartilhando comigo o sonho de construir uma Universidade mais humana, por ser da sociedade em respeito ao meio, como um todo. Pelo apoio com os questionários, e por aguentarem, quando não “dava mais pra mim...”. Profundamente, lhes sou grata.

Aos colegas do Programa DINTER/UEMA/UNESP: Ana Rosa (e sua eterna sensibilidade), Cláudio (Capitão Caverna –não sei como você sabe tudo!!!), Luisinho (a paciência em pessoa), Wasti (amiga, aprendi muito com você, principalmente como o ser humano tem a capacidade divina de se superar...), Quésia (amiga de fé, valeu por tudo), Washigton (sua alegria e simplicidade tornaram os tempos em Prudente mais leves). Deixei para registrar, por último, dois grandes amigos que ganhei nesse processo: Regina (obrigada por ter ido comigo para São Paulo, quando minhas condições físicas e emocionais não me permitiam), Assis (cada um tem seu jeito, o seu me agrada muito: honestidade, franqueza e inteligência). A vocês meu muitíssimo obrigada!

Aos Colegas do Departamento de Ciências Sociais da UEMA pelo apoio, por me liberarem das atividades docentes para concluir este trabalho. Em especial, agradeço ao meu parceiro de mais de vinte anos: Prof. Dr. Francisco Araújo.

Aos Colegas do UNICEUMA, especialmente Januário, Riba, Márcia Valéria com os quais aprendo sempre e me divirto muito o que torna o nosso labor na IES sustentável. Às colegas-chefes: Vânia Lourdes, Carla Cecília, Symone, Nadja e Profa. Claudina pelo apoio institucional recebido para a realização das atividades acadêmicas e para o desenvolvimento deste trabalho.

À colega Joina, pelas conversas sempre entusiasmadas e apoio com a correção da escrita. Ao Saul pelo apoio com as fotos, tabelas, gráficos e croquis. E ao novo parceiro de pesquisa, João Filho, pelo apoio no campo e com a organização dos mapas.

Ao camarada catalão Isaac, pelo apoio com o *Resumen* e pela parceria produtiva com o Rio Grande. Hasta lá victoria!

Aos professores do Programa de pós-graduação de Geografia da UNESP, Nivaldo, Cesar, Margareth, João Lima, João Osvaldo, Paulo Cesar, Raul e Messias pelas aulas brilhantes a esta Geógrafa-neófito. Em especial ao Prof. Tadeu e sua (também minha) querida Girlene, que nos ampararam (a mim e as

meninas) como pais nas estadias em Prudente. Pelas aulas, pelos cobertores, e companhia sempre agradável, agradeço.

Às meninas da Secretaria do Programa de Pós-Graduação da UNESP: Ivonete, Cinthia e Márcia pelo apoio e informações sempre em tempo.

À linda família dos “conterrâneos” Emanuel, Selma, Emanuele e Leonam, pelo apoio recebido em Prudente.

Aos Profs. Drs. Bernardo Mançano, Raul Guimarães, Sampaio Matos Junior e Carlos Benedito Silva (querido Carlão) pelas sugestões e críticas valiosas na avaliação deste trabalho. Estendo também esse agradecimento à Profa. Dra Renata Paollielo.

À Profa. Dra. Iris Ribeiro por todo o apoio institucional recebido para a realização deste trabalho. Também pelo incentivo e palavras encorajadoras e fraternas em momentos decisivos, meu muito obrigada.

Ao Prof. José Antônio Carvalho e às Profas. Zulene Barbosa, Auxiliadora Gonçalves e Vânia Lourdes Ferreira por sonharem sonhos coletivos, o que tem possibilitado uma mudança qualitativa na UEMA.

Aos líderes e parceiros do MOQUIBOM, e a todas às pessoas que têm lutado neste Estado tão sofrido, por tornarem a possibilidade da mudança social real e esta pesquisa, não somente mais um conjunto de palavras perdidas nos recantos acadêmicos, mas uma voz que vem da base e a ela retorna.

Ao líder quilombola João da Cruz, divisor de águas no atual movimento da história.

À minha querida Fran, sem o seu apoio ao me liberar das atividades domésticas, esta pesquisa poderia ter sido preterida.

Aos homens e mulheres do Rio Grande, por tudo que se registra neste trabalho, em letras não caberia toda minha gratidão. Assim como a de vocês, minha história também mudou. Como a “vida não cabe nas letras”, só posso humildemente escrever: meu muito obrigada!

Ao Supremo Senhor do Universo, pois nada do que foi feito, se faria.

*“Caminho longe, quase que eu não vinha
Pensamento de Mãe-d’água, meus irmãos,
Pessoa nenhuma advinha.”
(Da Encataria)*

*“Busco a memória dos povos excluídos
Os territórios dos despertencidos
Os sentidos imemoriais
Em suas palavras há sabedoria
Transforma a luta em modo de vida...”
(Sérgio Muniz)*

RESUMO

As comunidade quilombolas entram em cena, como sujeito de direitos específicos, ou seja, são-lhes garantidas formalmente suas diferenças, a partir da Constituição de 1988. Esse marco jurídico traz à tona outras demandas de análises para as disciplinas que estudam a questão “campo-cidade” no Brasil e de modo, particular, no Maranhão. Até então estudadas dentro da esfera do campesinato enquanto comunidades negras rurais, o contexto da promulgação da Constituição Cidadã condiciona a passagem da abordagem propriamente sociogeográfica para outra de cunho mais jurídico. Essa mudança, no plano formal, desencadeia não só redefinições conceituais como implica alterações nos próprios modos de vida dessas comunidades. Este trabalho, portanto, analisa como o Estado, por meio de suas políticas de de(s)marcação de terra para “comunidades tradicionais”, sobretudo de “remanescente de quilombos”, a partir da definição do direito territorial específico, tem concebido a igualdade e a diferenciação dos elementos formadores da chamada “nação brasileira” e suas contradições inerentes ao processo histórico de sua conformação espacial. Com aporte nos conceitos de quilombamento e território, apoiada na Metodologia da História Oral e da Etnogeografia, toma como referência a história da territorialidade da comunidade quilombola do Rio Grande, situada no município de Bequimão, incluída na região administrativa do Litoral Ocidental Maranhense. As condições sociogeográficas econômicas e políticas dessa comunidade permitem pensar o processo de construção do quilombamento no Maranhão, inserido no contexto da disputa territorial no Brasil.

Palavras-chave: Território. Quilombamento. Comunidades Quilombolas. Maranhão. Brasil

RESUMEN

Los quilombos entran en escena como sujeto con derechos específicos; o sea, se les garantiza formalmente sus diferencias, en base a la Constitución de 1988. Ese marco jurídico supone otro tipo de análisis para las disciplinas que estudian la cuestión “campo-ciudad” en Brasil y de forma particular en el estado de Maranhão. Hasta ese momento estas eran estudiadas dentro de la esfera del campesinado como comunidades negras rurales; la promulgación de la llamada Constitución Ciudadana condiciona el paso de un abordaje propiamente socio geográfica hacía otro de cuño más jurídico. Ese cambio, en el plano formal, desencadena no tan sólo redefiniciones conceptuales como también alteraciones en los modos de vida de esas comunidades. Este trabajo analiza como el Estado, por medio de sus políticas de de(s)marcación de tierra para “comunidades tradicionales”, sobretodo de “remanentes de quilombos”, a partir de la definición del derecho territorial específico, ha concebido la igualdad y la diferenciación de los elementos formadores de la llamada “nación brasileña” y de sus contradicciones inherentes al proceso histórico de su conformación espacial. Con el aporte de los conceptos de *aquilombamiento* y territorio, apoyada en la Metodología de la Historia Oral y de la Etno geografía, tomo como referencia la historia de la territorialidad del quilombo de Rio Grande, situado en el municipio de Bequimão, incluido en la región administrativa del Litoral Occidental Maranhense. Las condiciones socio geográficas, económicas y políticas de esa comunidad me permiten pensar el proceso de construcción del *aquilombamiento* en el Maranhão, inserido en el contexto de la disputa territorial en Brasil.

Palabras clave: Territorio. *Aquilombamiento*. Quilombos. Maranhão. Brasil

LISTA DE SIGLAS

ABA- Associação Brasileira de Antropologia

ACONREUQ- Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

ADCT- Ato das Disposições constitucionais Transitórias

ANAQ – Associação Nacional de Quilombos

ANC- Assembleia Nacional Constituinte

APA- Área de Proteção Ambiental

BM – Banco Mundial

CCN – Centro de Cultura Negra

CF – Constituição Federal

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica

CNPT- Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais

CONAB – Coordenação Nacional de Abastecimento

CPF – Cadastro de Pessoa Física

CPT – Comissão Pastoral da Terra

FMI - Fundo Monetário Internacional

IBAMA- Instituto Brasileiro de Meio Ambiente

IBGE- Instituto Brasileira de Geografia e Estatística

IDH- Índice de Desenvolvimento Humano

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ITERMA - Instituto de Terras do Maranhão

LOSAN – Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional

MDA - Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDS – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MOQUIBOM – Movimento Quilombola do Maranhão

MST – Movimento dos trabalhadores e trabalhadoras Sem-terra

OAB – Ordem dos Advogados do Brasil

OMC – Organização Mundial do Comércio

PIB- Produto Interno Bruto

PNPCT- Política Nacional de Proteção de Comunidades Tradicionais

PNUD- Plano das Nações Unidas de Desenvolvimento

RG – Registro Geral

RTID - Relatório de Técnico de Identificação e Delimitação

SEIR – Secretaria Especial da Igualdade Racial

SISAN - Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional

UEMA- Universidade Estadual do Maranhão

UNESP – Universidade Estadual Paulista

LISTA DE QUADRO E MAPAS

Quadro 1	Atribuições e competências da Comissão Nacional para a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais	68
Mapa 1	Distribuição das comunidades quilombolas no Maranhão por Municípios.....	32
Mapa 2	Perímetro do Território do Rio Grande	108
Mapa 3	Localização do território do Rio Grande em Bequimão-MA.....	110
Mapa 4	Distribuição dos processos para titulação das comunidades quilombolas “parados” no INCRA.....	280

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Comunidades quilombolas no Brasil	33
Figura 2	O Estado do Maranhão Colonial.....	75
Figura 3	Norte do Maranhão no século XIX: “área de fronteira”...	84
Figura 4	Área de ocorrência da Balaiada	95
Figura 5	Micro-região do Litoral Ocidental Maranhense	105
Figura 6	Croqui do povoado do Rio Grande.....	133
Figura 7	Croqui da casa de forno	152

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Total de pessoas por família no Rio Grande	118
Tabela 2	Organização familiar do Rio Grande	118
Tabela 3	Da legitimação social dos casamentos	120
Tabela 4	Faixa etária por quantidade de pessoas da comunidade do Rio Grande	121
Tabela 5	Distribuição da população por faixa etária e sexo	122
Tabela 6	Grau de escolaridade da população	124
Tabela 7	Relação idade, sexo e escolaridade da população do Rio Grande	125
Tabela 8	Destino dos dejetos humanos	127
Tabela 9	Equipamentos de trabalho	131
Tabela 10	Animais criados como fundo de reserva	136
Tabela 11	Origens das sementes usadas no plantio	141
Tabela 12	Problemas referentes à lavoura	143
Tabela 13	Pesca por família no Rio Grande	154
Tabela 14	Total de famílias que praticam o extrativismo no Rio Grande	158
Tabela 15	Produtos do extrativismo	158

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Composição familiar da comunidade do Rio Grande	119
Gráfico 2	Dados percentuais da situação conjugal em Rio Grande	120
Gráfico 3	Percentual de membros das famílias por faixa etária	122
Gráfico 4	Relação entre sexo e idade na comunidade investigada	123
Gráfico 5	Origem da água para consumo humano	126
Gráfico 6	Destino do lixo doméstico	126
Gráfico 7	Percentual de eletrificação em Rio Grande	128
Gráfico 8	Percentual de utensílios domésticos verificados em Rio Grande	129
Gráfico 9	Distribuição das casas por rua	132
Gráfico 10	Tipos de paredes das casas.....	134
Gráfico 11	Tipos de pisos das casas.....	134
Gráfico 12	Tipos de cobertura das casas	135
Gráfico 13	Terreno da área de plantio	140
Gráfico 14	Culturas temporárias.....	140
Gráfico 15	Destino da produção agrícola	142
Gráfico 16	Assistência técnica ao plantio	143
Gráfico 17	Principais tipos de pescas	154
Gráfico 18	Pescados encontrados no Rio Grande	157
Gráfico 19	Destino dos pescados	157
Gráfico 20	Destino dos produtos extrativistas	159
Gráfico 21	Comparação entre os destinos dos produtos	159

LISTA DE FOTOS

Foto 1	Mangueiral centenário	114
Foto 2	Moradores identificam pedra de rumo	114
Foto 3	Marco da terra dos “paulistas” com pedra de rumo do Rio Grande	114
Foto 4	Sentina padrão do Rio Grande	127
Foto 5	Casa padrão	135
Foto 6	Casa sendo construída	135
Foto 7	Jirau com cultivo de cebolinha	137
Foto 8	Limpeza da área com uso do fogo	138
Foto 9	Roça em consórcio: milho e mandioca	142
Foto 10	Eira utilizada para secagem do arroz	142
Foto 11	Mandioca armazenada para fabricar farinha “seca”	146
Foto 12	Tanque para fabrico de farinha “d’água”	146
Foto 13	Safreiro descasca a mandioca	146
Foto 14	Suporte de madeira para descascar a mandioca	146
Foto 15	Caititu	147
Foto 16	Cocho para a massa de mandioca	147
Foto 17	Sarilheiro prensa massa de mandioca nos tapitis	147
Foto 18	Adolescente participa da farinhada	148
Foto 19	Peneira de fibra de guarimã	148
Foto 20	Forneiras sobre aterro torram a farinha seca	149
Foto 21	Forneiras mexem a farinha. Criança ao fundo peneira a massa	149
Foto 22	Caixa correspondente a meio-alqueire	150
Foto 23	Farinha armazenada na casa de forno	150
Foto 24	D. Benedita, a “chefa” da safra	152
Foto 25	D. Benedita prepara o porco para servir com pirão de farinha de mandioca	152
Foto 26	Seu Chita demonstra o uso do socó	155
Foto 27	O “caco” da anajazeira	156
Foto 28	Seu Chita demonstra o uso do “caco”	156
Foto 29	Mesa preparada por novenária promesseira	171
Foto 30	Jovens transportam o coco babaçu	172
Foto 31	Paiol construído para armazenar o coco babaçu	172
Foto 32	Soca do coco babaçu	173
Foto 33	Extração do “leite” de babaçu	173
Foto 34	Farinha de mandioca sendo “crivada” em peneira feita de cuia	174
Foto 35	Farinha em ponto de diluição com “leite” de babaçu	174
Foto 36	Bolos moldados em formas divertidas	175
Foto 37	Formato tradicional do bolo de tapioca	175
Foto 38	Aquecimento do forno	175
Foto 39	Foguista retira brasas do forno	175
Foto 40	Bolos de tapiocas assados	176
Foto 41	Capela de Santo Antônio adornada para festejo	177
Foto 42	Altar de Santo Antônio	177
Foto 43	Novena de Santo Antônio	177
Foto 44	D. Terezinha e D. Pedra: caixeiras do Rio Grande	187
Foto 45	Homens tocando forró de caixa	187
Foto 46	D. Elza: mulher-memória	187

Foto 47	D. Pedra contrita a espera de uma nova entidade	198
Foto 48	Altar preparado para a pajelança	199
Foto 49	Pesquisadora dança com “caboclo”	199
Foto 50	“Caboclo” convida presentes para dançar	199
Foto 51	Criança de “corpo aberto”	201
Foto 52	Ritual do encruzo	201
Foto 53	D. Pedra bailando no ritual da pajelança	203
Foto 54	D. Dalva: mulher-lutadeira	209
Foto 55	Tacuruba: pedras utilizadas como “fogão à lenha”	215
Foto 56	Mulheres quebrando o coco babaçu	219
Foto 57	D. Sônia: mulher de luta	224
Foto 58	D. Elóia: mulher-mãe à moda antiga	232
Foto 59	Presidente da Associação e morador recebem cestas básicas do MDS/SISAN	256
Foto 60	Cestas básicas armazenadas para entregar às famílias do Rio Grande	256
Foto 61	Moradoras em fila para receber “benefício”	256
Foto 62	“Beneficiada” assina lista de recebimento	256
Foto 63	Quilombola recebe cesta básica	257
Foto 64	Sob chuva cestas básicas são recebidas	257
Foto 65	Aquilombamento no INCRA-MA	262
Foto 66	Superintendente interino do INCRA-MA	262
Foto 67	Aquilombamento no Palácio da Justiça	266
Foto 68	Quilombolas ameaçados de morte exibem camisa com foto de líder assassinado	266
Foto 69	Faixas colocadas em frente à sede do INCRA	270
Foto 70	Aquilombamento no INCRA mediado pela CPT	270
Foto 71	Padre da CPT e quilombolas em greve de fome	273
Foto 72	Líderes quilombolas ameaçados de morte	273
Foto 73	Manifestação dos ameaçados de morte em greve de fome	273
Foto 74	Ministra dos Direitos Humanos fala pelo telefone com quilombolas e assessores	274
Foto 75	Visita da comitiva governamental ao INCRA-MA	278

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	22
Situando o problema a ser investigado	23
O universo empírico da investigação	30
Estratégias metodológicas	34
1 TERRA E TERRITORIALIDADES TRADICIONAIS: A (DE)FORMAÇÃO DO CASO “BRASILEIRO”	41
1.1 “Terras brasileiras”: a quem de fato e de direito?	44
1.2 A Lei de Terras de 1850	50
1.3 O Estatuto da Terra	52
1.4 Terras coletivas: A Constituição Federal de 1988	55
1.4.1 O direito territorial específico às comunidades quilombolas	59
1.4.2 A Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais	63
2 MARANHÃO: TERRITÓRIO DE CONTRASTES E DIVERSIDADES	74
2.1 Das gentes que aqui chegaram e os conflitos com as que aqui estavam	77
2.2 A Balaiada: Movimento socioterritorial e aquilombamento	85
2.2.1 A saga	89
2.2.2 As personagens	91
2.3 Da de(s)marcação: O conceito de quilombo e suas implicações para o direito territorial quilombola	99
2.3.1 Rio Grande: Território em aquilombamento	104
3 ENTRE O QUILOMBO E O AQUILOMBAMENTO: UM “RIO GRANDE” PASSA SOB A PONTE	116
3.1 A produção social do território do Rio Grande	117
3.2 “Aqui cada um é dono só do seu quintal”: A organização social da comunidade do Rio Grande	131

3.2.1	Saberes da roça	137
3.2.2	“O apuro da safra”: do amolar do facão ao pirão na mesa	144
3.2.3	Saberes da pesca	153
4	DAS FRONTEIRAS SIMBÓLICAS E TERRITORIALIDADE NO CONTEXTO DO RIO GRANDE	161
4.1	“Não se pode parar a festa por causa de pagão”: Memória e territorialidade étnica da comunidade do Rio Grande	165
4.1.1	Santo Antônio e o aquilombamento no Rio Grande: De capitão-domato a santo protetor	181
4.2	Memória do Rio Grande: “som nas caixas”	186
4.3	O Coronel Rei: do rio, da cura e da comunidade quilombola.....	192
5	AQUILOMBAMENTO E TERRITÓRIO SOCIAL DA MULHER NO RIO GRANDE	205
5.1	“Eu tou quase sendo mulher de novo”: Lutas e desafios da mulher na comunidade do Rio Grande	206
5.1.1	Atribuições e responsabilidades da mulher na comunidade do Rio Grande	210
5.2	“Lá fora sou de um jeito, aqui sou outra pessoa”: Liderança feminina no processo de aquilombamento	220
5.2.1	Quilombo de fato, comunidade quilombola de direito	224
5.3	“Antes era preciso fugir pra casar”: Regras sociais para a criação das mulheres de família em Rio Grande	231
6	DISPUTA TERRITORIAL, POLÍTICA PÚBLICA E DIVERSIDADE HUMANA: A QUESTÃO PRESENTE	241
6.1	Iguais e diferentes nos marcos do Estado-nação	242
6.2	As políticas públicas diferenciadas e o desenvolvimento	245
6.2.1	O “caso das cestas”: Contradições básicas entre o aquilombamento e o poder público	246
6.3	“...Na lei ou na marra nós vamos ganhar!”: Quilombos em movimento	260

6.3.1	“Mas aqui tem preto...Tá do jeito que Deus gosta!”: Espaço público e aquilombamento	267
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	282
	REFERÊNCIAS.....	288
	GLOSSÁRIO	297
	APÊNDICE.....	299
	ANEXOS.....	303

INTRODUÇÃO

A pesquisa aqui apresentada revela o processo de construção de um objeto de estudo e, ao mesmo tempo, a feitura desta observadora enquanto pesquisadora de um território do saber, ainda por ser desenhado. Tecida em espaços-tempos embora contínuos, do ponto de vista cronológico, demonstram-se descontínuos quanto aos momentos da história da comunidade do Rio Grande, da minha história pessoal, das emoções e desafios enfrentados para a sua realização.

Apresentar um trabalho, como diz Rubem Alves, é desnudar-se, pois evidencia, sobretudo, quem o construiu, mais que o próprio construto. Dessa forma, esta Tese configura-se como a síntese possível do meu olhar, construído em fragmentos de tempo-espaço, nos quais se conjugaram saberes teóricos e as limitações destes, com o investimento emocional e a necessidade de racionalização, quando as emoções potencializavam ou fragilizavam a condução deste estudo.

Tecida ao longo de quatro anos, uma vez que a minha inserção na comunidade campo empírico desta pesquisa é anterior à decisão de transformá-la em objeto de análise para fins de elaboração de um trabalho científico sob a perspectiva etno-geográfica, esta Tese apresenta, em sua formatação, as (des)continuidades de uma busca teórica para entender uma problemática que tem me acompanhado ao longo de toda a carreira acadêmica. A busca pela compreensão da relação igualdade e a diversidade tem desafiado não só o campo científico que a propõe, diria que, ousadamente, o campo antropológico, mas todas as ciências que tomam as relações humanas e seus aspectos observáveis quanto ao ser e existir no mundo (natural e simbólico), como objeto de análise, destaco aqui a Geografia Humana.

Entretanto, levantar a problemática da igualdade vis-à-vis à diferença determina muito mais a construção do pesquisador, no caso aqui da pesquisadora, do que a demarcação de fronteiras teóricas entre saberes, que parecem autônomos sob determinados aspectos, mas que são interligados quando se pensa que a relação sociedade-natureza é indissociável. Essa questão tem me “perseguido” desde os primeiros momentos de reflexão nas

disciplinas introdutórias de minha formação, enquanto Cientista Social, e se tornou “insuportável” quando da minha inserção como aprendiz de antropóloga no campo de estágio com povos indígenas no Maranhão. Como entender o direito dos indígenas à educação escolar (essa proposta pelo modelo ocidental que conhecemos e que muitos rejeitamos a partir das análises críticas que elaboramos) com direito a diploma e tudo o mais e, ao mesmo tempo, garantir que, nesse processo de formação escolar, sejam respeitados, mantidos e potencializados os saberes tradicionais dos quais esses povos são portadores? E mais, de que forma, ou com quais estratégias esses povos vão interferir nas decisões políticas da formatação nacional de currículo escolar para comunidades indígenas? Tais questões me levaram a esboçar reflexões em nível de mestrado¹.

Entretanto a análise preliminar que apresentei não resolveu, como esta agora também não resolve, minha “implicação” com essa problemática. A questão da igualdade formal e da diferença humana, enquanto realidade que se impõe pode ser observada sob os mais variados recortes e se torna imperativa quando de um lado estão sujeitos de direitos, que não o sabem que são e, do outro, a instituição social jurídico-política que determina tal direito, a saber; o Estado Nação. Para dar continuidade e ampliar minha implicância com essa questão, proponho, nesta Tese, uma análise a partir de “outros sujeitos de direitos”. Elegi, desta vez, como sujeito da pesquisa, as chamadas comunidades quilombolas e, para tanto, apresento o contexto de produção do território do Rio Grande, situado no município de Bequimão da região administrativa do Litoral Ocidental Maranhense.

Situando o problema a ser investigado

As “comunidade quilombolas”² entram em cena, como sujeito de direitos específicos, ou seja, são-lhes garantidas formalmente suas diferenças, a partir da Constituição de 1988. Esse marco jurídico traz à tona outras

¹ A dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará em 2001 intitula-se: “A passos de meninos: uma análise da política educacional indigenista” elaborada sob a orientação da Profa. Dra. Elza Franco Braga.

² A utilização de aspas aqui explicita que tal definição está referida ao campo teórico-político que a constitui, não sendo, portanto, uma categoria nativa.

demandas de análises para as disciplinas que estudam a questão “campesinato” no Brasil e, de modo particular, no Maranhão.

Até então estudadas dentro da esfera do campesinato enquanto comunidades negras rurais, o contexto da promulgação da Constituição Cidadã, condiciona a passagem da abordagem propriamente sociogeográfica para outra de cunho mais jurídico. Essa mudança no plano formal, desencadeia não só redefinições conceituais como implica em alterações nos próprios modos de vidas dessas comunidades. E daí então, pulula novamente a questão, como inserir “diferentes” no plano dos “direitos iguais”?

O parágrafo primeiro do artigo 215 da Constituição Federal (CF) garante aos formadores do processo civilizatório brasileiro, aqui, especificamente, os afrodescendentes, a manutenção e proteção de suas manifestações culturais. Há, portanto, um ordenamento jurídico que assegura a manutenção das tradições culturais de matriz africana.

Associada a essa normativa que garante o direito à diversidade cultural, a CF, em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, reconhece aos afrodescendentes algo extremamente inovador para a questão da problemática agrária brasileira, ou seja, o direito de propriedade definitiva de seus territórios já ocupados. Terras passam a ter proprietários sem que para isso eles tenham que comprá-las.

O direito territorial específico das referidas comunidades tem levantado uma série de questões tanto no plano político de luta pela terra, que, historicamente, tem caráter concentrador e de exclusão no Brasil, como redireciona o olhar teórico aos novos sujeitos que emergem nessa/dessa luta: quilombos, comunidades quilombolas, movimento quilombola.

Relacionados a esses “novos” sujeitos estão o direito à sua reprodução física, social, cultural e política, garantidos pelo direito territorial específico. No plano formal, temos um Brasil plural e socialmente justo. Mas como operacionalizar tais direitos, se os “beneficiários”, dada a construção histórica da “nação” e do território “brasileiro”, não sabem que os possuem? Pois, para entender o que está na Constituição, é necessário ter formação escolar com ampla possibilidade de leitura sobre a realidade social, o que nem de longe se verifica em nosso contexto. Quadro que não se modifica com a

mera formalização de artigos, parágrafos e incisos, nos quais se configuram o amálgama jurídico brasileiro.

A análise da problemática aqui proposta difere-se das discussões até então produzidas no campo da Geografia sobre a questão quilombola, pois tais trabalhos em nível de doutorado ou mestrado enfatizam a produção dessa territorialidade quilombola relacionada à ocupação histórica e os usos e práticas específicos do território visando a legitimação junto ao poder público da demanda pela efetivação do direito territorial (Cf. JESUS, 2006; BRANCO, 2007; FERREIRA, 2001; VELOSSO, 2007; GOMES, 2007, CARRIL; 2006.). De maneiras distintas, enfocam dimensões específicas dos territórios quilombolas e não sua multidimensionalidade.

Do ponto de vista desta abordagem etnogeográfica, o recorte da problemática da inserção dos “diferentes” no plano da “igualdade de direitos” será feito a partir da relação do movimento social quilombola no contexto das questões territoriais, tomando dois conceitos como fundamentais para sua compreensão. A saber, os conceitos de território e quilombamento.

Primeiro, o território, enquanto uma categoria explicativa e histórica, torna-se imprescindível para apreender a dinâmica da questão territorial quilombola, ressaltando as experiências concretas de uma comunidade e seus processos de territorialização. Nesse sentido, apresento as principais análises circunscritas a essa problemática e suas diversas e, por vezes, contrapostas, interpretações nos campos científicos distintos. Tendo como aporte a discussão sobre território, empreendo uma incursão no estudo sobre a disputa pela terra no Brasil, a fim de compreender como as comunidades tradicionais, aqui privilegiadas as quilombolas, têm sido historicamente excluídas desse processo, o que resultou, na atualidade, numa busca por direitos territoriais específicos operativos.

Para interpretar as questões propostas neste estudo é necessário observar a multidimensionalidade do conceito de território. Tomo como aporte teórico, de início, a reflexão proposta por Fernandes (2008). Nesse ensaio, o autor apresenta uma tipologia dos territórios e comenta sobre as disputas territoriais, definindo o território como conceito central para o estudo de diferentes escalas e tipos de espaços geográficos, aqui situado o território “étnico quilombola”.

Fernandes propõe uma superação da análise clássica que apresenta o território, tão somente, como “espaço de governança”. Nesse sentido, pretende, como o faz, “*ampliar o debate sobre o território e defender a idéia de que a definição de sua significação é uma relação de poder que precisa ser constantemente debatida.*”(p.273)

Discute sobre “Os territórios do Território”, comentando que o ponto de partida para a análise sobre o território é o espaço. Cita Lefevre(1991) para afirmar que o “espaço é a materialização da existência humana”.Dando continuidade à análise do espaço, comenta:

(...) Ao analisarmos o espaço, não podemos separar os sistemas os objetos e as ações, que se completam no movimento da vida, em que as relações sociais produzem os espaços e os espaços produzem as relações sociais.(p.276).

Corroborando com a perspectiva de Raffestin (1993) para quem o espaço antecede o território. Coloca, por sua vez, que tanto o espaço, quanto o território são indiferentes, ficando sua diferenciação somente em âmbito conceitual. Para tanto, afirma:

(...) A definição do significado do conceito é um exercício intelectual do movimento entre o abstrato e o concreto ou do movimento entre o método (pensamento pensante), a teoria (pensamento pensado) e a realidade.(...)(FERNANDES,2008,.277)

O princípio da multidimensionalidade como propriedade intrínseca ao conceito de território, assim como a multiescalaridade, é comentado como (im)possibilidade para se analisar o território, dependendo da acuidade maior ou menor do pesquisador:

Este é um grande desafio, porque por mais que se defenda a multidimensionalidade na acepção do conceito de território, as teorias, métodos e práticas o fragmentam. Mas essa fragmentação não ocorre somente na multidimensionalidade dos territórios, acontece também na sua multiescalaridade.(FERNANDES,2008,278).

Na senda proposta por esse autor, analiso o lugar como uma escala do território e assim pretendo observar como são representadas as manifestações socioculturais e políticas de uma “comunidade”, a fim de entender as tensas e, por vezes contraditórias, relações que se processam na dinâmica do global com o local de forma multidimensional.

Dentre as dimensões do território, o viés político será acionado, a fim de que se percebam as relações de poder intrínsecas à dinamicidade da condição humana. Será dado relevo à dimensão simbólica, a partir da qualificação dos territórios étnicos, para elucidar as questões presentes nesta investigação.

A escolha do território como categoria de análise que também é histórica faz-se sobre um caminho movediço. A historicidade do território leva em conta sua dinâmica, sua transformação num lapso temporal em espaços concretos.

O trabalho de campo junto a uma comunidade quilombola revela que não existe um território apenas, mas diversos. Não se pode tratar de forma engessada e linear o conceito de território, como se todos eles fossem um, com características semelhantes e únicas. Isso porque, como dito antes, esse conceito apreende os diversos aspectos que constitui a indissociável relação sociedade/natureza. O estudo da presença histórica de comunidades quilombolas e sua inserção no plano formal do direito territorial, explicita a indissociabilidade dessa relação, pois como afirma Silva (2004):

[...] o território não diz respeito apenas ao espaço geográfico, físico, mas também ao espaço simbólico, que o envolve com significados da cultura e da vida social ali existente. Há uma simbiose entre a natureza e o humano. A natureza é um prolongamento do humano, portanto é o complemento indispensável à sua vida. (SILVA, 2004, p 25)

O território, como conceito e seu processo de efetivação por uma realidade humana, será apreendido enquanto base material e cultural para a compreensão da dinâmica da disputa pela terra entre essa fração do segmento camponês específico e o aparato legal que (im)possibilita o acesso formal aos territórios já construídos historicamente.

A discussão proposta sobre o território não pretende fechar as fronteiras teóricas, pois estas não são rígidas, mas elásticas e, assim como as identidades sociais sobre as quais se assentam os “marcos” das diferenças, estas também são políticas.

O segundo conceito que será utilizado para análise da questão de fundo desta tese é o de aquilombamento. Esse conceito será aqui entendido como movimento socioterritorial ampliado. Tal conceito é fruto de uma

abordagem relativizadora, ou mesmo ressemantizada dos processos históricos pelos quais têm passado as comunidades quilombolas, ou seja, o quilombamento é um construto teórico e também histórico derivado do conceito de território, entendido enquanto movimento social, praticado por comunidades quilombolas que têm, na atualidade, protagonizado novos movimentos socioterritoriais.

A partir do conceito de quilombamento, aqui proposto, pretendo analisar a participação das minorias (etnorraciais, sociais, camponesas e demais “sobrantes”) na construção de um modelo socioespacial e territorial entendido como Maranhão, tomando como foco central as relações entre tais minorias, mais especificamente, os quilombolas e o poder público constituído, a saber: o Estado.

Tal discussão insere-se nos marcos do recorte teórico que visa analisar a atuação do Estado, enquanto instituição jurídico-política, promotora de políticas públicas, sob a prerrogativa da igualdade de direitos e respeito às diferenciações dos sujeitos e coletividades portadoras de demandas específicas.

A hipótese fundante desta investigação é a de que, embora consubstanciados em modos de vida determinantes de uma definição prévia de “comunidade quilombolas”, a existência concreta de tais comunidades não revela, conseqüentemente, que sua condição em si garantiria a inserção no plano dos direitos formais já pactuados. Necessário se faz que tais comunidades transcendam da condição de sujeitos concretos, alvos de direitos, para sujeitos sociais que se organizam na busca e efetivação de tais direitos. Retomando uma definição marxista, essas comunidades sairiam de uma condição “em si”, para a conquista e redefinição de uma história “para si”. Tal movimento, nessa perspectiva, poderia ser entendido como o quilombamento, que se gesta historicamente mediado pelas relações socioeconômicas, culturais e políticas e determinaria a tentativa de resistência dessas comunidades (e demais minorias) às estruturas dominantes.

Numa das manifestações empíricas, como historicamente tem sido tratado (ARRUTI,2006; GOMES,2008; REIS&GOMES,1996), o quilombamento produziria, enquanto movimento socioterritorial, quilombos. Entretanto, apreendendo numa perspectiva mais ampla e ressemantizada para

análise do processo atual, o aquilombamento revela uma visão de luta de sujeitos sociais que se aglutinam a partir de realidades históricas críticas impositivas, a partir das quais se estabelecem antagonistas claramente definidos: proprietários de terras e escravizados, detentores de meios de produção e expropriados, grandes fazendeiros e camponeses sem terra, empreendimentos estatais e atingidos por barragens; capitalistas e indígenas, “donos de terra” e quilombolas; entre outros.

A definição dos direitos no plano formal³ não garante, de pronto, sua efetivação. Como já acentuado, as comunidades quilombolas têm direito territorial específico assegurado, mas como acioná-los se estas comunidades estão distanciadas tanto geograficamente como socialmente das condições reais para conquistá-los?

Esse contexto tem impulsionado o surgimento de vários movimentos em torno da discussão do que é ser quilombola e de como garantir, efetivamente, a implementação de políticas públicas voltadas para esse segmento étnico.

Este trabalho pretende, portanto, analisar como o Estado, por meio de suas políticas de de(s)marcação de terra para “comunidades tradicionais”, sobretudo de “remanescente de quilombos”, a partir da definição do direito territorial específico, tem concebido a igualdade e a diferenciação dos elementos formadores da chamada “nação brasileira” e suas contradições inerentes ao processo histórico de sua formação territorial.

A construção de categorias classificatórias, bem como a atuação dos órgãos governamentais na implementação de direitos constitucionais para o segmento “quilombola”, permite uma análise da própria concepção de igualdade e diferenciação dentre os marcos do Estado Nacional, bem como possibilita interpretar sobre que bases o Estado Nação pensa o “desenvolvimento” socioeconômico e cultural de seus “cidadãos”, estejam eles no “campo” ou nas cidades.

A partir desse contexto de múltiplas relações, nas quais se inserem também o fazer científico, a elaboração conceitual das categorias quilombo, quilombola ou comunidade quilombola, bem como território e

³ A legislação referente à temática territorial quilombola será analisada em capítulo posterior.

territorialidades, têm provocado grandes debates nos cenários acadêmico e político nacional, principalmente, por serem conceitos que se relacionam à questão da garantia de direitos aos “sobrantes” do modo de produção capitalista.

O universo empírico da investigação

A conformação histórica de demarcação espacial influencia, sobremaneira, nas ocupações coletivas e como estas entendem o “viver”, ou seja, como dão significados a sua existência social, cultural e política. O Maranhão, como um espaço político, formalmente constituído, apresenta uma intensa diversidade quanto ao uso e à ocupação territorial. Do ponto de vista da diversidade étnica, tem sido território de disputa de colonizadores, povos indígenas, regionais (principalmente cearenses, piauienses e pernambucanos) e quilombolas.

Para o entendimento do processo de aquilombamento das comunidades portadoras de direito territorial específico, este estudo toma como referência a história da territorialidade da comunidade quilombola do Rio Grande, situada no município de Bequimão, incluída na região administrativa do Litoral Ocidental Maranhense.

Como sociedade escravista, o Maranhão se constitui tardiamente. Segundo Assunção (1996), é somente no final do século XVIII que esse Estado desenvolve mais fortemente uma escravidão agrícola, embora já se constatasse a mão-de-obra escravizada indígena ou africana em séculos anteriores.

A população de africanos escravizados concentrava-se nas fazendas situadas na baixada ocidental⁴ e nos vales dos rios Itapecuru, Mearim e Pindaré, regiões dinamizadas pelo modelo agroexportador. Esses locais tinham grandes quantidades de matas, rios e riachos, aspectos decisivos no momento de ocupação dos territórios pelos colonizadores. Entretanto essa ocupação deu-se de maneira rarefeita e devido, às características inóspitas, criou condições para a criação de quilombos em cabeceiras de rios e locais

⁴ Essa área geográfica é atualmente denominada Litoral Ocidental Maranhense e é onde se situa a comunidade quilombola sujeito social desta pesquisa.

mais distantes nas florestas. Tratava-se de lugares que escapavam ao controle do Estado, permitindo que os quilombos se multiplicassem e suas populações sentissem-se relativamente seguras.

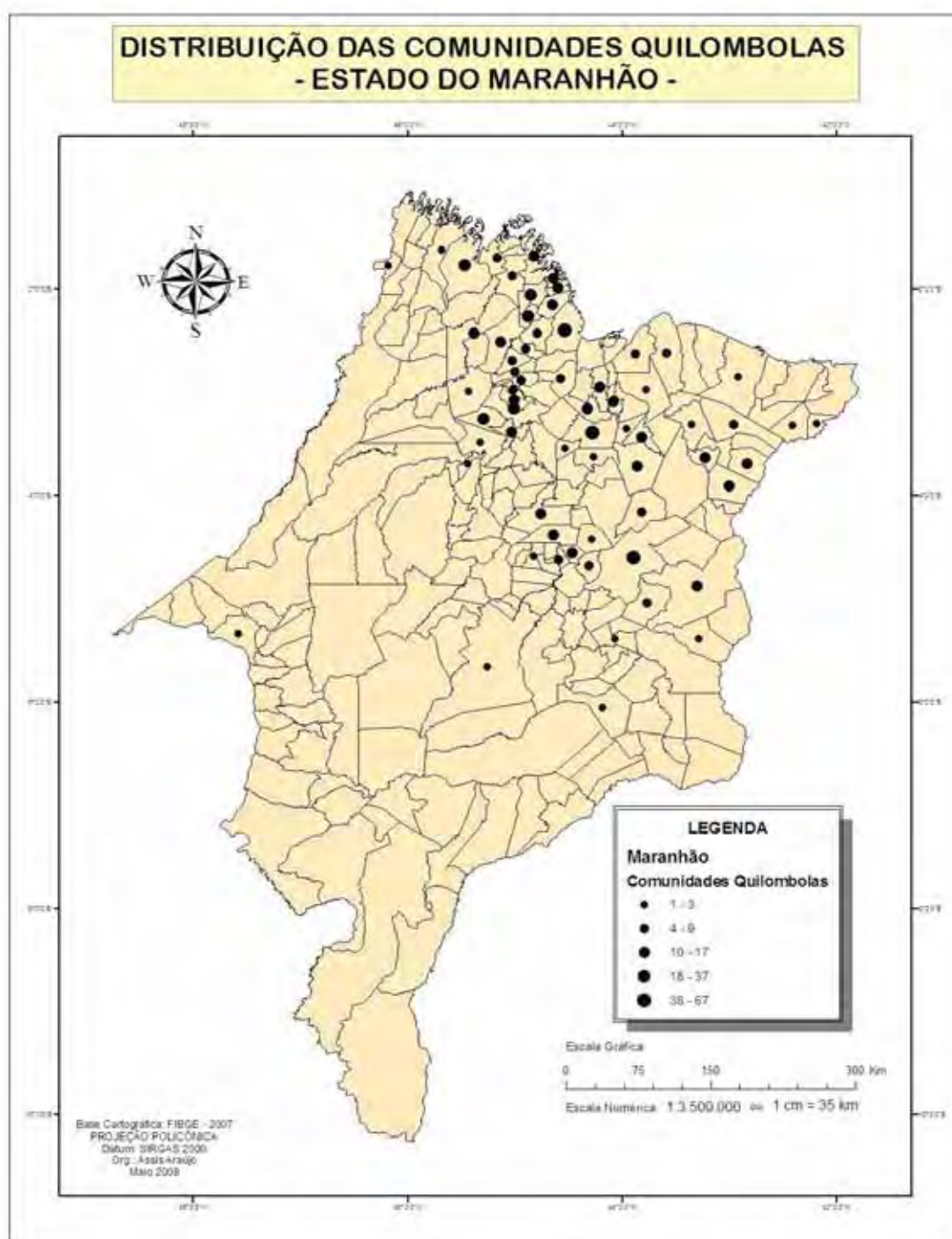
Mesmo que não seja possível precisar a quantidade de quilombos existentes, desde o início da implantação dos empreendimentos agroexportadores, até a abolição da escravatura, tem-se afirmado que, no Maranhão, havia poucas fazendas escravistas sem quilombos a sua volta. Como resultado de todo esse processo histórico, constata-se que, em pelo menos 134 dos 217 municípios maranhenses existem, atualmente, comunidades quilombolas, conforme se visualiza no mapa 1.

É possível cotejar a espacialização desses territórios quilombolas com o mapa produzido por Anjos (2006) no qual se verifica que o Maranhão é o Estado da federação com a maior presença de comunidades quilombolas em seu território, como pode ser visto na figura 1.

Segundo dados da Fundação Cultural Palmares, até o ano de 2011 foram certificadas 407 comunidades quilombolas no Maranhão de um total presumido em torno de 800 quilombos.

Necessário se faz registrar que a história de formação de tais ocupações territoriais no Maranhão, como no Brasil como um todo, varia. Alguns se originaram da fuga dos cativos, enquanto outros por meio de compra ou herança de terras, conquistadas após longo período de trabalho escravo, outras pelo abandono dos senhores após crises econômicas, dentre outros fatores. Seja qual tenha sido o caminho para sua formação, o quilombo possibilitou aos africanos e afrodescendentes escravizados passarem da condição de escravos para a condição de camponeses livres. (ALMEIDA, 2008)

A comunidade do Rio Grande expressa em sua existência histórica esse processo de ocupação territorial maranhense diverso e contraditório. Essa comunidade é composta por 72 famílias de camponeses que têm na lida da terra a condição básica de sua reprodução social, econômica, cultural política e simbólica, localiza-se a 4 km de distância da sede administrativa do município de Bequimão.



Mapa 1. Distribuição das comunidades quilombolas no Maranhão por municípios.
Fonte: FURTADO, MLS. Org. ARAÚJO, F.A; 2009.

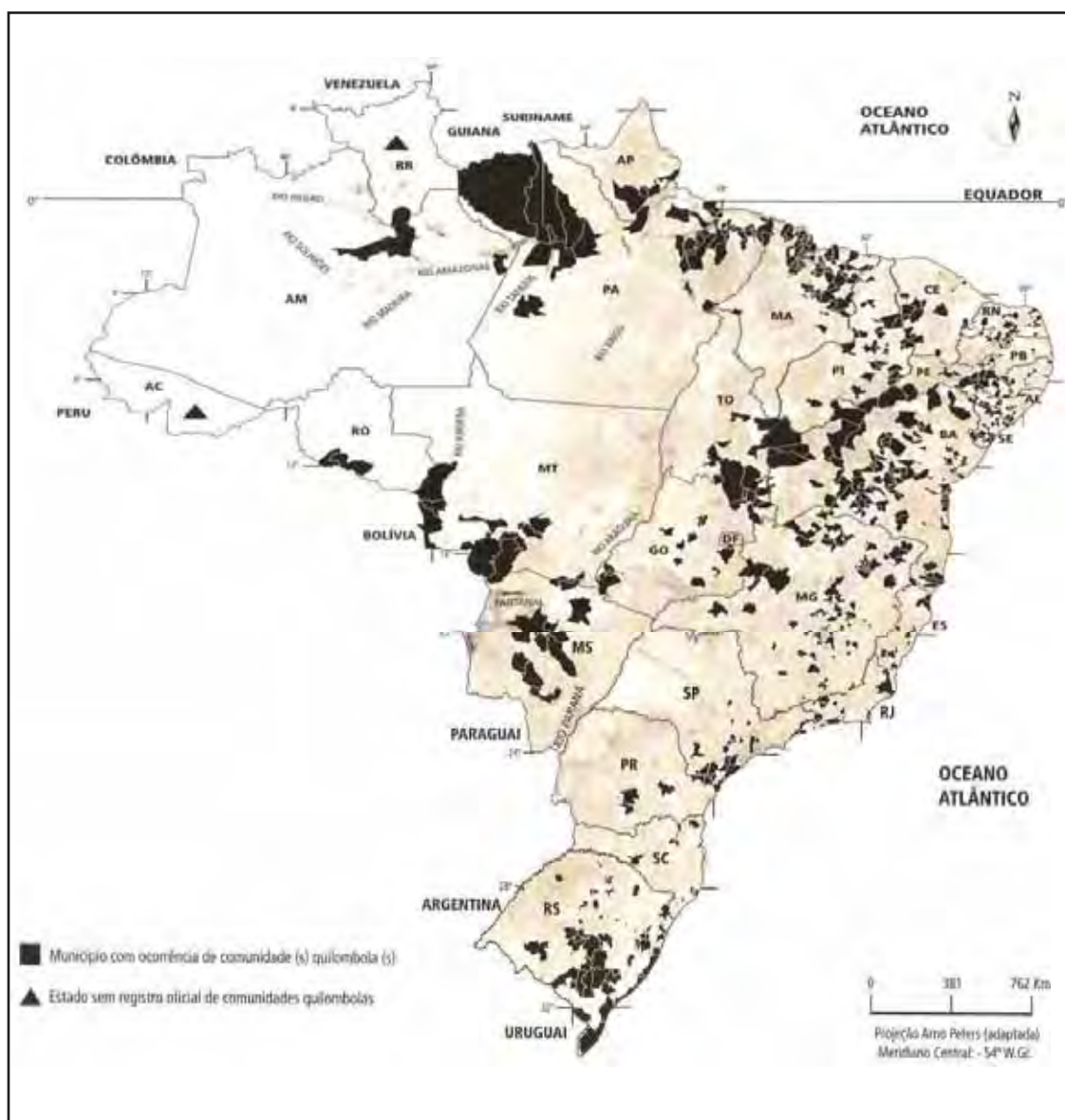


Figura 1: Comunidades quilombolas no Brasil
 Fonte: ANJOS, R. S. 2006

O município de Bequimão está inserido na microrregião do Litoral Ocidental Maranhense, bem como os demais que compõem essa microrregião, tem sido palco do surgimento de uma articulação em torno do direito à terra, sobretudo entendendo esta como “lugar de vida”, ou seja como territórios étnicos. Tais condições sociogeográficas e políticas fornecem os ingredientes possíveis para a compreensão do processo de construção do quilombamento no Maranhão.

Além do campo empírico já definido para análise, uma aproximação metodológica privilegiando um olhar relativizador sobre os dados bibliográficos, documentais e recursos a técnicas circunscritas à Metodologia da História Oral e Etnogeográfica serão utilizados como ferramentas para o cruzamento teórico com a realidade empírica, entendendo-se que essa realidade é dinâmica e dialeticamente construída.

Estratégias metodológicas

A abordagem da problemática da construção discursiva sobre elementos classificatórios formais será feita, tomando como métodos de análise privilegiados nas Ciências Humanas e Sociais, a perspectiva da pesquisa qualitativa, sendo que o enquadramento das condições socioeconômica da comunidade será apresentado em forma de gráficos e tabelas, elaborados a partir de dados quantitativos.

Reconheço, entretanto, que todo ato de conhecimento já encerra em si uma prática social⁵, que se manifesta em dar sentido a outras práticas e contribuir para a transformação destas. Dessa forma, a prática do conhecimento e o conhecimento que se pratica estão sujeitos a determinações parcialmente diferentes e se expressam nas tentativas de formular as categorias analíticas, os conceitos e teses propostas em âmbito acadêmico, para o entendimento dos fenômenos sociais.

⁵ Cf. FOUCAULT, M. A microfísica do poder. 23 Ed. 2007.

Segundo Santos:

[...] a conduta humana, ao contrário da natureza, é constituída por um sentido subjetivo que não pode ser explicado a partir das suas manifestações externas e apenas pode ser revivido num ato de compreensão que, apesar de objetivável por interpretação, assenta numa intuição imediata, numa identificação empática tornada possível pela partilha de experiência dos valores que servem de referência à conduta do pesquisador. O fosso ontológico entre a realidade humana e a realidade natural determina assim o fosso epistemológico. (SANTOS, 1989, p. 53)

Esta investigação adota como principal estratégia a “observação situada”, proposta pela Antropologia Interpretativa, pois, segundo Geertz (1989), as formas do saber são sempre, e inevitavelmente, locais, inseparáveis de seus instrumentos e invólucros. O entendimento das percepções locais definiu minha inserção na comunidade, para que fosse possível uma “descrição densa”.

Minha relação com as pessoas da comunidade do Rio Grande perfaz mais de três anos. Esse envolvimento (científico e emocional) teve início quando participei de uma capacitação para professores da rede de ensino de Bequimão realizado pela prefeitura daquele município no ano de 2007. Havia sido convidada para ministrar um curso sobre a implantação da Lei 10.639/03 que trata do ensino da História da África e a importância da cultura afrodescendente para a formação da diversidade brasileira.

Observei que a maioria dos professores da rede presentes naquele curso eram afrodescendentes e como já havia trabalhado com a produção de material didático para escolas indígenas pensei em dar continuidade aos temas discutidos no curso em uma comunidade quilombola e ali, assessorando o(a) professor(a) da escola, produziríamos material didático-pedagógico específico para ser utilizado na escola da comunidade.

Para a realização desse intento entrei, em contato com um dos presentes e perguntei se ele sabia onde ficava Ariquipá, pois eu já tinha conhecimento de que essa era uma comunidade que se auto-declarava quilombola. O professor interpelado naquela ocasião chama-se Agnaldo Rodrigues e este me informou que sabia, sim, onde ficava Ariquipá e que lá era uma comunidade remanescente de quilombos. Para surpresa minha, ele confessou que para chegar em Ariquipá eu teria que passar pela sua

comunidade e que esta também tinha “indícios de uma comunidade remanescente de quilombos”. Falei, então, para seu Agnaldo sobre o meu objetivo de trabalhar com a comunidade na elaboração de materiais didáticos próprios e perguntei se ele não teria interesse que eu fizesse uma visita à sua comunidade. Mediante a afirmativa desse professor, marcamos o meu primeiro encontro com a comunidade que ocorreu no dia 25 de novembro de 2007.

A primeira visita à comunidade do Rio Grande objetivou a tomada de conhecimento do local, das condições de deslocamento da sede do município até aquela comunidade, a observação da disposição das casas no povoado, e o agendamento de uma reunião com os moradores para discutirmos o trabalho que eu pretendia realizar na comunidade.

Ainda no dia 25 indaguei do Seu Agnaldo sobre a questão da auto-definição como comunidade quilombola. Ele me informara que, enquanto professor, sabia que aquele povoado tinha sido terra de uns “pretos que vinham fugido das fazendas e que se refugiavam na cabeceira do rio chamado Rio do Fugidos”. Mas que até aquele momento a comunidade não sabia de seus direitos e que nem todos tinham conhecimento daquela história. Perguntei se a comunidade tinha uma associação de moradores ao que ele me respondeu que sim, mas que esta não estava adimplente e tinha problemas com a Receita Federal. Essa minha indagação era motivada pelo conhecimento de que, para os procedimentos formais junto ao poder público, para a garantia de direitos territoriais seria necessária a regularização da Associação de Moradores.

A partir dessa conversa com seu Agnaldo, mudei de foco, não mais trabalharia com a produção de materiais didáticos, mas com a capacitação de lideranças para o associativismo em contexto quilombola. Marcamos uma reunião com os moradores da comunidade para o mês de janeiro de 2008, a fim de discutirmos conjuntamente os objetivos do meu trabalho.

Apresentei um projeto de extensão à Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) no de 2008, visando à capacitação das lideranças para o associativismo em contexto quilombola o que possibilitou a participação de duas bolsistas como integrantes da extensão e mais outras duas como voluntárias. O objetivo do trabalho era levar informações à comunidade das

estratégias sociais para a conquista do direito territorial quilombola. Para tanto, fizemos várias reuniões com a comunidade para discutirmos a legislação específica sobre os direitos quilombolas. Comentamos a ressemantização do termo quilombo e sua compreensão na atualidade e também abordamos a importância da Associação de Moradores para a comunidade, no contexto de luta por direitos.

Para a realização desse trabalho, considerei necessária a interlocução da Universidade com o Movimento Negro e, para tanto, convidei um representante da Associação das Comunidades Negras Rurais e Quilombolas do Maranhão (ACONREUQ) para juntos ministrarmos essas oficinas na comunidade do Rio Grande.

Devido às questões postas a partir da inserção com comunidade que precisava se submeter a lógica formal para conquistar direitos específicos, construí o projeto de pesquisa do qual deriva esta Tese.

O contato feito no contexto do projeto de Extensão desenvolvido na UEMA me permitiu uma aproximação respeitosa e profícua e gerou uma relação de mútua confiança e carinho, além da construção de laços de afetividade e compromissos que têm transcendido a mera relação pesquisadora-sujeito pesquisado⁶.

Minha estada na comunidade tem sido interpretada como “de dentro” e, não raro, a atual presidente da Associação do Moradores do Rio Grande ao se referir a minha pessoa em reunião oficial com outros segmentos quilombola e o poder público afirma que “lá na nossa comunidade tem esses problemas, não é professora Marivania?” Além de que é essa presidente que “permite ou não” meu trabalho de assessoria a outras comunidades, demonstrando que meu compromisso primeiro é com a “nossa comunidade do Rio Grande”. Meus familiares ao se referirem às minhas ausências para o trabalho de campo no Rio Grande, perguntam-me: “_ Tu já vais lá ver o teu pessoal?”

Como resultado desse trabalho de extensão, a comunidade do Rio Grande encaminhou à Fundação Cultural Palmares sua solicitação de Certificação de Autodefinição como Remanescentes de Quilombo, o que fora

⁶ Devido às relações construídas com a comunidade fui convidada para ser novenária em um dos dias do festejo tradicional de Santo Antônio, realizado em junho de 2010.

expedido em 03 de agosto de 2009⁷. Essa comunidade sai, portanto, da invisibilidade formal e passa a ter direitos que, como este, outros precisam ser conquistados.

O envolvimento político e a inserção sistemática da pesquisa com a comunidade possibilitaram-me adentrar o universo dos moradores, em sua rotina cotidiana, seus trabalhos, suas festas e dissabores e permitiram-me um olhar, por sobre os ombros, dos informantes. Além desse trabalho etnográfico, com uso do gravador, registro em diário de campo e observação direta, utilizo a fotografia não como mera ilustração das atividades observadas, mas como dado a ser analisado teoricamente.

Para o registro da história de produção social do território do Rio Grande, utilizo, também, a metodologia da História Oral, pois essa metodologia, conforme Pollak (1989), privilegia a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, ressaltando suas memórias subterrâneas, opondo-se à memória oficial que as subjuga e ou silencia.

A utilização de um questionário pré-estruturado⁸, aplicado ao universo global das casas existentes no povoado, associado ao registro dos relatos orais e da observação participante permitiram a elaboração um quadro da realidade socioeconômica, cultural e territorial da comunidade em estudo.

A construção do objeto, como ato de ruptura metodológica entre o senso comum e a construção científica, seguiu as orientações de Bourdieu (1989), que propõe a desnaturalização de conceitos, bem como o pensar relacionalmente, cujo ato pressupõe o lugar de fala do pesquisador e o campo social no qual se circunscreve o objeto de estudo, bem como os territórios sociopolíticos dos sujeitos da pesquisa. Bourdieu afirma, portanto, que

[...] o conhecimento do mundo social, e mais precisamente, as categorias que o tornam possível, são o que está, por excelência, em jogo na luta política, luta ao mesmo tempo

⁷ Ver Certidão de Autodefinição em anexo 1.

⁸ No mês de novembro de 2010 foram aplicados 58 questionários, envolvendo 60 famílias da comunidade do Rio Grande. Nessa comunidade encontram-se 67 casas. Entretanto desse universo 3 casas são de moradores que tem domicílio em Bequimão ficando a maior parte do tempo fechadas e seus integrantes não tem um cotidiano no Rio Grande. Restam, então, como universo importante para a pesquisa somente 64 casas. Desse total não foi possível entrevistar os moradores de 4 casas pois as mesmas encontravam-se fechadas no período da coleta de dados. A pesquisa abrangeu, portanto 58 casas, totalizando 60 famílias, pois em duas casas moram duas famílias, correspondendo a 91% do universo total de casas do Rio Grande. Ver modelo do questionário no Apêndice A.

teórica e prática pelo poder de conservar ou de transformar o mundo social conservando ou transformando a categorias de percepção desse mundo. (BOURDIEU, 1989, p.142)

Todo material coletado *in loco* foi analisado à luz do referencial teórico atualizado, num esforço de consolidar um olhar etnogeográfico, a fim de que se estabeleça um diálogo interdisciplinar entre as Ciências Sociais e a Geografia.

Esta tese, portanto, está organizada em seis capítulos, que passo apresentar sucintamente. Após esta Introdução, discuto no primeiro capítulo - Terra e territorialidades tradicionais: a (de)formação do caso brasileiro - a formação do território brasileiro e suas consequências para a concentração de terras, principal foco de lutas atuais no Maranhão.

No capítulo dois, intitulado: Maranhão: território de contrastes, lugar de diversidades, abordo a formação territorial do Maranhão, seus contrastes e (a)diversidades. Nele incluo a análise do aquilombamento, a partir do movimento da Balaiada, que considero a base histórica do conceito. Nesse capítulo, apresento o contexto territorial do Rio Grande, campo empírico para a construção da territorialidade quilombola em análise.

Em seguida, no terceiro capítulo, discuto o processo de passagem de uma comunidade quilombola em si, para a condição de uma comunidade em “aquilombamento”, cujo como foco é a produção material de existência da comunidade como territorialidade específica. Esse capítulo é intitulado: Entre o quilombo e o aquilombamento: um “Rio Grande” passa sob a ponte.

No capítulo quatro, apresento a construção imaterial do território quilombola, destacando seus elementos de etnicidade, a partir das festas e da religiosidade, próprios à formação de um quilombo histórico, fruto da influência colonizadora, mas onde se manifestam saberes relacionados às matrizes indígena e africana. Esse capítulo intitula-se: Das fronteiras simbólicas e territorialidade no contexto do Rio Grande.

No capítulo cinco, analiso a produção da territorialidade quilombola, tomando como eixo o protagonismo das mulheres para dentro e fora do quilombo. Este capítulo é intitulado: Aquilombamento e o território social da mulher no Rio Grande.

O sexto capítulo retoma a problemática quilombola no contexto da relação com o Estado-Nação, seus impasses e possibilidades, destacando o movimento quilombola como protagonista de ações que visam pressionar o poder público para a efetivação dos direitos constitucionais. Tal capítulo intitula-se: Território, política pública e diversidade humana: a questão presente.

Por fim, apresento as considerações finais a que este estudo chegou, não com o intento de resolver a questão do qual parte, mas para contribuir com o debate, a partir do lugar de fala dos sujeitos implicados no processo do quilombamento.

1. TERRA E TERRITORIALIDADES TRADICIONAIS: A (DE)FORMAÇÃO DO CASO “BRASILEIRO”

A problemática da questão da terra no Brasil, do ponto de vista das disputas concretas, remonta aos primeiros momentos do processo de colonização. A discussão teórica de como apreender as relações socioeconômicas e políticas que se travam nesse imenso espaço territorial, desde os primeiros movimentos de sua “conquista” e as experiências de resistências registradas têm, ao longo da história, demarcado fronteiras teóricas e campos disciplinares na tradição da intelectualidade brasileira.

Os campos disciplinares, aqui privilegiados, que têm como objeto de estudo as relações sociais e a “questão da terra”, formam, dentro das Ciências Humanas, a Sociologia Rural ou Agrária, a Geografia Agrária, a Antropologia das Sociedades Camponesas, a Economia Rural, entre outras, além de uma vasta tradição dos estudos Históricos sobre a disputa pela terra no “território brasileiro” e uma produção no âmbito do Direito Agrário e de normativas jurídicas que versam sobre essa problemática. Cada um desses campos não só constrói uma abordagem particularizada em sua instrumentalização metodológica, mas também produz teorias que não são, necessariamente, lineares e cumulativas.

Neste capítulo, será dado relevo à problemática da terra, a partir das principais abordagens propostas pelas Ciências Humanas e Sociais, tomando como aporte a historiografia, a fim de analisar a questão da territorialidade quilombola, situando-a no âmbito dos movimentos socioterritoriais e espaciais, aqui, então, já demarcando a opção teórico-metodológica dessa análise.

A análise dos movimentos sociais, segundo a perspectiva proposta por Fernandes (2002), ao ser elaborada sob a ótica sociológica, privilegia o entendimento das formas de organização e das relações sociais manifestas nas ações desses movimentos. Entretanto torna-se limitada quando da observação dos espaços e territórios produzidos/construídos por tais movimentos. Como acentua esse autor:

As formas de organização, as relações e as ações acontecem no espaço. Elas se realizam no espaço geográfico em todas as suas dimensões: social, político, econômico, cultural etc.

Portanto, a partir do momento que nos propomos a realizar uma análise geográfica dos movimentos, além da preocupação com as formas, ações e relações, é fundamental compreender os espaços produzidos ou construídos pelos movimentos. (FERNANDES, 2002,p.2)

A espacialização dos movimentos ao se concretizar em lugares diversos e espaços múltiplos pode ser mapeada de diferentes modos, cabendo-lhe assim uma abordagem geográfica.

Fernandes qualifica os movimentos sociais em socioespaciais e socioterritoriais. Antes, reafirma que todo movimento social é também socioespacial (inclusive os socioterritoriais), pois estes não existem sem uma base espacial construída ou reconstruída em espacialidades. Por sua vez, o movimento socioterritorial possui uma característica específica, enquanto movimento socioespacial, que “tem no território seu principal trunfo”.

Esse autor define que não existe apartação entre os sujeitos sociais coletivos ou grupos sociais no que se refere aos movimentos sociais ou socioterritoriais. Para ele, são os mesmos sujeitos que se organizam para desenvolver uma determinada ação em defesa de seus interesses, instigados por relações conflituosas com antagonistas postos, cujo objetivo é transformar a realidade.

O que se observa, no dizer desse autor, é que determinados movimentos têm no território a razão de sua existência: “ Os movimentos socioterritoriais para atingirem seus objetivos constroem espaços políticos, espacializam-se e promovem espacialidades”. (FERNANDES,2002,p.2)

A utilização do conceito de movimento socioterritorial será aqui apropriada para análise do processo de aquilombamento, que tem no território sua principal demanda, quando acionado em contexto das comunidades quilombolas, mas que se assemelha ao movimento socioespacial quando materializado em demandas de outros grupos sociais excluídos.

No que concerne à abordagem da questão da terra sob os olhares das relações sociais, privilegiando o método das ciências humanas e sociais, é possível verificar um amplo debate, sobretudo no que diz respeito às relações de trabalho, à condição (identidade) dos trabalhadores, até mesmo quanto à classificação, (apropriação teórica de modelos explicativos) do modo

de produção que se verificou no Brasil, quando da sua implantação como colônia portuguesa.

Para situar o debate, Silva (2004) apresenta de forma sintética duas teses principais quanto às relações sociais existentes no campo brasileiro, uma que propunha a existência de uma espécie de feudalismo, no qual os proprietários de terra se comportavam como senhores feudais e, portanto, dominavam os trabalhadores, reduzidos à condição de servos. A outra, que, ao analisar as condições de miséria e atraso a que estavam submetidos os trabalhadores do campo, defendia a tese de que essas relações caracterizavam-se como capitalistas, sendo este sistema o responsável por tal miséria e exploração.

Essa autora argumenta, no entanto, que tal debate, cujas visões são polarizadas e restritivas, foi superado pelas evidências históricas e pelos estudos da realidade de outros países onde se observou a expansão do capitalismo no campo. Ela situa que o marco legal para a configuração das relações capitalistas no campo, tomando a terra enquanto propriedade particular, remonta ao período de 1850, quando da Lei das Terras. (SILVA, 2004, p 17).

Na obra, *A luta pela terra: experiência e memória*, Silva (2004) apresenta experiências concretas de luta pela terra no lapso temporal hodierno, tomando como sujeitos dos discursos, através da metodologia da história oral, trabalhadores e trabalhadoras “sem-terras”. Para atingir tal objetivo, não careceu de um retorno aos processos de “aquisição da terra” através do sistema de sesmarias.

Como o processo de concessão de terras através de sesmarias, que veio a substituir o sistema de capitanias hereditárias e seu declínio após a promulgação da Lei de Terras(1850), desencadeou o surgimento dos “deserdados da terras”, “os sobrantes”, “os pobres do campo”, “os quilombolas”, “os faxinairos”, dentre outros, necessário se faz retomá-la aqui, circunscrevendo, sobretudo, as experiências pontuadas quanto à expropriação de territórios atualmente classificados como terras de herança, “terra da parentalha”, terras de preto, terra de índios, terras de quilombolas, entre outras.

1.1 “Terras brasileiras”: a quem de fato e de direito?

A análise da questão fundiária no Brasil, à luz do ordenamento jurídico, permite explicitar a imbricada relação entre detentores do grande capital, o Estado e a população despossuída, marcada sob o signo da pobreza, das pertencas étnicas, de classe e gênero. Refletir sobre a quem se destina o Direito de propriedade sobre terras nesse imenso território é trazer à tona a história de conflitos e contradições que vicejam a construção do país enquanto Estado-Nação.

Para se discutir as questões vinculadas à expropriação do direito à terra e à atual situação das comunidades quilombolas no Brasil e, em especial no Maranhão, necessário se faz um passeio teórico pela configuração histórica da formatação do Direito Agrário Brasileiro. De antemão, é preciso pontuar que não se trata aqui de uma discussão no âmbito do Direito, mas de uma abordagem cruzada entre as disciplinas das Ciências Humanas e Sociais que tratam dessa problemática. Não se trata, também, de demarcar ou desconstruir as possíveis teses de cada campo, a fim de resguardar um campo a ser arvorado como o certo ou portador da “verdade”, mas tão somente cotejar as abordagens na tentativa de ampliar o olhar sobre essa temática.

Fato observado é que a concentração da propriedade de terras neste país reflete as relações de poder que se estabelecem nesse campo. Sob o aspecto jurídico, Ribeiro (2000) afirma que:

A ordem jurídica agrária, hoje vigente no Brasil, deve ser contextualizada como fruto deste regime de concentração da propriedade, observado desde a colonização até nossos dias. A história das leis agrárias é a história da concentração da propriedade e, no caso de leis progressistas, a história de sua inexecutabilidade. (RIBEIRO, 2000, p.2)

Esse autor considera como leis progressistas os dispositivos que tratam do Estatuto da Terra – Lei n.4.504/64 e a atual Constituição Federal – 1988, e coloca como ponto crítico somente sua inexecutabilidade, o que não será corroborado por outros autores, cujas posições serão pontuadas neste estudo.

Ainda que com uma visão muito otimista sobre a atual legislação sobre as questões fundiárias, Ribeiro (2000) apresenta uma abordagem

relevante quanto ao processo de definição do Direito Agrário, discutindo, de início, que a própria questão agrária tem como raiz a concentração fundiária, como fruto das legislações anteriores ao período republicano, e se manifesta nas diversas formas de exercício do poder e da violência e no culto ao direito da propriedade sem limites. Afirma que: “(...) *Do produto do choque entre anseios e reivindicações sociais e a lei, aflora a questão agrária*”. (RIBEIRO, 2000,p.2)

Ao discutir a função social da propriedade da terra, Ribeiro acentua que o legislador já subentende que a Lei, em tese, incorpora os princípios sociais almejados quanto a essa questão, devendo, portanto, a população aguardar, até de forma estática, seu cumprimento, sob pena de desprestigiar, ou desestabilizar o Estado democrático de Direito. Afirma isso, pois está analisando a questão da disputa pela terra, tomando como foco as manifestações do movimento social organizado de luta pela terra. Atesta como ironia dos processos históricos que é com base nas modificações desse ordenamento jurídico que a classe dos não-proprietários de terra encontra legitimidade para romper as barreiras e cercas dos grandes latifúndios.

No começo da colonização, o território brasileiro estava submetido a dois principais conjuntos de normas, e que pelas distinções, às vezes, entravam em confronto, seriam estas: as bulas papais e as ordenações do reino.

Para as cartas pontifícias, as terras do Brasil pertenciam à ordem de Cristo, que, por sua jurisdição espiritual e pelo auxílio financeiro desta ordem às conquistas ultramarinas e para garantir à custa com a propagação da fé, determinava como de direito a cobrança de dízimos.

As ordenações, por outro lado, não previam cobranças em forma de dízimos, ao contrário, proibiam que Ordens, Igrejas e Mosteiros se apropriassem das terras da Colônia que não haviam sido lavradas ou aproveitadas sem o devido título aquisitivo apropriado, concedido pela Coroa.

O pensamento jurídico, atual, aponta que as terras, “uma vez descobertas”, passavam a compor o patrimônio do monarca, que, nessa condição, detinha o direito de vendê-las ou doá-las. O que torna interessante a discussão quanto à legitimidade da propriedade das “terras descobertas” é que

já havia uma legislação anterior determinando as posses do reino de Portugal, antes mesmo de suas conquistas. Como afirma Ribeiro:

O regime de propriedade agrária começa, no Brasil-colônia, por um paradoxo, pois mesmo antes do descobrimento, as terras aqui existentes já pertenciam a Portugal, em decorrência de diversos tratados, como o Tratado de Alcáçovas (1479), a Bula Inter Coetera(1492) e o Tratado de Tordesilhas (1494) confirmado pela bula papal, Ea Quae, em 1504. (RIBEIRO,2000,p.3)

Segundo o autor, Portugal aplica, embora não imediatamente, à colonização brasileira os mesmos mecanismos jurídicos quanto ao direito de ocupação territorial, já existente na península ibérica e experimentado em algumas colônias nas ilhas atlânticas, que foi o regime sesmarial. Cita Zanatta(1984) para conceituar tal regime:

[...] antigo costume verificado em algumas regiões da península ibérica, que consistia na divisão de terras particulares inproveitadas, ainda que contra a vontade do respectivo proprietário, para fins de distribuição entre aqueles que as quisessem explorar durante determinado período, mediante pagamento de uma renda equivalente à sexta parte dos frutos produzidos.

Por sua vez, Nascimento afirma que esse regime não seria uma novidade, ou algo específico a ser implementado em terras brasileiras, como modelo de legitimidade da propriedade territorial, pois “tem sua origem em medidas constantes das Ordenações Afonsinas, que foram editadas em 1446, e numa Lei de 26 de junho de 1375, de D. Fernando, Rei de Portugal e Algarves”.

Ademais, a história da colonização brasileira não utiliza a terminologia do regime sesmarial para definir o processo inicial de ocupação do território, e, sim, o chamado sistema de Capitânicas Hereditárias. Analisado o aparato formal quanto ao direito de propriedade de terras, não existem diferenciações substantivas entre ambos, o que se pode notar é uma divergência política, quanto aos mecanismos de seleção dos chamados donatários.

O regime jurídico instituído para as capitânicas caracterizava-se pela inexistência de trasladação legal do domínio da terra, uma vez que as concessões visavam objetivamente à ocupação produtiva da terra. O foral, ou a carta de foral, instrumento utilizado pela coroa para a concessão de sesmarias

no Brasil, acompanhava a carta de doação da Capitania Hereditária. Em tal documento, registravam-se os direitos e obrigações do donatário, possibilitando nova concessão de terras em caso de não aproveitamento.

O sistema de Capitânicas Hereditárias vigeu até 1548 e, quando comprovada sua inviabilidade, estabeleceu-se, a partir de 1549, um sistema mais centralizador do poder na pessoa do representante do Rei, denominado Governo-Geral do Brasil, assentado em um Regimento, que disciplinava, dentre outros assuntos, a cobrança de tributos aos donatários. Dos quarenta e cinco capítulos que formavam o Regimento, seis tratavam da doação e regulamentação de sesmarias, cujo conteúdo não diferia substancialmente do que já se praticava no período das capitânicas hereditárias. Com a instituição desse novo preceito legal, buscava-se evitar a concessão de grandes dimensões de terras, o que estaria dificultando a realização progressiva da colonização.

Segundo Ribeiro (2000), a aplicação do mecanismo do Regimento das Sesmarias não respondeu ao intento de restringir a concentração de terras, ao contrário, seu sentido foi, diametralmente, inverso ao desejado pelo reino, e a única “virtude” do regime de sesmarias foi, indubitavelmente, a criação de grandes latifúndios.

Uma terceira etapa formal na tentativa de regulamentação da ocupação colonial brasileira foi iniciada com a Carta Régia de 27 de dezembro de 1695, que estabelecia um teto de 5 léguas, como área máxima que poderia ser objeto de doação. Outras restrições foram se somando a esta, o que não impedia que os grandes proprietários expansionistas continuassem com suas enormes plantações de cana-de-açúcar.

Ainda na fase colonial, têm-se mais dois instrumentos jurídicos para “regularizar” a questão fundiária: a Carta Régia de 20 de janeiro de 1699 e o Alvará de 05 de 10 de 1795. No primeiro, tentou-se dar um cunho oficial às dadas de terras feitas pelos delegados régios e sua fiscalização, determinando que tais atos devessem ser avalizados pela Coroa. O segundo regulamenta que, além da observância da condição de cultivo para a concessão da terra, esta deveria ser medida e demarcada.

Tais procedimentos não foram levados a cabo pela ineficiência tanto da fiscalização, como das insuficiências técnicas para o procedimento de

medições de demarcações, a serem operados pelos representantes da Coroa. Isso resultou numa crescente desordem jurídica quanto à posse legítima das terras, fato analisado por um observador da época assim registrado:

Das faltas de medições nasceu a maior desordem, porque ciente ou incientemente foram os posseiros entrando, e quando mais encobertas as regiões, foram melhor conhecidas as localidades, grandes estabelecimentos existiam já nas terras concedidas. E por essa mesma ignorância que tinha o posseiro do que compreendia o concedido, novas concessões de sesmarias se verificaram dentro das já concedidas, e quando o tempo mostrou o erro, os estabelecimentos já estavam feitos. (MENEZES, 1850; Apud RIBEIRO, 2000,p.5)

Segundo Ribeiro (2000), o século XVII marca a estratificação da propriedade agrária, ainda que se observasse crescimento generalizado das atividades econômicas em âmbito urbano ou rural, potencializados pelo ciclo da mineração e das atividades dos engenhos. Após essa fase, percebeu-se o estado alarmante em que se encontrava a agricultura, tendo como causa principal a própria legislação sesmarial.

A discussão quanto à esfera da propriedade privada de terras no Brasil não tem sido consensual. Nesse debate, as visões são demarcadas tanto pelos campos disciplinares, quanto pelo referencial teórico e posição políticas adotados pelos autores. Nessa análise, tal debate será abordado, ainda que de forma menos detida, seguindo a trilha proposta por Nozoe (2004), iniciando com R.C. Lima (1988), que aponta como marco do nascimento da propriedade privada da terra a promulgação da lei de 1695 sobre as sesmarias, já comentada, a qual passaria a vigorar sob legislação especial e própria e, não mais, no conjunto das Ordenações, alvarás e outras cartas régias.

Comenta, entretanto, que essa opinião não é aceita por Felisberto Freire (1906, Apud Nozoe,2004), para quem, somente a partir de 1780 em diante, nasceria a propriedade privada, e a partir desse marco regulamentou-se a obrigatoriedade do pagamento de foros pelos sesmeiros. Com tal imposição, os sesmeiros deixariam de ter propriedade plena sobre a terra, tornando-se não mais que simples enfiteutas do Estado.

Nozoe (2004), ao citar C. F. Cardoso (1979), situa-o no polo oposto aos comentários anteriormente postos, pois, para Cardoso, a propriedade da terra no Brasil sempre funcionou como propriedade privada.

A posição de Jacob Gorender (1985) também é privilegiada no debate apresentado por Nozoe. Segundo esse autor, Gorender considera as interpretações de Lima (1988) e Freire (1906) como equivocadas em decorrência do formalismo jurídico de ambos.

Para Gorender, o foro instituído em 1695 não havia passado de um “imposto territorial”, que, pela má vontade dos sesmeiros em recebê-lo e, sobretudo, a este em se submeter, permaneceu, mas sem efetividade, tornando-se incapaz de transformar substancialmente a natureza jurídica da propriedade fundiária no Brasil Colônia. (NOZOE, 2004, p.8)

A transposição da lei portuguesa de sesmaria para a colônia Brasileira, a despeito das controvérsias jurídicas postas, foi o marco inicial do aparecimento das propriedades territoriais em alta concentração fundiária. As prerrogativas propostas para a concessão de sesmarias não se efetivavam devido a diversos fatores, dos quais se podem citar: a incongruência da legislação sobre sesmarias, as dificuldades enfrentadas pelas repartições públicas, entre outros.

A falta de controle do Estado sobre a regulamentação da terra estimulou a ocupação simples de parcelas da terra mediante precário cultivo e moradia, por lavradores de poucos recursos, analfabetos de pouco prestígio junto aos governantes, a quem coube a posse de faixas situadas entre os limites das grandes propriedades, ou em paragens mais distantes dos núcleos de povoamento não requeridos pelos senhores em sesmarias.

Sem o controle efetivo das autoridades, grassavam, ainda nesse período, dois mecanismos de uso das terras: a posse e as datas de sesmarias. As posses tinham em média 650 jeiras, equivalentes a 130 hectares, enquanto as sesmarias legítimas, 1300 jeiras, o equivalente a um pouco mais de 353 hectares, ou seja, o triplo da área de posse. (Cf. NOZOE, 2004, p.16)

Assim, as ocupações avançaram mais que as concessões legitimadas, o que levou à Resolução de 17 de julho de 1822, que determinou a extinção do regime sesmarial, a fim de que se pudesse abrir caminho legal para a defesa dos privilégios da propriedade latifundiária ameaçada pelos posseiros.

No interstício entre 1822 até a promulgação da lei das terras em 1850, a legislação fundiária ficou sem parâmetros, o que desencadeou o

aumento das posses, sendo este o principal meio de aquisição do domínio privado sobre terras no Brasil nesse período. O que já era confuso com todo o aparato restritivo quanto ao direito de propriedade da terra, torna-se ainda mais complexo quando de sua inexistência, o que não estabelece, de pronto, que um “novo” aparato legal viesse a pôr termo à questão, a não ser que se privilegie o olhar sob os interesses dos expropriadores.

1.2 A lei de terras de 1850

A legislação fundiária aplicada no decorrer de nosso período colonial, segundo Nozoe, (2005) foi baixada de modo descontínuo, dispersa em um amplo número de avisos, resoluções administrativas, cartas de doação forais e textos das Ordenações. A conseqüência dessa pulverização legal ensejou a fragmentação desse tipo de legislação que nem sempre era coesa, mas, por vezes, contraditória, o que a levava a ser, de tempos em tempos, reafirmada e/ou revogada. Apesar disso, nelas é possível verificar que as sesmarias constituem o regime jurídico básico acerca da terra.

A aplicação da lei das sesmarias no extenso e inexplorado território brasileiro resultou no mais ou menos generalizado uso da posse como recurso de acesso à terra, situação jurídica alterada em 1822 com a suspensão das sesmarias e consolidada em 1850 com a Lei de Terras, o que veio a modificar o significado da terra de “uso” para a “terra mercadoria”, portanto de propriedade particular.

A terra, enquanto determinante da riqueza, não era assim considerada antes da promulgação da Lei de Terras, e sim a quantidade de escravos pertencentes a um senhor, que os utilizava, inclusive, como bens hipotecários para a obtenção de empréstimos.

Segundo Martins (1979), não por acaso, a lei de Terras foi promulgada em um intervalo de poucas semanas antes da proibição definitiva do tráfico de escravos. Entende-se assim que a lei de Terras serviu para transferir “a renda capitalizada” dos grandes fazendeiros, em meio a um processo político-econômico em que se restringia o regime de escravidão. Dessa forma, a partir de então, sua riqueza não seria mais aferida pela

quantidade de escravos, mas pelo domínio da extensão territorial que possuiria. Tal terra seria convertida em mercadoria e o “trabalho livre” poderia se expandir no Brasil, como resposta às pressões inglesas.

Consensualmente, a sociologia agrária entende que, com a Lei de Terras, vê-se a passagem da terra como meio de produção, para o status de mercadoria. Ergue-se com esse dispositivo legal uma barreira jurídica entre a posse e a propriedade, pois a terra, nessa nova perspectiva, transforma-se em uma nova mercadoria, capaz de gerar lucros tanto por seu caráter específico, quanto por sua capacidade de produzir outros bens.

Para Junqueira (1978, Apud Tavares, 2008) a propriedade da terra é o elemento que provoca as contradições sociais no campo. Sendo assim, não seria possível compreender o capitalismo no campo apenas por meio da compra e venda da força de trabalho, mas sim considerando as relações que se estabelecem com a propriedade privada da terra, pois tal situação criou os proprietários/latifundiários e os escravos/imigrantes, cuja condição de despossuídos os impedia de adquirir por compra a terra, como previsto pela lei de 1850.

Como expressão dos atos do direito público, uma vez promulgada a Lei de 1850, inicia-se a expropriação de posseiros e a configuração dos “sobrantes” frutos das relações de contradição no campo, pois, de acordo com Silva:

(...) a partir da Lei de Terras, o governo continua possuindo o direito público sobre as terras devolutas e, por conseguinte, cabe-lhe o monopólio sobre elas, alienando-as por meio da venda, como e quando lhe aprouver. Isto significa que a propriedade da terra, antes atrelada às relações dos favorecidos com a coroa, agora vai depender do poder de compra dos futuros proprietários. (SILVA, 1999, p.30)

A Lei de Terras promoveu profundas mudanças na concepção da propriedade da terra, deixando de integrar o patrimônio pessoal da Coroa, que a distribuída segundo critérios políticos e de favoritismos, passando a ser considerada uma mercadoria e a integrar, por meio da compra, o patrimônio dos compradores. Como marco legal do direito agrário brasileiro, essa Lei intervinha, enquanto discurso ideológico para corrigir as distorções existentes quanto à questão fundiária. Na prática, como demonstra a bibliografia

especializada, contribuiu definitivamente para “regulamentar” a desigualdade no acesso à terra.

Como destaca Martins (1997), a criação de um aparato normativo sobre o direito de propriedade tornava-se necessário para que servisse, ao mesmo tempo, de obstáculo ao livre acesso à terra por parte da massa pobre, inclusive por parte de ex-escravos, quanto à manutenção da estrutura fundiária desigual. A fórmula encontrada foi a aprovação de uma nova lei de terras

Com essa medida, as “terras públicas” tornaram-se moedas de troca na transferência aos particulares, através da venda. Com esse modelo, efetivou-se a impossibilidade da propriedade fundiária aos economicamente debilitados, privilegiando-se, assim, a elite que dispunha de capital para a obtenção dessa fonte de riqueza e geração de lucro.

Bombardi (2001, Apud Tavares, 2008) afirma que a posse da terra no Brasil, antes da promulgação da Lei de Terras, era juridicamente legal. Com a aprovação da lei, tal medida de acesso à terra entrou para a ilegalidade.

Como era de se esperar, a Lei de Terras não possibilitou qualquer modificação no regime de distribuição de terras em nosso país, ao contrário, acarretou duas situações distintas do ponto de vista da propriedade legitimada das terras: de um lado a concentração de extensas áreas improdutivas em mãos de poucos (os latifúndios), e, de outro, a grande quantidade de minifúndios. Fortalece-se, portanto uma elite agrária que toma a terra como mercadoria e riqueza e não dá a devida destinação social, como disposto em prerrogativa legal.

Quanto aos aspectos sociais, amplia-se o fosso entre os poucos proprietários e os expropriados da terra, o que, historicamente, vem desencadeando as distintas formas da organização social e movimentos específicos de luta pela terra.

1.3 O Estatuto da Terra

Desde 1850 até o início da década de 60 do século XX, a legislação fundiária correspondia aos princípios e interesses de uma elite agrária, cuja estrutura concentracionista impedia o acesso aos despossuídos,

transformando, assim, o discurso da função social da terra, mero construto ideológico, atrelado aos interesses dos grandes proprietários que arrestavam, não somente a propriedade legítima da terra como, também, o poder político.

No contexto das discussões modernizadoras do país, tendo como referência a industrialização, acentua-se, a partir da década de 50, uma discussão quanto à necessidade de implementar uma nova legislação fundiária que ampliasse a possibilidade de acesso a terras no país e “corrigisse” as distorções da estrutura concentracionista e latifundiária. Assim, em 30 de novembro de 1964, foi apresentado o Estatuto da Terra, Lei nº 4504 de 30 de novembro de 1964, tendo como principal expectativa implementar a reforma agrária no país:

Art. 1º Esta Lei regula os direitos e obrigações concernentes aos bens imóveis rurais, para os fins de execução da Reforma Agrária e promoção da Política Agrícola.

§ 1º Considera-se Reforma Agrária o conjunto de medidas que visem a promover melhor distribuição da terra, mediante modificações no regime de sua posse e uso, a fim de atender aos princípios de justiça social e ao aumento de produtividade.

Art. 2º É assegurada a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social, na forma prevista nesta Lei. (BRASIL, LEI Nº 4.504, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1964)

Entretanto, seja no plano jurídico ou sociológico, tal dispositivo legal tem sido amplamente discutido, sobretudo pela inexecutabilidade de suas diretrizes, bem como pelos valores ideológicos e políticos que permearam sua proposição.

Para Silva (1999), a implementação do Estatuto da Terra corresponderia à visão ideológica de modernização do campo, tendo como referência o padrão de produtividade do imperialismo capitalista:

(...) No Brasil, o debate da modernização identificada à industrialização já vinha ocorrendo desde os anos 50, quando a dicotomia dos dois Brasis acirrou-se em torno do velho, arcaico, atrasado, identificados ao rural, e do novo, desenvolvido, industrializado, identificados ao urbano. Portanto a implementação do regime militar representou a vitória da tese da modernização. Uma das primeiras medidas jurídicas desse período foi a criação do Estatuto da Terra pela Lei n.4.504 (de 30.11.1964) por intermédio da qual visava-se, propriamente, à modernização do campo por meio do aumento da produtividade. (SILVA, 1999, p.35)

Guimarães Moraes (1987, Apud Ribeiro, 2000), por sua vez, destaca a correlação de forças políticas, na qual, de um lado, sobrepõe-se a representação dos grandes proprietários através da União Democrática Ruralista – UDR, e, de outro, o movimento social organizado por parlamentares e acadêmicos de esquerda, disputando, no campo jurídico e político, o Direito à função social da terra, materializado numa ampla reforma agrária no país. Apesar de o Estatuto da Terra representar, para essa autora, um instrumento legal pertinente, mesmo que tímido, não teve sua devida efetividade, pois a questão jurídica da terra não pode se desvencilhar das questões políticas que a envolvem. Dessa forma, afirma:

O Estatuto da Terra, que incorpora o princípio de função social como um limite ao direito de propriedade – regulamentando o respectivo princípio constitucional – não consegue se impor como tal e, por consequência, a Reforma Agrária Brasileira não consegue se realizar; este princípio, assim incorporado à legislação do país tem sido insuficiente como fundamentação da intervenção do Estado no domínio privado; além do mais, a correlação de forças políticas no país tem permitido propostas de tal ordem, ou seja, não tem permitido, nesta sociedade conservadora por excelência, que mesmo existindo instrumentos legais (tímidos ou não) se tome uma decisão política de aplicá-los. Assim, a questão política e a questão jurídica, só podem ser consideradas conjuntamente. (MORAES, 1987, Apud, RIBEIRO,2000, p.7)

Uma abordagem menos otimista quanto ao valor jurídico do Estatuto da Terra e sua proposta de reforma agrária é apresentada por Ricardo C. Pereira Lira. Esse autor destaca a possibilidade de legitimação das concentrações de terra e acentua o caráter mercadológico da propriedade da terra, vendo sua função social cada vez mais distante, de modo que afirma:

O fato é que os governos militares, na mesma medida em que promulgavam o Estatuto da Terra e nominalmente criavam condições jurídicas para a desapropriação das terras com a possibilidade pagas a título da dívida pública resgatáveis a longo prazo, desenvolviam simultaneamente uma política de ocupação do Centro-Oeste do País e da Amazônia brasileira, através de subsídios a grandes empresas, que passaram a comprar imensos tratos de terra, expulsando, com o uso da força, milhares de posseiros, que engrossavam o contingente dos “sem-terra”, agravando substancialmente a questão agrária nacional, e aumentando significativamente os conflitos decorrentes da luta pela posse da terra. (LIRA,1991,p.30)

Do ponto de vista teórico, a análise do texto e dos efeitos do Estatuto da terra movimenta-se de forma pendular. Para uns representa um

avanço, ainda que no plano formal, para a incorporação dos direitos à terra das camadas menos favorecidas, sendo inclusive referência para o movimento sindical e social de luta pela terra (Ribeiro, 2000; Bruno,1995). Para outros, representa o marco formal da legalização da grilagem, da mercadorização da terra e do impedimento a que, de fato, se estabelecesse uma real reforma agrária no país (Oliveira, 2003; Silva,1999; Martins,1979).

Como resultado prático, o Estatuto da Terra não permitiu à camada de posseiros, agregados, parceiros, meeiros, ex-escravizados, ou seja, à esfera do campesinato, uma conformação jurídica quanto à sua situação fundiária, pois não se efetivou uma ampla reforma agrária, como dispunha tal dispositivo legal. Recrudesceu, em decorrência disso, a luta pela terra.

No que diz respeito à questão da terra aos ex-escravizados, observa-se que sua condição de proprietários, através de forma comunitária, só irá aparecer formalmente com a promulgação da Constituição de 1988. Antes da atual Carta Magna, somente “alforriados”, ou os beneficiários de doações e alguns filhos “naturais” de senhores de escravos tiveram acesso à propriedade de terras, ou seja, dentro dos mesmos moldes tradicionais e de forma individualizada.(Almeida, 2008, p.42)

A propriedade da terra em caráter comunitário aos remanescentes quilombolas é uma inovação do atual texto constitucional, o que tem despertado grandes controvérsias teóricas e significativas implicações práticas.

1.4 Terras coletivas: A Constituição Federal de 1988

Com a promulgação da chamada Constituição Cidadã, em 1988, mudanças no plano formal foram desencadeadas no tratamento das populações negras e indígenas, agora entendidas como integrantes do processo civilizatório da nação brasileira, sendo garantidas a manutenção e proteção de suas práticas culturais.

Da antiga Lei de Terras do século dezenove até os últimos vinte anos pós Constituição de 1988, avanços significativos marcaram a tópica dos direitos no Brasil, sobretudo no que se refere às demandas das comunidades quilombolas, povos indígenas e demais populações tradicionais.

Tais conquistas são produtos de intensos debates, com conteúdo plural e vozes diferenciadas que se fizeram ouvir nos trabalhos da Assembléia Nacional Constituinte (ANC) de 1987, quando da elaboração da atual Carta Magna.

A presença de representantes dos movimentos negros, indígenas, sociedade civil organizada, dos setores progressistas da Academia e da Igreja na ANC, colocou em pauta a denúncia contra o racismo. Tal denúncia visava confrontar o mito da democracia racial no Brasil, que nega a existência de conflitos raciais no país e, por isso mesmo, tem impedido a promoção e aplicabilidade de medidas legais compensatórias no sentido de minimizar os efeitos do processo de opressão histórica sofrida pelos africanos escravizados e seus descendentes em “terras brasileiras”.

Da participação efetiva dos segmentos demandantes do respeito às suas condições étnicas e raciais, resultou a inserção no plano dos direitos formais, atos e dispositivos constitucionais específicos, aqui, em destaque, o direito territorial quilombola.

Após o término das atividades da ANC, apresentou-se a nova Carta Magna, que, após um século de promulgada a Lei Áurea, contempla os afrodescendentes com o direito à terra. No ato das Disposições Constitucionais Transitórias, o Artigo 68 estabelece que *“Aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”* (Brasil, 1988).

Mas, se a aprovação do texto constitucional trouxe novas possibilidades para o segmento quilombola, por outro lado, revelou os limites para a aplicabilidade da lei. Inicialmente, o sujeito dotado do direito territorial quilombola configura-se como “remanescência”, que, não raro, tem sido interpretado como resquício ou sobrevivência de um tempo pretérito, demonstrando, assim, a restrição da aplicabilidade do direito.

Segundo Anjos (2006), o termo “remanescentes de quilombos” recebeu uma interpretação restritiva como se houvesse uma matriz virginal do ser quilombo, ou mesmo quilombola, e, ademais, essa cultura, assim cristalizada, estaria em processo de desaparecimento. Logo, tanto o termo remanescente, quanto o de quilombo, denota, nesse sentido, uma instância

territorial espacialmente hermética e estática que não mais existe (ANJOS, 2006, p.62)

Como nova possibilidade apresentada pela atual Carta Constitucional, tem-se nos artigos 215 e 216, um reconhecimento da participação dos afrodescendentes na formação da pluralidade sociocultural brasileira. Especificamente no artigo 215, em seu primeiro parágrafo, lê-se: “*O Estado promoverá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e dos demais grupos participantes do processo civilizatório nacional*”. (Brasil, 1988).

Essa é uma inovação do texto constitucional em relação à participação dos afrodescendentes na formação do processo civilizatório brasileiro, que tenta, formalmente, desconstruir a univocidade da matriz europeia e, sobretudo, reconhecer direitos específicos à população dos descendentes de africanos. No que diz respeito à terra, há uma redefinição da condição de sujeito de direitos na CF, pois na antiga Lei de Terras do Brasil, que data de 1850, os africanos e seus descendentes não se enquadravam como brasileiros, sendo apenas categorizados como libertos; isso implicava, diretamente, na dificuldade de acesso à terra, ou seja, “*mesmo que tivessem comprado, herdado ou recebido terra em doação, eram freqüentemente expulsos dos territórios escolhidos para viver*”. (ANJOS, 2006, p. 62).

Interessante notar que, pela primeira vez, indígenas e descendentes dos povos africanos escravizados são incluídos na Constituição como sujeitos de direitos partícipes, do processo civilizatório brasileiro e não mais como segmentos alvos dessa “civilização”, como já asseverado.

No artigo 216 da CF, confirma-se a proposta das minorias presentes na subcomissão da ANC de incluir os afrodescendentes como formadores da sociedade brasileira, destacando, assim, o seu caráter multicultural ao definir que:

[...] constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial tombado individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (...) (Brasil, 1988).

O parágrafo 5º desse Artigo explicita que: “*ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências dos antigos quilombos*”. (Idem)

Novamente, constatam-se as contradições entre as concepções avançadas quanto à extensão de direitos específicos ao segmento afrodescendente e a visão cristalizada dos sítios “arqueológicos”, comprobatórios dessa reminiscência quilombola. É como se o Estado quisesse manter/tombos os fragmentos (a partir das coisas) e não de pessoas que contam sua história. Dessa forma, a memória das comunidades pode ser substituída pela história oficial, que tem nos monumentos o respaldo para afirmar sua veracidade.

Embora o “tombamento” da cultura material seja importante por legitimar, de certa forma, a história do vencidos, não se deve negar o caráter restritivo dessa concepção de cultura, que apoiada, tão somente no produto da ação humana histórica mutável, pode vir a desconsiderar os movimentos de ressignificação pelas quais passam as construções identitárias dos grupos.

É possível que, devido a uma visão estigmatizada do quilombo, comunidades contemporâneas venham a ser “destituídas” dos direitos quilombolas por não apresentarem “as reminiscências dos quilombos verdadeiros”.

A despeito das interpretações equivocadas que, porventura, possam negar as identidades culturais das atuais comunidades quilombolas, entretanto, considera-se que, do ponto de vista da pluralidade étnico-cultural, houve significativo avanço no texto constitucional, embora não se observe que a aplicabilidade de tal direito esteja acontecendo a contento. De acordo com o site http://contasabertas.uol.com.br/noticias/detalhes_noticias.asp?auto=2898, havia por parte do governo a pretensão de investimento na ordem de 2 bilhões de reais para serem investidos, entre os anos de 2008 a 2011, em ações específicas de saúde, cultura, educação e infraestrutura para atender às comunidades quilombolas. Entretanto o Programa Brasil Quilombola, principal política governamental voltada para esse segmento social, investiu menos de 13 milhões de reais dos 56,6 milhões de reais previstos no orçamento anual.

Outro aspecto preocupante com relação à garantia e aplicabilidade dos direitos constitucionais às comunidades quilombolas diz

respeito à questão do reconhecimento e titulação das terras que estas tradicionalmente ocupam.

1.4.1 O direito territorial específico às comunidades quilombolas

Como já explicitamos no início deste capítulo, a formação desigual da sociedade brasileira tem demonstrado a propensão do Estado brasileiro em servir aos interesses das estruturas hegemônicas em detrimento das classes produtoras nos diversos períodos históricos. O que se expressa numa produção normativa que visa o exercício do controle social sobre as classes menos favorecidas, a fim de atingir os interesses políticos e econômicos hegemônicos.

Ao considerarmos o histórico das leis que regem a posse e a propriedade da terra no Brasil, ressaltamos o avanço da Carta de 1988 ao assegurar a propriedade definitiva dos territórios ocupados por comunidades quilombola. Entretanto faz-se necessário destacarmos os entraves para a efetivação de tal direito constitucional.

A Constituição de 1988, como anteriormente posto, formaliza direitos que já haviam sido apresentados por representantes dos movimentos sociais organizados e que, de maneira expressiva, atuaram nas subcomissões referentes as suas demandas. Dessa forma, as forças políticas do movimento negro organizado conquistaram a criação de uma fundação específica para tratar da questão da presença afrodescendente como formadora da pluralidade da “nação brasileira”, sendo esta a Fundação Cultural Palmares.

A criação da Fundação Cultural Palmares em 1988, vinculada ao Ministério da Cultura, tem por finalidade “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira”. (Brasil, Lei nº 7.668, 1998).

O entendimento de que a “preservação dos valores culturais, sociais e econômicos” como reza esse dispositivo normativo, só é possível, se assegurada às comunidades quilombolas a titulação de suas terras tradicionalmente ocupadas. Institui-se, portanto, no Inciso III do Artigo 2º dessa lei, como atuação da Fundação Cultural Palmares “realizar a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, proceder ao reconhecimento,

à delimitação e à demarcação das terras por eles ocupadas e conferir-lhes a correspondente titulação”. (Brasil, 7.668,1988).

Esse objetivo está relacionado com o disposto em texto constitucional que assegura “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. (Artigo 68 dos ADCT de 1988). O primeiro entrave posto é de definir se este artigo garantiria direitos individuais, ou seja, aos indivíduos “remanescentes de quilombos” ou coletivos – “as próprias comunidades quilombolas”?

Como registra Pacheco, houve uma significativa mudança na gramática constitucional que altera a redação do Artigo 7º do anteprojeto da Subcomissão de Minoria, que dispunha da seguinte forma: “O Estado garantirá o título de propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes dos Quilombos”. (PACHECO, 2005, p.126)

Para esse autor, na redação da Subcomissão, a interpretação sugere que o direito sobre as terras ocupadas por comunidades quilombolas seria então coletivo, enquanto, no texto definitivo da Constituição, esse direito seria individual. Como afirma Pacheco (2005, p.126): *“De certo modo isso reflete a permanente tensão entre a lógica liberal e outras lógicas que a interrogam”*.

O Direito, enquanto formalizador da “cidadania” e organizador do Estado, reflete os embates das lutas sociais que têm como alvo a participação efetiva em suas concepções, de tal maneira que não se fixa no tempo e no espaço, antes está sujeito às mudanças nas correlações de forças conjunturais.

Como expressão dos embates travados em torno da aplicabilidade da lei que confere a titulação de terras aos remanescentes de quilombos ou às comunidades quilombolas, “ resolveu-se” a questão com a emissão do Decreto nº 4.887 de novembro de 2003. Entretanto, antes foram emitidos dois Decretos, um em 2001, e outro em 2003, nos quais se observa a batalha jurídica para (in)definir os direitos territoriais às comunidades quilombolas.

O sujeito de direito territorial a que se refere o Artigo 68 da ADCT na interpretação do Decreto 3912/2001 eram “os remanescentes das

comunidades dos quilombos, cujas terras eram ocupadas por quilombos em 1888 e estavam ocupadas por remanescentes destes em 5 de outubro de 1988”. Nesse Decreto, são observados, dentre outros, dois principais equívocos. Primeiro, considerar que caberia à Fundação Cultural Palmares iniciar, dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e também regularizar as terras por eles ocupadas. Observa-se, nesse dispositivo, que os sujeitos do direito territorial seriam os indivíduos pertencentes a uma história pretérita, pois seriam descendentes dos quilombos existentes em 1888, dos quais não se tinha notícia, pois eram lugares de “criminosos”, cujos registros só aconteciam quando da sua extinção e não permanência.

Outro aspecto relevante a ser pontuado é o fato de que o direito territorial a ser definido individualmente reforçaria o paradigma liberal de uso e posse da terra, em detrimento da condição tradicional de seu uso coletivo. A definição de quem seria quilombola e, portanto, detentor de título da terra caberia à Fundação Cultural Palmares e não aos próprios sujeitos quilombolas, acentuando-se, assim, o caráter controlador da diferença dentro dos marcos do Estado moderno, da mesma forma que titular a terra em nome do indivíduo e não da comunidade, cuja característica básica é o uso comum da terra em territórios quilombolas, seria uma investida sutil de descaracterização cultural, sob o gerenciamento de uma legislação de concepção liberal que tornaria individualizado o que, tradicionalmente, tem sido de uso coletivo.

Conforme esse Decreto, a Fundação Cultural Palmares deveria atestar em relatório técnico, de acordo com o Inciso I do parágrafo primeiro, do terceiro Artigo a “identificação dos aspectos étnico, histórico, cultural e socioeconômico do grupo”, ou seja, deveria registrar a territorialidade das comunidades quilombolas. Tais comunidades têm uma forma específica de lidar e conceber a terra, principalmente como terra de uso comum (Almeida, 2008). A partir desta constatação, deveria, contraditoriamente, homologar, mediante decreto, o parcelamento da terra para atender aos ditames de um sistema socioeconômico e político que vê a terra como mercadoria.

O Decreto 3912/2001, com os equívocos aqui apontados, suscitou uma série de contestações expressivas da dinamicidade da elaboração de um *corpus* jurídico que tem por finalidade garantir direitos a

“todos”, sendo que este todo não seria a soma individualizada de partes iguais, mas uma totalidade plural, cujos interesses e expectativas divergem, mas que precisam ser ordenadas em modelo único, assim gerido pelo Estado-Nação. Três anos após sua promulgação, esse decreto foi revogado pelo atualmente em vigor de nº 4.887/2003.

No Decreto nº 4.887/2003, define-se o “sujeito” de direito territorial do qual trata o artigo 68 ADCT. Conforme o *caput* do artigo segundo:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (Brasil, Decreto 4.887/2003).

Observa-se, claramente agora, sem as ambiguidades características das normativas anteriores que permitiram múltiplas interpretações a partir das quais se estabeleceram a imobilidade da aplicação dos direitos, que “são remanescentes das comunidades dos quilombos”, não as pessoas individualmente, mas as próprias coletividades, constituídas enquanto grupos étnicos a partir de critérios de autoatribuição.

Definido o sujeito de direito, assegura-se nesse Decreto, de forma coerente com sua prerrogativa, o respectivo direito constitucional coletivo, como disposto no artigo 17:

A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o Artigo 2º *caput*, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. (Brasil, Decreto 4.887, 2003).

Interessante notar que o significado da “terra”, conferido nessa normativa, é de que esta não pode ser entendida como mercadoria da qual, individualmente, alguém poderia dispor. No processo de aquilombamento, novas possibilidades surgem para se questionar o modelo fundiário brasileiro.

A partir dessa normativa, o campo jurídico assegura o componente étnico presente nas comunidades tradicionais que é o uso comum de suas terras. Por outro lado, na tentativa de “normatizar” os sujeitos de direitos quanto aos benefício descritos na Lei, o governo brasileiro tem

implementado uma política específica para povos e comunidades tradicionais inseridos no “território brasileiro”.

1.4.2 A Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais

Neste estudo, as comunidades inseridas no plano do Direito formal enquanto “comunidades quilombolas” se caracterizam, sobretudo, pelas práticas sociais intrinsecamente relacionadas à forma como ocupam e produzem seus territórios. De maneira inversa aos modos e propósitos dos usos da terra em contexto capitalista, essas comunidades assentam suas bases territoriais por tradição, ligada a uma memória coletiva, notadamente sob a prescindibilidade dos documentos legais, o que determina uma “memória étnica”.

A partir da imposição das diretrizes legais que tem na escrita uma centralidade, as comunidades, para terem visibilidade, precisam redefinir suas estratégias de relacionamento com o poder público, o que incide diretamente na forma como redefinem suas memórias.

Para entender as tramas das relações entre o “desenvolvimento” e a existência da “tradição”, é necessário empreender o “estudo da memória social, pois este é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória ora está em retraimento, ora em transbordamento” (LE GOFF, p.426)

Le Goff relaciona a memória étnica – ou memória coletiva – aos povos sem escrita, afirma que: “*A memória coletiva dos povos sem escrita está fundada nos mitos de origem (...) e interessa-se mais particularmente pelos conhecimentos práticos, técnicos, de saber profissional.*”(p.428)

Para apreender essa memória, o autor sugere que se faça uma análise da estruturação social dos ofícios nessas sociedades. “(...) A aprendizagem e a conservação dos segredos dos ofícios joga-se em cada uma das células sociais da etnia”(p.429).

Nas sociedades sem escrita, existem os especialistas da memória, os portadores do conhecimento sobre as genealogias, os guardiões

dos códices reais, os “tradicionalistas” etc., que tem a função de garantir a “memória da sociedade” (história objetiva e ideológica⁹). (p.429)

Talvez fossem essas as principais razões da vitalidade da memória coletiva nas sociedades sem escrita: a transmissão de conhecimentos secretos que estruturam as identidades particulares dessas sociedades e a vontade de manter atuante uma memória mais criadora e menos repetitiva de atualização das práticas e saberes.

As comunidades de memória étnica se constituem como criadoras e como construtoras de um espaço social a partir das relações socioculturais e socioterritoriais, sendo inseridas na categoria de terras de uso comum, como uma fração do campesinato brasileiro.

Tavares (2008) evidencia a diversidade de categorias designativas para as diferentes formas de ocupação das “terras de uso comum”, sendo estas: terras de parentes, terras de preto, terras de índio, terras de santo, faxinais, entre outras. Um dos aspectos aglutinadores, em termos teóricos, da evidente diversidade nas formas de uso dessas terras seria o fato de que todas poderiam ser inseridas no conceito maior de campesinato, ou como no dizer do autor, apropriando-se do conceito proposto por Oliveira, de fração do território camponês comunitário. Esse autor afirma ainda que, para entender os processos sociais relacionados ao uso e ocupação das terras por essa fração do campesinato brasileiro, é de fundamental importância vincular as normas para esse fim aos grupos que as promulgam e as acatam.

Do ponto de vista histórico, as terras de uso comum foram sendo “apropriadas” por povos e comunidades, principalmente nas regiões periféricas, em meio a múltiplos conflitos, num momento de transição em que se acirram as tensões e, sobretudo, pelas debilidades do poderio do latifúndio sobre essas populações subjugadas: indígenas, escravos e agregados. (Almeida, 2006, p. 109)

As terras de uso comum podem expressar, por ser sua base material, as relações socioculturais específicas dessas coletividades humanas,

⁹ A história “objetiva” é aquela que registra “a série dos fatos que nós, investigadores, descrevemos e estabelecemos com base em certos critérios “objetivos” universais no que diz respeito às suas relações e sucessão” e, por outro lado, a história “ideológica” é a “que descreve e ordena esses fatos de acordo com certas tradições estabelecidas”. Esta segunda história é a memória coletiva, que tende a confundir a história e o mito. (Cf. Le Goff, p.428)

demarcando assim campesinidades próprias. Esse termo tem sido proposto por Castro (2004), numa apropriação conceitual de Woortmann (2004), a ser significado como um indicativo de diferentes manifestações camponesas, cujas temporalidades e espacialidades também se diferenciam, formando contextos culturais particulares, mas que demonstram transformações e multiplicações de uma matriz básica. (CASTRO, 2004, p.3)

Castro caracteriza, também, os aspectos materiais da reprodução da campesinidade, destacando a atividade econômica nessa espacialidade que tem como marca principal, estar voltada para o “aprovisionamento doméstico” e não para o mercado, tendo a mão-de-obra familiar como base de sua organização produtiva. Quanto à ocupação espacial, tem como característica básica serem terra de domínios, tituladas ou não, que quando tornadas espólios permanecem indivisivas, por várias gerações, cuja lógica de ocupação vincula-se ao aspecto moral e significativo entre a terra e o parentesco.

A despeito das controvérsias criadas em torno do surgimento do campesinato no Brasil e, principalmente, sobre sua extinção, a partir da proletarianização dos camponeses a ser consolidada pelo avanço da territorialização capitalista, Oliveira (2002) posiciona-se de forma contundente quanto à manutenção dessa fração de classe:

[...] os camponeses, em vez de se proletarizarem, passaram a lutar para continuarem sendo camponeses. Aqueles autores que proclamam o fim das formas de uso comum da terra e a extinção do campesinato, ‘tem uma concepção teórica que deriva de uma concepção política de transformação da sociedade brasileira’. (OLIVEIRA,2002, p.72)

Almeida (2008) considera terras tradicionalmente ocupadas como “*diversas formas de ocupação coletiva de diferentes grupos sociais em suas relações com recursos da natureza*” (2008, p.25). Ainda que diversas, enquanto formações históricas e diferenças regionais, foram adjudicadas em texto constitucional de 1988 e instituídas nos dispositivos legais infraconstitucionais tais como: leis estaduais, municipais e acordos internacionais.

Embora tendo uma legislação favorável à existência das práticas de uso de terras assentadas em valores não mercadológicos e sob regras culturais próprias à implementação de tais instrumentos jurídicos formais e, basicamente, sua inexecutabilidade, revelam a tensão entre o modelo de

estrutura agrária concentracionista e a ruptura com a invisibilidade desses modelos de uso e ocupação da terra que, histórica e formalmente, têm-se tentado negar.

Essa tensão toma forma nos diversos termos e nomenclaturas adotados nos aparatos jurídicos, explicitando as disputas sobre o ato de “dizer”, conforme compreensão de Foucault quando afirma que “o dito cria a coisa”.

Em 1992, o governo brasileiro criou, por meio da Portaria IBAMA Nº 22, de 10/02/92, o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais - CNPT, tendo como finalidade “promover elaboração, implantação e implementação de planos, programas, projetos e ações demandadas pelas Populações Tradicionais, através de suas entidades representativas e/ou indiretamente, através dos Órgãos Governamentais constituídos para este fim, ou ainda, por meio de Organizações não Governamentais”.

A análise que Almeida (2008) faz da iniciativa de criação desse Centro é de que não significou nem o acatamento de todas as reivindicações apresentadas pelos movimentos sociais, nem a resolução dos conflitos e tensões em torno das formas próprias de uso coletivo da terra e de seus recursos naturais, notadamente nas áreas da Amazônia, do semiárido nordestino e no planalto meridional brasileiro.

Mais de dez anos depois, em 27 dezembro de 2004, após muita pressão dos movimentos sociais organizados (representando indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco, faxinalenses, dentre outros) o governo federal decretou a Criação da Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, objetivando implementar uma política nacional que atendesse às especificidades dessas coletividades. Tal Comissão era presidida pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, por meio da Secretaria de Articulação Institucional e Parcerias, cabendo ao Ministério do Meio Ambiente, por meio da Secretaria de Políticas para o Desenvolvimento Sustentável, as atribuições de Secretaria-Executiva.

No exercício de suas atribuições, a Comissão Nacional deverá considerar, conforme previsto em documento institucional, as especificidades sociais, econômicas, culturais e ambientais nas quais se encontram inseridos

os povos e comunidades tradicionais, para quem as políticas públicas foram dirigidas e “privilegiar a participação da sociedade civil neste processo”.

O termo, População Tradicional, constante no dispositivo anterior não resguardava o direito de autodeterminação dessas comunidades, que ao serem entendidas como tais, entram em associação com os termos, povos tradicionais, cujos direitos são firmados em acordos internacionais como o da OIT em 1988-1989 e que tiveram grande ressonância nos movimentos sociais, sobretudo, dos povos da floresta na Amazônia. (Almeida, 2008, p.27).

Além da apropriação do termo Comunidade, em sintonia com o significado de povos, operou-se o deslocamento do conceito de tradicional, que não mais estaria reportado ao passado e sim à atualização de saberes e práticas, respondendo às demandas do presente, permitindo, assim, aos representantes desses movimentos sociais intervir nas decisões da esfera governamental, quanto ao modelo de desenvolvimento que se pretende no país, qual seja “sustentável”, o que passou a incorporar o texto do dispositivo legal atual para essa temática.

Após as realizações dos primeiros encontros e fóruns¹⁰, apresentou-se a proposta para uma nova composição da Comissão, além de alterar suas atribuições, bem como teve início o processo de formatação da Política Nacional para esses segmentos sociais específicos.

Em 2006, por intermédio do Decreto Presidencial de 13 de julho, a Comissão teve alteração em sua nomenclatura e acréscimo em suas atribuições, além de estabelecerem-se os órgãos e entidades que deveriam participar de sua composição.

¹⁰ O Ministério do Meio Ambiente e o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome realizaram, entre os dias 17 e 19 de agosto de 2005, na cidade de Luziânia – GO, o I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: Pautas para Políticas Públicas. Tal evento teve como principal objetivo não só estabelecer uma discussão conceitual a respeito do termo “comunidades tradicionais” no Brasil, mas também identificar, junto aos representantes das diversas comunidades por ele subentendidas, quais as principais demandas do setor em políticas públicas e os principais entraves para que tais políticas possam ser efetivadas. Outras iniciativas também foram realizadas no sentido de aprofundar os debates ocorridos no Encontro de Luziânia-GO: cinco encontros regionais: um em Belo Horizonte/MG; dois no Vale do Rio São Francisco – cidades de Delmiro Gouveia/AL e Paulo Afonso/BA; um em Porto Alegre/RS e um em Montes Claros/MG. (Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais, Brasília, 2006, p.5)

Observa-se uma mudança de perspectiva quanto à condução da política. No primeiro Decreto, caberia à Comissão estabelecer a política, enquanto, no segundo, esta deveria coordenar a elaboração e acompanhar sua implementação, acentuando, assim, o caráter participativo da proposição da Política e não impositivo, como parecia na primeira formulação da Comissão.

Decreto de 27 de dezembro de 2004	Decreto de 13 de julho de 2006
I - estabelecer a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais;	I - coordenar a elaboração e acompanhar a implementação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais;
II - apoiar, propor, avaliar e harmonizar os princípios e diretrizes da política pública relacionada ao desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais no âmbito do Governo Federal;	II - propor princípios e diretrizes para políticas relevantes para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais no âmbito do Governo Federal, observadas as competências dos órgãos e entidades envolvidos;
III - propor as ações de políticas públicas para a implementação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, considerando as dimensões sociais e econômicas e assegurando o uso sustentável dos recursos naturais;	III - propor as ações necessárias para a articulação, execução e consolidação de políticas relevantes para o desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais, estimulando a descentralização da execução destas ações e a participação da sociedade civil, com especial atenção ao atendimento das situações que exijam providências especiais ou de caráter emergencial;
IV - propor medidas de articulação e harmonização das políticas públicas setoriais, estaduais e municipais, bem como atividades de implementação dos objetivos da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, estimulando a descentralização da execução das ações;	IV - propor medidas para a implementação, acompanhamento e avaliação de políticas relevantes para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais;
V - articular e propor ações para a implementação dessas políticas, de forma a atender a situações que exijam providências especiais ou de caráter emergencial;	V - identificar a necessidade e propor a criação ou modificação de instrumentos necessários à implementação de políticas relevantes para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais;
VI - acompanhar a implementação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais no âmbito do Governo Federal;	VI - criar e coordenar câmaras técnicas ou grupos de trabalho compostos por convidados e membros integrantes, com a finalidade de promover a discussão e a articulação em temas relevantes para a implementação dos princípios e diretrizes da Política Nacional de que trata o Inciso I, observadas as competências de outros colegiados instituídos no âmbito do Governo Federal;
VII - sugerir critérios para a regulamentação das atividades de agroextrativismo;	VII - identificar, propor e estimular ações de capacitação de recursos humanos, fortalecimento institucional e sensibilização, voltadas tanto para o poder público quanto para a sociedade civil visando o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais; e
VIII - propor, apoiar e acompanhar a execução, pelo Governo Federal, de estratégias voltadas ao desenvolvimento do agroextrativismo.	VIII - promover, em articulação com órgãos, entidades e colegiados envolvidos, debates públicos sobre os temas relacionados à formulação e execução de políticas voltadas para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais.

Quadro 1- Atribuições e competências da Comissão Nacional para a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
Org. FURTADO. M., 2010

Quanto à segunda atribuição, observo que a idéia de harmonização e avaliação da política pública relacionada ao desenvolvimento das comunidades tradicionais não está coadunada com a perspectiva da pluralidade de políticas a serem efetivadas pelo Governo Federal, mas garante o envolvimento das entidades envolvidas com a temática, pois ainda resguardaria (no primeiro Decreto) a condução das ações sob o comando do poder central, o que se reconsiderou no segundo Decreto.

Na terceira atribuição, reforçou-se a diretriz propositiva (não seria melhor impositiva?) da Comissão quanto à implementação da Política para esses segmentos sociais específicos. Com a promulgação do segundo Decreto, reafirmou-se a descentralização das ações quanto à proposição da Política, assegurando a participação da sociedade civil, que seria imprescindível em situações que exigissem providências emergenciais.

A quarta atribuição demonstra certa incoerência com as anteriores propugnadas no Decreto de 2004, pois assegura “a descentralização das ações” relacionadas ao desenvolvimento das comunidades tradicionais. Entretanto, observando-se com maior acuidade, há de se perceber que tal descentralização está relacionada ao âmbito do poder público constituído e não, necessariamente à participação da sociedade civil organizada. É possível verificar, no entanto, que, no Decreto de 2006, não se menciona a articulação entre as esferas do poder público, sejam elas municipal, estadual ou federal, tão somente reafirma-se o caráter propositivo da Comissão quanto à avaliação das políticas públicas, relacionadas ao desenvolvimento “sustentável” desses segmentos sociais específicos.

Outra mudança quanto à concepção das atribuições da Comissão verifica-se no quinto item. Enquanto no Decreto de 2004 define-se que a Comissão teria o dever de articular e propor ações para resolver casos especiais ou de caráter emergencial, no Decreto de 2006, atribui-se à Comissão a tarefa de identificar necessidades e propor modificações de instrumentos necessários à implementação de políticas relacionadas ao desenvolvimento dessa esfera social. Compreende-se que a Comissão teria a atribuição de se antecipar, através do diagnóstico de situações críticas, a fim

de evitar os “efeitos colaterais” do “desenvolvimento” junto a comunidades e povos tradicionais.

Verifico, na sexta atribuição do Decreto de 2004, a coerência com o caráter centralizador da Comissão, uma vez que a esta caberia “acompanhar a implementação da Política...”, que ela mesma iria propor. Sendo, portanto, redefinida esta atribuição da Comissão pelo Decreto de 2006, que lhe imputa a condição de coordenadora e criadora de câmaras técnicas e demais fóruns com vistas à elaboração da Política, resguardando um caráter mais participativo, ainda que no plano formal.

As sétima e oitava atribuições constantes no Decreto de 2004 fazem uma relação da Comissão com as medidas reguladoras das atividades do agroextrativismo, fato que sequer é mencionado no Decreto de 2006, que privilegia a discussão do desenvolvimento sustentável de forma mais ampla e não restrita a uma atividade específica.

Como fruto do trabalho dessa Comissão, após a realização dos fóruns de debates já mencionados e atendendo às novas prerrogativas estabelecidas pelo Decreto de 2006, foi instituída, por meio do Decreto Presidencial Nº. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). De acordo com Silva (2008), essa política foi desenhada de forma participativa, utilizando-se, como estratégia, a realização de uma série de debates públicos realizados sob a coordenação da Comissão. Nesse documento, ficaram definidos os sujeitos de direitos aos quais se reporta, bem como a definição da base material de suas relações sociais e as implicações destas com a natureza; a saber: “povos e comunidades tradicionais”, “territórios tradicionais” e “desenvolvimento sustentável”.

Reza, portanto, no Artigo 3º do Decreto 6.040, o seguinte:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles usados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõe

os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e
III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. (BRASIL, Decreto n.6040,2007)

Há, nas definições conceituais, inscritas no Decreto, uma inter-relação dos sujeitos de direitos e a expectativa de direitos criados a partir da promulgação dessa Política. Povos e comunidades tradicionais são definidos utilizando-se como critério a autoatribuição, “que se reconhecem como tais”, em consonância com a perspectiva dos estudos antropológicos sobre grupos étnicos (BARTH,1976 ; HALL,2009). Há também o reconhecimento formal da relação simbólica desses grupos com o território, reforçando-se a compreensão geográfica da produção social do espaço. Utiliza-se a categoria “territórios tradicionais” não só diretamente relacionada à própria sociedade que o ocupa, como também as formas distintas de sua produção. Nesse caso, o uso tradicional pode ser relacionado às formas de uso comum que têm marcado a existência de uma campesinidade à brasileira.

A noção de desenvolvimento torna-se problemática, sobretudo, por inserir em sua significação a sustentabilidade de uma determinada qualidade de vida, associada à permanência das mesmas condições às futuras gerações. De fato, com a sabedoria ancestral dessas sociedades, os usos do solo e dos recursos naturais têm sido feitos da forma mais racional possível, daí porque sua entrada, no século XXI, deu-se com as mesmas condições de reprodução de seus antepassados. Entretanto, pela mesma razão, tais sociedades são consideradas “tradicionais” (quando se ressalta o aspecto positivo dos conhecimentos dos antepassados), ou, por vezes, consideradas atrasadas, por não gozarem do “desenvolvimento” proposto pelo atual modelo.

Aqui se coteja a compreensão do território como recurso que serve de base para programar o desenvolvimento. Mesmo entendendo que essa Legislação específica se propõe a superar visões conservadoras, ou atreladas à reprodução do modelo socioeconômico hegemônico, ainda percebo um impasse quanto à manutenção das práticas relacionadas às comunidades de memória, em confronto com a expectativa do “desenvolvimento” de tais comunidades.

De acordo com Tavares (2008), ressaltar o elemento jurídico é de suma importância para a compreensão das formas de uso de terras comuns, a fim de se desvendar como se engendrou o processo histórico de lutas de classes entre os grandes proprietários de terras e a classe camponesa ou fração dos movimentos socioterritoriais na construção, manutenção, destruição e/ou reconstrução do território camponês e, dessa forma, entender como se delineou a formação do território quilombola do Rio Grande, na região do Litoral Ocidental Maranhense.

Para a então Ministra do Meio Ambiente, Marina Silva (2007) assegurar o acesso ao território significa manter vivos, na memória e nas práticas sociais, os sistemas de classificação e de manejo dos recursos naturais, os sistemas produtivos, os modos tradicionais de distribuição e consumo da produção, dos povos e comunidades tradicionais. Destaca também sua dimensão simbólica: *“no território estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos que mantêm viva a memória do grupo, como a base material de significados culturais que compõem sua identidade social”*.(SILVA,2007,p.8)

Tomando como campo empírico o acesso ao direito territorial das comunidades quilombolas, explicitam-se os impasses quanto ao que está disposto em termos formais e as (im)possibilidades de concretização de tais dispositivos em nível prático. Relacionar o território com as práticas simbólicas das comunidades e povos e, no caso das comunidades quilombolas, exigir-lhes um relato por escrito de sua história de ocupação, é manter sob controle a distribuição das terras no Brasil, além de “imputar” ideologicamente a noção de desenvolvimento implícita nos textos oficiais.

Dar visibilidade à etnoterritorialidade de comunidades apartadas dos vínculos formais com a sociedade hegemônica, que se formaram a partir da desagregação do sistema escravocrata e que demandam na atualidade direitos constitucionais, é trazer à tona a discussão do território enquanto produtor e produto de significados coletivos. Por outro lado, é entender o significado do trânsito no qual se cruzam o direito à terra, “ao desenvolvimento sustentável”, como expressão da cidadania construída e como esta se manifesta como resultante de um processo de quilombamento.

Necessário se faz entendermos, portanto, como uma comunidade de tradição oral, historicamente relegada ao isolamento dos aspectos mais incipientes da cidadania, ascende à condição de sujeito de direito, reivindicando do poder público, sua condição jurídica de “comunidade remanescente de quilombo”. Nesse sentido, apresento a “comunidade” do Rio Grande, enquanto um quilombo de fato, relacionando-a diretamente ao seu território entendido de forma multidimensional, e como esta ascende para a condição de comunidade quilombola de direito, constituindo-se, portanto, num agente de interação com o sistema de poder - a saber, o Estado.

Com esse intento, discuto no capítulo seguinte a formação do espaço territorial maranhense enquanto síntese de contrastes e palco, exatamente por ter essa configuração, de um dos movimentos de aquilombamento mais importantes do território brasileiro, a saber; a Balaiada. Tal discussão visa situar a Balaiada enquanto gênese dos processos de aquilombamentos atuais, nos quais se incluem a trajetória da comunidade do Rio Grande e do Movimento das Comunidades Quilombolas da Baixada Maranhense –MOQUIBOM.

2. MARANHÃO: TERRITÓRIO DE CONTRASTES E DIVERSIDADES

Entender o processo de configuração socioespacial do Maranhão e a relação que se estabelece nesse território entre o poder público e as demandas das minorias excluídas, aqui priorizadas as comunidades quilombolas, requer um olhar que situe a problemática em pauta e, para tanto, um esforço teórico que conjugue a análise material de diversos gêneros literários, sobretudo acadêmicos, aos discursos elaborados pelos sujeitos sociais envolvidos nesse contexto.

Ademais, a conquista e a ocupação do “Maranhão” já representam, historicamente, a conformação conflituosa de demarcação territorial, bem como as relações de poder que se assentam nessas disputas territoriais. Segundo Cabral (1992), tal conquista desta província iniciou-se tardiamente em relação à colonização em outras partes do “território brasileiro”. Por outro lado, o Maranhão sempre esteve presente nas preocupações expansionistas do Estado Português.

Ainda segundo Cabral, no decorrer do século XVI, os donatários da Capitania do Maranhão organizaram várias empreitadas marítimas para iniciar o processo de ocupação e produção do espaço geográfico maranhense. Entretanto a imensidão do território e a navegabilidade da costa do Brasil, fragilizavam as fronteiras do domínio português colocada em questão por outros povos europeus que tentaram adentrar as terras do norte. Os franceses¹¹, holandeses e ingleses tentaram e, em alguns períodos, adentraram e exploram a colônia portuguesa na América.

Após a conquista e ocupação “em definitivo” pela coroa portuguesa, o atual Maranhão passou por oito divisões político-administrativas, uma vez que, entre 1534-1548, foi uma capitania que abarcava quatro lotes (dos atuais Rio Grande do Norte até o Pará). Entre 1621 e 1652, foi elevado à condição de Estado Independente do Brasil, ligado diretamente à Metrópole.

¹¹ Em 1612, uma frota chefiada pelo francês Daniel de La Touche adentrou o domínio português na costa brasileira e fundou a cidade de São Luís, atual capital do Maranhão. Em 1614, sob o comando do português Jerônimo de Albuquerque, os franceses foram expulsos do Maranhão e iniciou-se, consubstancialmente, o povoamento do território, iniciado do litoral para o interior.

Segundo Furtado (2007), a decisão de criar uma colônia distinta, diretamente ligada à Coroa, dava-se pelas condições desfavoráveis à navegação entre a costa norte do Brasil, onde está situado geograficamente o Maranhão, e as demais capitânicas. A área territorial do Estado do Maranhão, colônia fundada em 1621, compreendia, desde o atual Ceará, até o Amazonas. (FURTADO, 2007, p.109), conforme figura abaixo.



Figura 2. O Estado do Maranhão Colonial

Fonte: Biblioteca Nacional Digital. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/>

Outras seis divisões ocorreram a fim de se estabelecerem limites e divisas. Em 1654 e 1772, configurava-se como Estado do Maranhão e Grão-Pará, tendo São Luís como sede até 1751. De 1772 até 1811, o território incluía a capitania de São José do Piauí, voltando a ser governo do Maranhão, desligado do Grão-Pará. Nesse período, a fronteira natural, que ia até o rio Gurupi, foi recuada às margens do Turiaçu.

Novamente, outra modificação se estabeleceu com o desligamento do Piauí, em 1811, ficando a capitania do Maranhão sem

modificações de divisas até 1822. Nesse período, a sede da capitania São Luís foi considerada a quarta maior cidade do Brasil devido à Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão.

Após a independência, novas modificações foram verificadas, devido a pendências de divisas com as Províncias do Grão-Pará, Goiás e Piauí, cujos perímetros demarcatórios foram acordados entre 1854 e 1871 e consolidados finalmente em 1920. A atual conformação territorial do Maranhão tem superfície correspondente a 3,90% da área total do Brasil hodierno. (Cf. ARAÚJO, 2008)

A construção social do espaço maranhense esteve atrelada às práticas econômicas exploratórias da monocultura de cana-de-açúcar e do algodão, do extrativismo do babaçu, da criação extensiva de gado, sobretudo no período que vai da colonização até as primeiras décadas da República. Atualmente, o grande sistema de monocultura ressurgiu, com a produção de soja em commodities.

Entretanto, desde o final do século XVI, a região que compreende hoje a grande Amazônia, ou a Amazônia legal, sempre foi objeto de interesses de invasores externos como holandeses, ingleses e franceses, que tentaram se estabelecer em várias áreas desse imenso território. Mesmo com a conquista de boa parte do território ocidental da região amazônica, implementada pelos portugueses (à época ainda unida as duas coroas Espanha e Portugal), não foi afastada a constante ameaça representada pela presença dessas outras nações européias, incluída também a própria coroa de Castela.

Como resultado desse processo histórico, verificam-se as marcas deixadas por essas gentes nas paisagens urbanas, nas tradições religiosas, nas toponímias, na diversidade linguística, entre outros elementos que compõem a grande diversidade do “povo maranhense”.

Enquanto matriz de análise das questões humanas, a relação natureza e sociedade se manifesta, de forma contundente, ao analisarmos as condições de produção dos contrastes do território e das múltiplas territorialidades que aqui se formam. Neste capítulo, serão destacadas as condições etnogeográficas do Maranhão como um território de contrastes e de territorialidades diversas.

2.1 Das gentes que aqui chegaram e os conflitos com as que aqui estavam

Com o objetivo de dar consequência à colonização da costa norte do território brasileiro, constantemente ameaçada pelas investidas francesas e holandesas, o governo português enviou, por um só ato – no segundo decênio do século XVII, trezentos açorianos para o Maranhão, que deveriam por seus próprios recursos enfrentar a difícil tarefa de colonizar as terras conquistadas.

As condições edafoclimáticas não permitiam a mesma fecundidade do solo dos massapés nordestinos, mais favoráveis à produção de cana-de-açúcar. Mas, segundo FURTADO (2007, p.109), não foi esta a maior dificuldade, e sim a desorganização do mercado do açúcar, fumo e outros produtos tropicais, na segunda metade do século XVII, o que impediu os colonos do Maranhão de dedicarem-se a uma atividade que lhes permitissem iniciar um processo de capitalização e desenvolvimento. (FURTADO, 2007, p.109)

Inicialmente, a condição de pobreza do Maranhão e a falta de mão-de-obra para os serviços da lavoura obrigaram seus colonos a lutar contra as forças religiosas da colonização, sobretudo contra as missões jesuíticas, pela mão-de-obra indígena. Contra estas investidas, reagiram tenazmente os jesuítas. De início, simples defesa do indígena, em seguida, busca de formas racionais de convivência e, finalmente, de exploração servil dessa mão-de-obra. Tais fatores constituíram as marcas do início das disputas territoriais entre colonizadores (civis e religiosos) e indígenas.

Segundo Coelho (1990), até o período pombalino, a província do Maranhão possuía uma população que se caracterizava por ser de maioria indígena, face a um reduzido número de colonos portugueses, além de uma destacada presença de missionários. As marcas da presença indígena manifestavam-se nos hábitos alimentares, na força de trabalho e, inclusive, na língua falada. Usava-se o tupi, língua dos Tupinambás, que habitavam toda a costa brasileira, como língua geral na região, cujo uso só não se fazia aceito nos circuitos oficiais e por um restrito número de colonos.

Ainda segundo essa autora, nos dois primeiros séculos do Brasil Colônia, os índios haviam se tornado uma rendosa mercadoria, pois, pegos nas

selvas a um custo de três mil réis por cabeça, eram negociados no litoral por cerca de trinta mil contos de réis. Extremamente lucrativos para os traficantes internos, imprescindíveis para os colonizadores que tinham na mão-de-obra indígena os lucros de sua produção.

No Maranhão, no final do primeiro século de efetiva tentativa de povoar essa província, ou seja, no século XVII, a mão-de-obra indígena sofre uma baixa considerável, não somente pela resistência destes ao processo de escravidão, como também por um surto de varíola que acometeu esses povos, sem resistência ao vírus trazido com a colonização. Registra-se que, nesse período, o procurador do Estado do Maranhão concluía que o contágio pelo mal de bexiga, como era conhecida a varíola, “teria levado entre cativos e forros, o melhor de cinco mil”. (CHAMBOULEYRON, 2006, p.83).

Com a devastação da mão-de-obra indígena, por esse surto epidêmico, apontava-se, como alternativa, o recurso a escravos vindos da África, principalmente das regiões de Angola, Mina e Nova Guiné. Já se argumentava, na época, que o progresso do Estado do Brasil se dava em função da mão- de- obra africana, tal se reproduzia no Maranhão, quando das petições enviadas à Cora para tal fim.

No final da década de noventa desse século, o Conselho Ultramarino informava sobre o deferimento quanto ao pedido de envio de provimento de africanos, a fim de garantir o trabalho nas fazendas dos colonos, quanto para garantir os tributos pagos à Coroa. Conforme registra Chambouleyron (2006), assim justificava o envio de africanos para o Maranhão, o Conselho Ultramarino:

porque de outra maneira não só não terão com que possam acudir ao trabalho nos engenhos e a cultura de seus frutos, mas se lhes seguirá um grande prejuízo no comércio de que vivem. (CONSELHO ULTRAMARINO, Apud CHAMBOULEYRON, 2006,85).

Ainda segundo esse autor, chegaram ao Maranhão, provavelmente no mês de maio em 1693, uma leva de 139 africanos escravizados, de um total de 145 contratados pela Companhia Cabo Verde e Cacheu. Destes, 101 foram destinados aos senhores de engenho e lavradores, sendo que os 38 restantes foram vendidos na praça, totalizando 22 contos de réis apurados com a venda de tais “peças”.

A lucratividade do negócio com a venda dos escravizados foi elogiada pela Coroa, que, no mesmo expediente, “lembrava” ao provedor do Maranhão os compromissos que este deveria ter com a metrópole. Fato transcrito por Chambouleyron (2006, p.88):

[...] não é meu cuidado somente no interesse que a minha Fazenda redonda do excesso dos preços destas peças, mas juntamente do que terá com o crescimento dos dízimos, procedidos da lavoura das canas e fábricas dos engenhos e igualmente cômodo e utilidade desses vassalos.

Compreensão consensual na historiografia brasileira é o fato de que as políticas econômicas que afetavam a dinâmica da fase colonial e, de algum modo surtiam efeito para o crescimento das regiões produtoras de cana-de-açúcar e algodão, aqui, em especial, a província do Maranhão. Apesar de essas atividades moldarem a sociedade e a economia da época, não eram planejadas com o intento de enriquecer o Brasil ou mesmo o Maranhão, mas, sobretudo, a Coroa Portuguesa (Cf. BARBOSA, 2005)

O dinheiro procedente da venda de africanos, ao que parece, servia igualmente para resolver problemas enfrentados pela Coroa com a manutenção das colônias. Em 1696 e 1697, o rei ordenava ao Conselho Ultramarino que destinasse, anualmente, parte da arrecadação com a venda das “peças” ao capitão-geral do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho que dirigiu esta província entre os anos de 1667 a 1671, *“enquanto for governador, para um negócio de meu serviço de que não há de dar conta.”* (CHAMBOULEYRON, 2006, p.87)

Mesmo com a presença inicial desse carregamento de escravizados, não se configurava, ainda nesse período, a sociedade maranhense como escravista com presença significativa de africanos, o que viria a ocorrer na metade do século seguinte. Há registro de que no século XVII, provavelmente, o número total de escravizados não passasse de 1500 e, no século anterior, esse número era ainda mais reduzido.

Por outro lado, a utilização da mão-de-obra indígena dava o caráter da pluralidade existente na formação do povo maranhense. Segundo Viveiros de Castro, citado por Coelho (1990), todos os serviços ficavam a cargo dos indígenas, não havendo morador de São Luís, desde o Capitão-General Governador até o mais humilde colono, que deles se não locupletasse.

Com as experiências de lucratividade do comércio ultramarino, são criadas, em períodos distintos, duas Companhias de Comércio no Maranhão, ambas com os mesmos objetivos: proceder ao desenvolvimento da região e potencializar o processo de colonização dessa faixa do território conquistado.

Inicialmente, criou-se em 1682, a Companhia do Comércio do Maranhão cujas regras desagradaram a elite produtora local. A Companhia deveria fornecer mão-de-obra africana aos produtores, além de comercializar os produtos aqui explorados, tendo o monopólio dessas atividades, que, na época, conhecia como estanco, influenciava, diretamente, na economia local, a ponto de provocar protestos, pois o governo português chegava a confiscar as lavouras de quem não plantava cravo ou algodão, produtos que interessavam comercialmente à metrópole.

Além disso, estabelecia preços injustos aos produtores, pois a Companhia comprava os produtos a valores subestimados e os vendia com razoável margem de lucros e pelo não cumprimento do fornecimento da mão-de-obra necessária para o cultivo das lavouras, desencadeou-se, dois anos depois de sua criação, um levante registrado nos textos historiográficos como a Revolta de Beckman.

Segundo Chambouleryon (2006), as revoltas¹² que abalaram a Amazônia colonial, especificamente o Estado do Maranhão, resultaram dos problemas enfrentados pelos colonizadores, classificados como moradores portugueses, com relação ao controle da mão-de-obra, majoritariamente indígena.

A revolta de Beckman ocorreu em 1684, provocada, sobretudo, pela imposição das relações comerciais estabelecidas pela Coroa. Tal revolta revela as contradições de uma sociedade marcadamente diferente da zona açucareira do nordeste brasileiro, ou das capitanias do sul. Permite entender as formas por meio das quais os moradores de uma conquista ultramarina portuguesa legitimavam as suas pretensões e invocavam seus direitos ante a Coroa. (Cf. CHAMBOULERYON, 2006, p. 160).

¹² O autor se refere às revoltas ocorridas no ano de 1661, iniciada em São Luís e que se estendeu à capitania do Pará, sendo esta considerada uma revolta antijesuítica e em 1664 a Revolta de Beckman.

No contexto da revolta de 1864, o alvo dos insurretos não era somente os jesuítas, mas também a autoridade do próprio governador, que havia se instalado em Belém do Pará, deixando os moradores de São Luís descontentes. Voltava-se contra, por sua vez, o monopólio do Comércio conhecido, naquela época, como estanco¹³, que havia sido estabelecido entre a Coroa e comerciantes privados em 1682.

Chambouleyron, citando Teixeira de Moraes, assevera que os rebeldes ouviram as palavras de Manuel Beckman, que insuflou os moradores contra o estanco, os jesuítas e lembrou a todos as misérias do Estado do Maranhão, por ele atribuídas à ausência do governador Sá e Meneses, que residia em Belém. A partir desse ato, São Luís foi tomada pelos rebeldes que dominaram a guarda e passaram a controlar as casas de estanco.

Ao chegarem no poder, os rebeldes formaram uma junta governativa composta por procuradores dos três estados que compunham a sociedade maranhense: a nobreza (representada pelo próprio Manoel Beckman e por Eugênio Ribeiro Maranhão), o clero (assumido na pessoa do vigário-geral Inácio da Fonseca e o religioso carmelita Inácio da Assunção) e o povo (integrado pelos mecânicos Francisco Dias Deiró e Belquior Gonçalves). (Cf, CHAMBOULERYON,2006,165)

A base de sustentação do poder dos revoltosos não demorou a erodir. Segundo a narrativa de Texeira de Moraes, citado por Chambouleyron, a principal causa do declínio da revolta deveu-se principalmente as características particulares do seu principal líder, Manoel Beckman, sendo por aquele assim descrito:

espírito inquieto, extravagante e vário em seus ditames; já se ostentava sutil, austucioso e discursivo; já pouco menos que mentecapto, amigo de novidades, aborrecia o sossego, anelava a discórdia e sedição. (TEXEIRA DE MORAES, apud CHAMBOULERYON,2006,165)

Para esse cronista, os principais vínculos que mantinham a revolta eram a tirania e o poder de Beckman entre a população, o que não chegou a bom termo. Após um ano de insurreição, os “maranhenses”, sob a liderança dos irmãos Manuel e Tomas Beckman, foram duramente reprimidos

¹³ O estanco era um privilégio de monopolização do comércio de diversos gêneros adquiridos por comerciantes junto à Coroa Portuguesa.

e, após o enforcamento de Manuel Beckman, fica restabelecido o domínio português na província.

O século XVIII marca as principais transformações na paisagem e gentes do Maranhão. Com as leis pombalinas, a mão-de-obra indígena foi basicamente substituída pela africana. Essa substituição foi devida à “falta de habilidade dos indígenas” para o trato com as grandes monoculturas implantadas na época. Enquanto a colônia exportava produtos coletados diretamente da natureza como o cravo, jatobá, anil dentre outros, a mão de obra indígena servia. Com a mudança do padrão econômico, implementada pela política de Pombal, sob a lógica do mercantilismo, fez-se “necessário o trabalho escravo africano”.

No último quartel século XVIII, o Maranhão foi a única província que conheceu uma efetiva prosperidade. Essa região beneficiou-se de uma cuidadosa atenção do governo português, na pessoa do Marquês de Pombal, então empenhado em luta encarniçada contra a ordem dos jesuítas, tradicional rival dos colonos portugueses/maranhenses na captura e escravidão da mão-de-obra indígena. Com a ajuda de Pombal, sobretudo com a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que tinha como principal objetivo financiar o desenvolvimento dessa região, tradicionalmente a mais pobre do Brasil, mudou-se a configuração étnica dessa região, uma vez que, com tal medida, permitiu a importação em grande escala de mão-de-obra africana, além de favorecer o seu dinamismo econômico, dentro dos marcos mercantilistas e exploratórios já comentados. (Cf. FURTADO, 2007, p.139)

A Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão foi criada em 1755, por proposição da Câmara de São Luís em 1752 e acatada pelo governador-geral da província, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do ministro do governo português, o Marquês de Pombal. A companhia tinha, inicialmente, como objetivo explorar o comércio da importação de escravos negros.

O representante da Coroa portuguesa, ao endossar a solicitação, ampliou-a estabelecendo o monopólio do Comércio da região Norte do Brasil, sob o comando de um grupo de negociantes portugueses e assim pôde estabelecer uma concorrência mais acirrada com o poderio inglês.

Com a criação da Companhia, houve um incremento da mão-de-obra com a vinda de africanos escravizados, aumento dos incentivos fornecidos para crédito aos lavradores, sobretudo, para compra de equipamentos agrícola, fatos que possibilitaram um franco crescimento da lavoura no Maranhão. Segundo Furtado (2007, p.140),

A produção maranhense encontrou, assim, condições altamente propícias para desenvolver-se e capitalizar-se adequadamente. A pequena colônia, em cujo porto entravam um ou dois navios por ano e cujos habitantes dependiam do trabalho de algum índio escravo para sobreviver, conheceu excepcional prosperidade no fim da época colonial, recebendo em seu porto de cem a 150 navios por ano e chegando a exportar 1 milhão de libras. (FURTADO, 2007, p.140)

Convém ressaltar, entretanto, que, nessa fase de crescimento da economia maranhense, não se verificaram mudanças significativas nas condições de vida da “população despossuída” desse Estado, pois a condução das ações governamentais era regida pelo mercantilismo, “tanto em sua face de ‘política econômica de uma era de acumulação primitiva’, quanto no seu sentido de “política econômica dos Estados modernos monárquico-absolutistas”. (BARBOSA, 2005, p.26)

Todavia o afã desenvolvimentista maranhense no período colonial durou pouco. A conjuntura internacional resultante da independência dos Estados Unidos e das revoluções burguesas na Europa impactou a economia colonial brasileira de modo geral e, em particular, teve reflexo negativo no Maranhão. Além desses fatores, a própria condição de produção atrelada à monocultura do algodão desencadeou o declínio da economia maranhense.

O sistema de grandes plantações de algodão e cana para fins de exportação requeriam estoque de terras e abundância de mão-de-obra para que lograsse êxito. Como não havia insumos agrícolas disponíveis, as plantações utilizavam a própria fertilidade dos solos, necessitando para tanto de um grande estoque, pois precisavam ser transferidas de três em três anos, a fim de garantir a produtividade.

As principais regiões produtoras do Maranhão situavam-se às margens dos grandes rios Itapecuru, Mearim, Pindaré e Gurupi. Na região do Itaperucu, concentrava-se a maior quantidade de fazendas de algodão e arroz no século XIX, sobretudo nos municípios de Codó e Coroatá. Entretanto, com o

esgotamento das áreas de plantio, havia a necessidade de ocupar novas áreas territoriais no entorno desses grandes centros, o que era dificultado pela resistência dos indígenas que habitavam uma área de fronteira, assim denominada pelos cronistas do século XIX.



Figura 3. Norte do Maranhão no século XIX. “Área de fronteira”.
Fonte: REIS; J.J.; GOMES, F. S,1996

Além da resistência indígena, o deslocamento das áreas de plantio das proximidades dos grandes rios dificultava o escoamento da produção que era feito, exatamente, utilizando-se do transporte fluvial nos rios Itapecuru, Mearim, Pindaré - que cortam o Estado e deságuam no golfo maranhense, em São Luís. Com o distanciamento das áreas de produção, os custos operacionais aumentavam e não tinham a devida compensação, pois os preços dos produtos exportados estavam em decadência. A esses fatores, soma-se a disputa de mão-de-obra, já escassa pelas restrições ao tráfico negreiro, da cotonicultura com a extração da borracha na região amazônica que também demandou dos “braços maranhenses”. (Cf. BARBOSA, 2005, p.21)

Com a diminuição do estoque de terras e do reduzido preço do algodão, a “euforia” desenvolvimentista no Maranhão entrou em processo de estagnação, até seu total declínio como potência colonial.

Associada à crise econômica da classe produtora, uma politização maior se desenvolveu nessa época, marcando uma série de movimentos contestatórios ao poder central. Segundo Furtado (2007), nos anos 30 e 40 do século XIX, ininterruptamente, o Brasil passou por revoltas e guerras civis, de norte a sul do país. Com destaque para a revolta da Farroupilha no Rio Grande do Sul, que durou decênios e a Balaiada, por ter ocorrido no Maranhão, campo empírico desta análise.

Um olhar etnogeográfico sobre a Balaiada permitirá compreender o movimento histórico de formação do processo de aquilombamento, ancorado no referencial proposto por Fernandes (2002) como um movimento socioterritorial.

2.2 A Balaiada: movimento socioterritorial e aquilombamento

Raimundo Lopes (1956) registra que a ocupação do Maranhão por gentes distintas, concentrou-se, inicialmente, nas regiões dos vales do Itapicuru e Mearim, dois rios centrais e importantes para a história desse Estado. Por entre as terras banhadas pelas águas perenes desses dois grandes rios genuinamente maranhenses e que atravessam, praticamente, todo o território, regando o solo do qual nascem paisagens de múltiplos desenhos como chapadas, matas, carrascos, campinas e manguezais, reuniram-se gentes vindas de várias partes do nordeste do país, assim descritas:

quiribas – ou maranhenses de velha touche, indiano-colonial ou descendente da escravaria dos engenhos de açúcar da costa; baianos, dos sertões do Piauí e dos Pastos Bons; cearenses que passaram a Ibiapaba e o Paranaíba ou vieram pelo mar, acossados pelas secas¹⁴.(LOPES,1956,p.232).

¹⁴ Atualmente, como resultado de um novo ciclo da economia maranhense, sobretudo pela cultura e exportação da soja, temos a presença dos “gaúchos” na região sul do Estado.

Registra ainda outro polo de concentração da população, principalmente no período pombalino, na região do litoral e da baixada, sobretudo em Alcântara, quando do auge da economia do algodão no Maranhão. Importante ressaltar que Bequimão, município onde se localiza a comunidade do Rio Grande, situa-se nessa região.

Corroborando com essa assertiva, Araújo (2008), ao registrar que a população de mão-de-obra escravizada no Maranhão concentrava-se no período Colonial nas regiões de Leste a Oeste do Estado, principalmente no Vale do Itapecuru, na Baixada Maranhense e no Vale do Turiaçu. Entretanto esse autor, ao tratar da formação de quilombos nessa região, utiliza uma concepção restritiva desse conceito.

Para ele, o quilombo era uma área geográfica ocupada a partir das fugas implementadas pela escravaria circundante às regiões de fronteiras das fazendas de algodão e dos engenhos de açúcar. Esse entendimento reforça a concepção de quilombo produzido pela historiografia conservadora. Reafirma, nessa mesma lógica, o “isolamento” desses quilombos devido às condições inóspitas das áreas ocupadas.

Entendendo os territórios quilombolas, do ponto de vista político, enquanto espaços de resistência à ordem escravista, Gennari(2008) coloca que um dos fatores que contribuíram para a formação dos quilombos no Maranhão e, sobretudo sua manutenção, uma vez que a resposta punitiva dos senhores nem sempre ocorria a contento, se devia ao distanciamento entre a elite e a população livre e pobre: *“O número de brancos que defendem os interesses portugueses é extremamente reduzido sendo que grande parte se concentra nas cidades e povoados do litoral”*.(GENNARI,2008, 83)

Para Mathias Assunção (1996), a Guerra da Independência inaugurou no Maranhão um período de instabilidade política que duraria até a década de 1840. Durante os anos de 1822-24, 1831-32 e 1838-40 ocorreram diversas rebeliões e levantes, decorrentes da luta pelo poder entre vários grupos da elite da província, com intervenção do governo central. Essas lutas envolveram as camadas livres pobres, fazendeiros descontentes com as políticas centralizadoras e políticos envolvidos com as disputas pelo poder. Além desses sujeitos sociais, tinham participação constante em tais lutas e

revoltas os escravizados, o que, de certa forma, contribuiu para a formação de quilombos enquanto espaços geográficos de liberdade.

A Independência, na visão de Caio Prado Jr, configurou-se como um “arranjo político”, articulado à revelia da sociedade brasileira. Nesse contexto de “revolução política”, a estrutura fundiária permaneceu a mesma, pois a grande propriedade não foi tocada. As relações de produção escravagista não foram alteradas e propiciou-se a afirmação do poder local, com a ocupação dos cargos de mando dos grupos proprietários de terra e de escravos, dos comerciantes portugueses, sobretudo com a deposição de D. Pedro I em 1831.

Esse contexto favoreceu os confrontos ideológicos entre portugueses e “brasileiros” descritos pela historiografia como conservadores e liberais e teve impacto sobre a situação da escravidão, pois os escravos, em nenhum momento, estiveram isentos das influências revolucionárias de seu tempo, que se combinaram com suas práticas e idéias anteriores.(ASSUNÇÃO,1996, p.442)

Como expressão da contradição entre as expectativas de formação de uma unidade nacional, imposta pela Independência, e a manifestação concreta de resistência a esse plano de “igualdade”, que controla e inferioriza os “marginalizados”, ocorre, na Província do Maranhão, estendendo-se até as terras piauienses e cearenses, a Guerra da Balaiada.

A configuração sociocultural, política e econômica da população maranhense torna o sistema escravista, nesta província, instável como afirma Gennari e palco propício para levantes, como a Balaiada:

A ampla maioria das camadas mais baixas é de origem negra, indígena ou nordestina. Ao mesmo tempo em que um setor deste contingente busca preservar o sistema escravista (pois suas atividades econômicas dependem dele), uma outra grande fatia mal sobrevive à margem das fazendas e se recusa a integrar as tropas oficiais destinadas à perseguição dos quilombolas. Submetidas à arbitrariedade, facilmente colocadas sob suspeita pelas autoridades e com graus diferenciados de convivência com os quilombos, essas pessoas tendem a se identificar mais com os escravos fugidos do que com a ordem dominante. (GENNARI,2008,83)

Esse quadro de desigualdade, se por um lado mantém o sistema escravista, por outro, possibilita a junção de interesses no sentido da necessidade da quebra da estrutura dominante, como se observou a “guerra

da Balaiada”, aqui entendida como movimento socioterritorial ampliado, ou aquilombamento, pois não visava só à formação de quilombos como territórios livres do poder opressivo da escravidão, mas, acima de tudo, destituir o lugar de comando das elites, e o próprio sistema de poder que as respaldavam.

Analiso esse fato histórico, sem a pretensão de esgotá-lo sob o ponto de vista historiográfico, tampouco me deterei a fontes documentais, próprias do fazer dessa disciplina. Enfoco, entretanto, sob o olhar geográfico construído pela abordagem socioterritorial, a fim de entender a Balaiada como um movimento de aquilombamento, redefinindo assim seus paradigmas e propondo-o como etnogênese do movimento de contestação das estruturas socioeconômicas, políticas e territoriais revolucionárias que se gesta no Maranhão oitocentista e tem reflexos até os dias de hoje.

Os estudiosos da guerra da Balaiada classificam-na com uma variedade de termos, tais como: rebelião, revolta, sedição, insurreição, revolução e sublevação. Entretanto, a despeito do termo que a designe, a Balaiada pode ser conceituada como um movimento socioterritorial por suas características próprias.

Segundo Fernandes (2002), os movimentos socioterritoriais são constituídos diversamente como resultado das ações de socialização política e propositiva, os quais produzem espaços políticos, sociais e culturais em diferentes lugares e territórios, de modo que afirma:

A construção desses espaços e seus dimensionamentos são essenciais para as ações dos sujeitos que procuram transformar a realidade. Não existe transformação da realidade sem a criação de espaços. (FERNANDES, 2002,p.4)

A eclosão da Balaiada, a maior guerra civil ocorrida no Maranhão, entre 1838 e 1841, deu-se a partir das disputas entre os setores dominantes da política local, ou seja, da disputa entre liberais (integrantes do Partido dos Bem-te-vis) contra os conservadores (representantes dos portugueses desejosos de restabelecer o trono ao imperador deposto – os cabanos), associada à crescente revolta da população “propriamente brasileira”, que Assunção registra como “população de cor” contra as arbitrariedades da elite dirigente,

sobretudo representada pelos portugueses colonizadores da Província. (ASSUNÇÃO, 1996)

Tanto o contexto socioeconômico, através da exploração dos comerciantes especuladores de farinha e por fazendeiros detentores do monopólio da venda da carne, quanto o político, verificado no recrutamento a partir de 1838 de homens para servir nas tropas do Império, cuja resistência era acirrada, foram fatores condicionantes para detonar a guerra da Balaiada.

Como sujeitos sociais envolvidos na guerra da Balaiada colocam-se de um lado: grandes proprietários de terra e de escravos, autoridades provinciais e pequenos e grandes comerciantes. De outro lado, estão vaqueiros, artesãos, lavradores, escravos e pequenos fazendeiros, racialmente definidos como mestiços, mulatos, sertanejos, índios e negros.

Essa massa heterogênea de explorados e dominados por governos clientelistas, autoritários e oligárquicos, resquícios do processo de colonização, que foram alçados ao poder político com a “Independência”, produziu socialmente o movimento socioterritorial da Balaiada, ainda que sem uma unidade centralizadora, cuja identidade se constrói nos antagonismos comuns de lutas pela liberdade.

2.2.1 A saga

A Balaiada, segundo o consenso historiográfico, teve início a 13 de dezembro de 1838 na Vila da Manga, atual município de Nina Rodrigues no Maranhão, e estendeu-se até meados de 1841, quando já envolvia terras piauienses e cearenses. Foi oficialmente debelada em agosto 1840, com ato de anistia decretado pelo Imperador D. Pedro II, mas as autoridades das províncias envolvidas só declararam a “pacificação” em janeiro de 1841.

“Tudo começou” com um ataque à prisão da Vila da Manga, liderado pelo vaqueiro Raimundo Gomes e mais nove companheiros, libertando vários homens que ali estavam detidos para fins de recrutamento compulsório. Gomes, orientado pelos donos da fazenda onde trabalhavam pequenos proprietários que se julgavam aviltados pelo regime de exploração das autoridades locais, endereçou ao poder central da Província uma proclamação

reivindicando o fim das arbitrariedades por estas cometidas, tornando-se, então, um dos principais líderes desse movimento.

Intitulando-se Comandante da Força Armada, Raimundo Gomes apresenta o seguinte manifesto:

Que seja sustentada a constituição e a garantia dos cidadãos;
 Que seja demitido o Presidente da província e entregue o governo ao Vice-Presidente;
 Que sejam abolidos os Prefeitos e Sub-Prefeitos e Comissários, ficando somente em vigor Leis Gerais e as Províncias que não forem contra a Constituição do Império;
 Que sejam expulsos portugueses e despejados da Província dentro de 15 dias com exceção dos casados com famílias brasileiras e os de 60 anos para cima.
 Manga, 14 de dezembro de 1838
 “Fora feitores de escravos” (Apud, JANOTTI, 2005, p.45)

Nesse manifesto, observa-se a influência das idéias construídas pelos artífices da política na Capital da Província, notadamente os liberais bem-te-vis, que governavam o Maranhão na época e tinham como principais opositores os cabanos, que eram oriundos do partido restaurador (antigo partido português), cujos membros foram favoráveis à volta de D. Pedro I ao poder. Com perspectivas políticas divergentes e, vez por outra, “aliando-se” ao movimento da Balaiada, tanto Bem-te-vis como Cabanos representavam os estratos sociais privilegiados no Maranhão.

Esse documento registra também uma resistência à comunidade lusitana no Maranhão, como o início de construção de uma etnicidade propriamente local, conduzida, sobretudo pelos comerciantes e pequenos fazendeiros que se revoltavam contra o monopólio político e comercial exercido pelos ainda colonos portugueses.

O ato de libertar os “arregimentados” para as guerras já havia sido desencadeado por outra liderança do Movimento da Balaiada, ainda no mês de novembro. Dessa vez, Manoel Francisco dos Anjos Ferreira, que tinha por alcunha, o Balaio, libertou seu filho que havia sido “pego” para fins de recrutamento para a guerra.

A “saga da Balaiada” pode ser interpretada sob duas principais óticas: o movimento propriamente empreendido pelos “balaio” e a disputa ideológica entre liberais e conservadores. Após a agitação ideológica promovida pelo partido Liberal e o temor pelas consequências do movimento que ameaçava o direito de propriedade, assim como a situação privilegiada de

que gozavam, os Bem-te-vis retiram o apoio ao movimento, não sem antes terem conquistado, ainda que apenas de fato, pelo menos, a promessa da revogação da Lei dos Prefeitos e das Guardas Nacionais, pelo Governo de Manuel Felizardo.

Por sua vez, “os balaios” eram homens sertanejos, pobres, “de cor” e marginalizados que aderiam ao comando de líderes como Raimundo Gomes, Francisco dos Anjos e D. Cosme. Criou-se um imaginário na época, e que se estende aos dias de hoje, de que esses líderes, e o exército por eles recrutado, compunham-se de indivíduos sem princípios, ladrões, viciados, “homens de cor”, negros índios e mestiços. Entretanto integravam também o movimento soldados desertores da Guarda Nacional, políticos do Ceará e Piauí, juízes de paz, sob a liderança de Lívio Lopes Castelo Branco e Silva, liberal assumido, que se apressou em pedir anistia quando da derrocada do movimento em 1840.

Acentuando o imaginário do banditismo do movimento, registram-se as alcunhas dos principais chefes de guarda dos balaios, a saber: Ruivo, Andorinha, Tempestade, Trovão, Relâmpago, que não seriam senão apelidos denotadores da origem social muito comum no sertão nordestino e que perdura até os dias hoje.

2.2.2 As personagens

Principal representante do movimento da Balaiada, aqui acentuado como um processo de aquilombamento, enquanto movimento socioterritorial, foi Cosme Bento das Chagas, também conhecido D. Cosme ou Negro Cosme.

Compondo a grande diversidade de gente que adentra o território maranhense e que forma essa população diversa, Negro Cosme é um migrante cearense, natural de Sobral, que chega ao Maranhão já na condição de escravo alforriado. Em 1830, oito anos antes do levante, havia sido preso por homicídio cometido na Comarca de Itapecuru-Mirim, sendo por este crime remetido à cadeia de São Luís, capital da Província do Maranhão, de onde mais tarde fugiria, retornando à ribeira do Itapecuru.

Cosme já dominava o alfabeto e devido à importância que dava à educação formal, criou, em plena revolta, uma escola de primeiras letras no quilombo de Lagoa Amarela.

Segundo a visão dos quilombolas contemporâneos, o Negro Cosme continua sendo referência de unidade na luta pela liberdade e o precursor das garantias de cidadania, o que se pode constatar no Poema/História escrito sobre a vida no quilombo de Lagoa Amarela e a preocupação de Cosme com a difusão do saber:

No Quilombo da Lagoa Amarela
 A negrada tudo tinha
 Caça assada no espeto
 Feijão, arroz e farinha
 Água fria do Rio Preto
 Ervas medicinais e mandinga
 Ali Negro Cosme implantou
 Uma conceituada escola
 Para ensinar ler e escrever
 À toda massa quilombola
 Queria o líder dizer:
 “Façamos nossa história” (Centro de Cultura Negra.1998,p.6)

Dentre os personagens que compõem o universo da Balaiada, Negro Cosme, ou D. Cosme, como também era conhecido, foi um dos únicos que se registra como propriamente quilombola (ou aquilombado), decorre daí o fato de ser, na atualidade, símbolo da luta dos quilombos contemporâneos no Maranhão.

Outra figura importante para a eclosão da Balaiada foi o vaqueiro Raimundo Gomes Vieira. Como a economia do Maranhão, na época, era aquecida principalmente pelas atividades agrícolas e agropastoris, o fato de esse líder ser um vaqueiro denota não só a importância dessa atividade, como a possibilidade de exercer o comando de outros tantos da mesma condição “de classe”, como parece ter sido o ocorrido como registrou a crônica da época transcrita por Maria Januária Vilela Santos(1983, p 73):

Consta-nos que há poucos dias uma partida de proletários, (ao muito 15 homens) atacaram o quartel do destacamento da Villa da Manga, do qual se apossaram: por haver ali poucos soldados, roubando depois o armamento, soltando os presos, prendendo o ajudante João Onofre, e fazendo fugir o sub-prefeito. Até as últimas notícias ficaram estes homens na vila...

A participação do vaqueiro Raimundo Gomes no movimento da Balaiada é considerada de forma divergente pelos historiadores. Há uma leitura

de que ele representava os interesses dos fazendeiros, por ser este capataz de um dos vigários que exerciam a atividade pastoril e que era opositor ao governo provincial liderado por conservadores. Por ser liberal, esse fazendeiro coadunou-se com as disputas políticas da capital da província e teria sido o mentor da “invasão” da cadeia da Vila da Manga em 1838, cujo episódio desencadeou o movimento da Balaiada. Para estes intérpretes, os protagonistas do movimento, por serem sertanejos, trabalhadores, pobres, “homens de cor” teriam sido usados como massa de manobra para atender ao interesses dos liberais, representados pela elite intelectual e econômica da época.

Por outro lado, a iniciativa do vaqueiro Raimundo Gomes e sua participação como liderança no movimento da Balaiada é interpretada, também, como uma forma radical de se voltar contra a estrutura sociocultural e política da época. Segundo Vilela Santos(1983,76):

Os manifestos dos balaios, especialmente aqueles assinados por Raimundo Gomes, revelam profundo ressentimento decorrente do preconceito emanado da população branca, preconceito este que fechava aos numerosos mestiços as possibilidades efetivas de realização social.

Essa autora transcreve uma fala atribuída ao vaqueiro líder do movimento Raimundo Gomes, na qual se verifica a perspectiva libertária e igualitária da Balaiada: “(...) *a distinção do Homem só se distingue do Rico do Pobre, o virtuoso do libertino, o Justo do Pecador em mais tudo tem igual direito.*” (VILELA SANTOS, 1983,p.72)

Como todo movimento social, as disputas quanto à interpretação hegemônica sobre os interesses e motivações que os desencadeiam, a Balaiada representa um terreno fértil para tais considerações. Por minha vez, considero o movimento como um processo de aquilombamento, que, embora não circunscrito especificamente à luta pela terra, representa uma manifestação popular organizada por lideranças oriundas da mesma condição social e racial dos liderados e que vislumbrava um ponto comum, a saber: a transformação radical da ordem vigente. Dentre os protagonistas dessa “saga”, destaca-se a figura do vaqueiro Raimundo Gomes.

Outra liderança importante para que o movimento da Balaiada tivesse a repercussão alcançada e, inclusive, ganhasse uma designação

específica, foi a de Manuel Francisco dos Anjos Ferreira, que, por ser artesão e fazer de balaios (cestos fabricados com fibras vegetais), tinha por alcunha, o Balaio, advindo daí o termo “balaiada”.

Um mês depois da eclosão da revolta na Vila da Manga, em janeiro de 1839, o Distrito de Itapecuru-Mirim adere ao movimento Francisco do Anjos, o Balaio, o qual é registrado pelos cronistas da época como um “homem sem fortuna, nem reputação e de cor”.

A historiografia registra o desrespeito às filhas do Balaio pelos representantes da força legal, mais especificamente pelo Capitão Antônio Raimundo Guimarães, como causa principal para que este se juntasse ao movimento desencadeado pelo Vaqueiro Raimundo Gomes.

Como movimento socioterritorial, a Balaiada tem na pessoa do Balaio um legítimo representante dos interesses coletivos. Como registrado na época pelos cronistas: “(...) o mulato por nome Manuel Francisco que se diz ser tenente dos pretos e este é o que mais tem seduzido a gente de cor, porque essa gente muito acredita no seu semelhante.” (SERRA, Apud VILELA SANTOS, 1983, p. 86)

Para entender a heterogeneidade do movimento e a posição dos seus principais protagonistas, registra-se, ainda, a figura do Lívio Lopes Castelo Branco e Silva, autêntico representante do viés político bem-te-vi, ou seja, um liberal em confronto com os cabanos, que se engajou na luta por motivos pessoais. Filho de família ilustre em Campo Maior, na Província do Piauí, havia sido vereador da câmara de sua terra natal, além de promotor e juiz de paz.

Entrou espontaneamente no movimento e assim que os liberais retiraram o apoio à Balaiada este também se retirou. Exilando-se no Ceará, requereu e teve aceito seu pedido de anistia. Como seu interesse é mais político partidário que revolucionário, não tardou em “desertar” da luta, quando do prenúncio de sua derrocada.

O final da “saga da Balaiada” já é de largo conhecido. A repressão duramente impingida pela ação militar do Coronel Luís Alves de Lima e Silva, que mais tarde ficou conhecido como o Duque de Caxias, pôs fim ao movimento que se estendera por uma extensa porção do território maranhense e que envolveu milhares de negros, despossuídos, migrantes e

indígenas, todos “irmanados”, ainda que de forma divergente e não linear, num movimento que, de certa forma, inaugurou um processo de ruptura com o sistema escravocrata da época e pôs em questão as estruturas de poder de caráter exploratório e colonizador ainda vigente, mesmo após a Independência formal do País.

Para uma melhor visualização da extensão territorial do aquilombamento balaião, apresento a figura a seguir. A área assinalada em vermelho é a área onde ocorreu a Balaiada.



Figura 4. Área de ocorrência da Balaiada.

Fonte: BIRARDI, A.; HÖRNER, E.; CASTELANI, G.R. s/d.

O “insucesso” da Balaiada, enquanto movimento, pode ser creditado à própria dinâmica contraditória das forças sociais que se aglutinaram e a desencadearam, ou seja, divergências internas no seio do movimento teriam afetado sua condução e fragilizado as reais possibilidades de ganho histórico: a transformação da estrutura de poder hegemônico. Segundo

Gennari, dois processos simultâneos e antagônicos levariam ao declínio da Balaiada. O primeiro foi a tomada da cidade de Caxias e o segundo a contra-ofensiva implementada pela elite de Alcântara contra o movimento.

A tomada da cidade de Caxias, a cidade mais importante do sertão maranhense, representou a força do movimento, pois tal feito deveu-se à junção de mais de dez mil “balaios” nessa empreitada. Essa conquista abriu margem para as discussões internas quanto à natureza, o caráter e a condução teórica e política do movimento. Nesse sentido, alguns integrantes do movimento radicalizam suas posições e rejeitam os vínculos ideológicos com os liberais, com os quais se “afinavam” teoricamente e que, de certa forma, teriam sido os mentores do movimento.

Diante das pressões exercidas pelo movimento e as conquistas reais que ameaçavam a manutenção do sistema escravista, a reação apresentada pela elite de Alcântara, principal polo produtivo do Maranhão imperial¹⁵, conseguiu debelar a ampliação do movimento, até seu aniquilamento e, por conseguinte, restabelecer o domínio na Província.

Como registra Gennari (2008), para pôr fim ao levante, a elite de Alcântara reúne lavradores, agregados e feitores em batalhões provisórios para garantir a defesa de suas propriedades e frear a ampliação do movimento. Ao mesmo tempo, com o apoio de liberais e conservadores, Luís Alves de Lima, futuro Duque de Caxias, é empossado governador da província em 7 de fevereiro de 1840.

Esse fato histórico demonstra que mesmo sendo a grande maioria da população maranhense de igual condição de miséria dos escravizados, essa igualdade pela exclusão, não assegura uma coalizão de interesses para a derrocada do sistema escravista, que era entendido como normal e natural, pelos livres, ainda que estes fossem empobrecidos pelo sistema social desigual. São estes pobres, porém “livres”, que se tornam força militar para derrotar a maior insurreição contra a estrutura de poder reinante no Maranhão, que reconheço como a gênese do aquilombamento na atualidade.

Embora não tendo atingido os fins, até mesmo porque não estavam claros num movimento de tamanha envergadura, como foi a Balaiada,

¹⁵ O atual município de Bequimão, nesse período, era uma vila chamada Santo Antônio e Almas, vinculado territorialmente à Alcântara.

isso não significa dizer que as contradições que lhes deram origem haviam sido superadas. De tal forma, que ainda se manifestam hoje novos movimentos¹⁶ que aglutinam quilombolas, trabalhadores sem terra, ribeirinhos, atingidos por barragens e indígenas, no processo que chamo de aquilombamento.

Outro ponto de análise que levanto nesse episódio da história do Maranhão, que expressa não só a forma contraditória como este agrega suas “gentes”, como também explicita a relação problemática entre essas gentes suas motivações e queixas e a relação destes com o plano formal.

O movimento da Balaiada tem sido decantado como um movimento de sertanejos, de caráter banditista, ou de escravos insurretos, mas não se dá o devido destaque às relações formais que estes estabeleceram com o poder central. O fato de os líderes divulgarem manifestos, ou mesmo dirigirem-se formalmente ao presidente da Província apresentando suas reivindicações, expressa a relação imbricada entre a “ação de fato e de direito.”

Corroboro com o pensamento de Gomes (2009), quando ele propõe uma análise não economicista da questão do escravismo no Brasil, segundo a qual este sistema entra em declínio com o surgimento das relações capitalistas. Antes, enfoca o aspecto político dessa questão, pois compreende que mesmo no período de vigor do escravismo, com maior ou menor intensidade, colaborou para sua destruição, ainda que no plano formal, a luta entre sujeitos historicamente constituídos com os representantes do poder constituído. Nessa perspectiva, acentua a visão do cativo como sujeito ativo, culturalmente criativo, capaz de travar lutas ‘políticas’ conseqüentes.

Essa senda já havia sido aberta por autores como Clóvis Moura, Abdias do Nascimento e, de forma especial, pelo poeta martiniquense, Aimé Césaire, como registra R.W. Slenes, prefaciador do livro “A hidra e os pântanos”. Ao travar uma batalha no próprio campo da poesia, Césaire acentua o caráter revolucionário do movimento quilombola quando diz: “*O poema não é um engenho de moer cana-de-açúcar. Riamos, bebamos e aquilombemos*”.

A partir do momento em que os integrantes do movimento utilizam-se dos mesmos instrumentos formais para balizar a “interlocação” com

¹⁶ Tal processo, destacado o seu conteúdo sociopolítico, será detalhado no capítulo seis desta Tese.

seus antagonistas, entram na esfera do discurso legitimador de Estado, instituição esta que, na prática revolucionária, tentam destituir.

A contradição entre as ações dos movimentos sociais e a esfera de sua legalidade e ou ilegalidade tem se manifestado até os dias de hoje, sobretudo quando da manifestação dos movimentos de conteúdo socioterritorial.

Nesta análise, privilegiou-se um olhar sobre a Balaiada como o movimento precursor das demandas das classes subalternizadas deste território, que tem sua base de formação contraditória com forte presença estrangeira, ocupando os postos elevados da economia e política, embora em quantitativo menor, e a resistência dos camponeses com pertenças raciais distintas, migrantes e trabalhadores explorados, todos envolvidos no processo do aquilombamento, enquanto um movimento social de contestação a ordem vigente.

Desse processo histórico resultam, atualmente, no Maranhão movimentos étnico-raciais com forte referência na Balaiada, cuja memória é a acionada como fator aglutinador das demandas dos quilombolas na atualidade. Entretanto as mesmas contradições quanto à relação formal desses segmentos marginalizados e a atuação do Estado, por meio de suas políticas específicas, manifestam-se na atualidade e carecem de uma abordagem étnico-geográfica.

Esse contexto de inserção no plano formal de garantias constitucionais às comunidades quilombolas no Maranhão será analisado tomando como referência, o longo e tortuoso caminho percorrido pelas comunidades que resistiram ao processo de escravidão e, que, na atualidade, reivindicam direitos territoriais e condições de vida mais dignas, tendo como construto histórico o aquilombamento como movimento socioterritorial específico.

Aqui será privilegiado, como campo empírico para análise, o território étnico do Rio Grande, sua história e, sobretudo suas memórias, para entendermos o aquilombamento como um movimento contemporâneo, urdido numa trama de conflitos e interesses divergentes, saberes e silêncios que só o recurso da metodologia da história oral, conjugada com um trabalho etnográfico sistemático que se estende por mais de três anos, pode pôr em relevo. Tal discussão será empreendida no capítulo seguinte.

Necessário se faz, no entanto, que o conceito de quilombo acionado pelos movimentos de consciência negra atuais seja analisado, uma vez que a formatação e, sobretudo, a utilização no plano dos direitos de tal conceito pode favorecer a aplicabilidade de políticas públicas para os segmentos sociais específicos, ou a partir de interpretações contrárias, inviabilizá-las.

Apresento, ainda, como o conceito de quilombo, e seus derivativos remanescentes de quilombo ou quilombolas, têm sido alvo de disputa acadêmica e também do movimento social no sentido de cunhar um interpretação que permita entender os casos sociológicos atuais, que sem dúvida decorrem dos fatos históricos já comentados.

2.3 Da de(s)marcação: o conceito de quilombo e suas implicações para o direito territorial quilombola

A relação formal que se estabelece entre segmentos sociais específicos, aqui privilegiadas comunidades tradicionais com o Estado, materializado em políticas públicas de caráter compensatório, explicita a forma contraditória como esta instituição jurídico-política tenta gerir a diversidade, dentro de um contexto de homogeneidade.

Esse contexto tem impulsionado o surgimento de vários movimentos, atualmente, em torno da discussão do que é ser quilombola e de como garantir, efetivamente, a implementação de políticas públicas voltadas para esse segmento étnico.

O conceito de quilombo é utilizado, no plano teórico, desde os tempos coloniais, como visto anteriormente, e apareceu em diversos momentos da história do Brasil assumindo, ora o caráter de foco de resistência dos africanos, ora como fenômeno importante na luta dos direitos dos afrodescendentes.

A definição desse conceito por uma historiografia conservadora atribui à existência do quilombo a um tempo histórico passado, do qual não existiriam mais vestígios na contemporaneidade. Como discutido no segundo capítulo desta Tese, esse entendimento gerou uma normativa que se detinha

ao catálogo de “remanescentes de quilombos”, os quais seriam sujeitos do direito territorial.

Como já observado, tal interpretação inviabilizou a aplicação dos atos constitucionais específicos para o segmento “quilombola”, na atualidade e resultou em modificações nas normativas a fim de se garantir uma aplicabilidade contextualizada do conceito de quilombo.

Desse contexto de impasse quanto à definição dos sujeitos de direitos territoriais, aos quais se aplica o artigo 68 dos ADCT, emanam vários motivos para redimensionar o conceito de quilombo, ligando-o a uma identidade quilombola, a fim de abarcar a gama de situações de ocupação de terras por grupos negros, ultrapassando o binômio fuga-resistência, peculiar à definição clássica. (SCHIMITT, TURATTI, CARVALHO, 2002).

No sentido de romper com o esquema interpretativo, que fundamentou o conceito de quilombo desde o período colonial, é preciso empreender uma análise crítica cujo ponto de partida, segundo Schmitt, Turriti, Carvalho (2002) possa abordar como as comunidades “remanescentes” se autodefinem, pois é neste processo de autoatribuição que se forja e afirma a identidade coletiva de um grupo.

Tomando a interpretação da autoatribuição como fator preponderante para a dinâmica das construções identitárias, vinculadas aos processos de etnoterritorialidades, Leite afirma:

É preciso considerar qual demanda social está sendo identificada como quilombola e tratá-la como uma importante via de se reconhecer a historicidade e a trajetória de organização das famílias negras, pautadas no conjunto de referências simbólicas que fazem daquele espaço o lugar de domínio da coletividade que lá vive, no respeito às formas de convívio e usufruto da terra que o próprio grupo elaborou e quer ver mantido. (LEITE, 2000, p. 347).

Como enfatiza Leite (2000), é possível citar como motivo de uma nova configuração do conceito de quilombo o fato de que a reorganização da economia brasileira, no período após a escravidão, deu um novo ordenamento na posse das chamadas “terras de pretos” e onde, inclusive, não apenas os afrodescendentes estão envolvidos. Isso impõe uma definição que amplie a possibilidade de análise das dinâmicas relacionadas às questões etnicorraciais e territoriais.

Além disso, de acordo com alguns estudos, o conceito de quilombo passa a ser não só utilizado em referência à questão fundiária, mas, também, a um tipo de reivindicação e reparação aos efeitos simbólicos e estigmas gerados por situações de exclusão. Assim, é nítida a contribuição dos militantes de movimentos sociais referente às questões etnicorraciais no sentido de ver o conceito de quilombo como um elemento aglutinador capaz de expressar, de nortear pautas cruciais à mudança e de dar sustentação à afirmação da identidade negra ainda fragmentada.

Para a Associação Brasileira de Antropólogos (ABA), o critério de definição quilombola estaria relacionado diretamente com pressupostos internos aos grupos, ou seja, cabe a cada comunidade definir os de “dentro e os de fora”, uma vez que cada comunidade constitui-se, conceitualmente, enquanto grupo étnico específico.

A conceituação antropológica de quilombo amplia a visão dessa categoria, conferindo-lhe uma maior pertinência em relação a sua construção. Instauraram-se, dessa forma, novos critérios para se abordar o conceito de quilombo, de modo que a reivindicação das comunidades quilombolas quanto à titulação de suas terras pudesse ser contemplada nessa categoria, além de assegurar o reconhecimento de uma identidade social e étnica a essas comunidades, o que garantiria a manutenção e reprodução de seus modos de vida e de suas etnoterritorialidades.

Incorporando essa perspectiva em 2003, através do Decreto nº 4.887/2003, definiram-se, para fins de atos demarcatórios dos territórios quilombolas, quem seriam os sujeitos a quem se destinaria tal direito. Nesse documento oficial, conceituam-se como comunidades “remanescentes de quilombos” os grupos étnico raciais que se autoatribuem tais características, devendo possuir uma trajetória histórica própria que estabelece relações territoriais específicas, sobretudo, vinculados a uma ancestralidade negra na qual estão relacionadas formas de resistência à opressão histórica que tais comunidades sofreram.

Considera-se, nesse princípio, a autoatribuição dos próprios sujeitos referenciados em suas relações territoriais específicas, bem como suas distintas formas de construção identitária, tendo com ponto comum a

reprodução sociocultural baseada na tradição, ou seja, como contraponto à racionalidade moderna.

Segundo Souza Filho (2008), essa nova acepção do conceito de quilombo expressa um contexto social de lutas políticas e ideológicas que incorpora demandas apresentadas pelo próprio movimento social. Reflete, também, as disputas no plano acadêmico, institucional. De todo modo, a categoria “comunidade quilombola” tem sido acionada como forma de aglutinar diferentes situações sociológicas.

Entender o Estado, por meio de suas políticas de demarcação de terra para “comunidades tradicionais”, sobretudo de “remanescente de quilombos”, revela como este tem concebido a igualdade e a diferenciação dos elementos formadores da chamada “Nação Brasileira” e as contradições inerentes ao processo histórico da formação desta Nação. Observando os processos demarcatórios oficiais de territórios quilombolas, ou melhor; a inoperância¹⁷ quanto a esses atos, percebo uma sobreposição de visões e interesses, notadamente reconhecida pelos quilombolas como atos de “desmarcação”.

A noção de “desmarcação” é apresentada de maneira informal por moradores dessas comunidades ao comentarem sobre a intervenção dos técnicos do Estado nos procedimentos para regularização das terras tradicionalmente ocupadas, como se observa nos depoimentos:

Nossa terra ainda não está totalmente regularizada, por que o moço que *veio* fazer a **desmarcação** não aceitou o tamanho da terra que a gente disse que é da Santa e que agora nós *tomamos* conta. Já *vieram* vários fazer a *desmarcação* e o processo está parado... (Moradora da comunidade Itamatatiu/Alcântara-MA,2008)

Aqui ninguém tem documento de terra registrado, escriturado. Só umas pessoas que pagam imposto, depois que o Engenheiro passou aqui **desmarcando** pedaço de terra... e as famílias que têm esse papelzinho pensam que a terra é deles..(Morador do Rio Grande/Bequimão-MA,2008)

Ao tomar as prerrogativas constantes nos decretos que normatizam os atos demarcatórios, constato um impasse ou contradição no

¹⁷ No capítulo seis será apresentado o Mapa da inoperância do INCRA quanto aos processos de titulação de territórios quilombolas.

que diz respeito às trajetórias históricas dessas comunidades e os ditames de uma sociedade baseada na racionalidade moderna. Segundo os critérios apresentados pela Fundação Cultural Palmares, para efetuar a certificação das comunidades negras rurais como “quilombolas”, faz-se necessária a apresentação de uma ata por meio da qual fique atestado que a comunidade tomou a decisão formal de se reconhecer como quilombola. Tal documento deve ser acompanhado de uma lista de presença, devidamente assinada pelos presentes no ato deliberativo e, em qualquer caso, a comunidade pleiteante deve apresentar “relato sintético da trajetória comum do grupo (história da comunidade)”.

A partir do momento em que se exige o registro por escrito dessas experiências, impõe-se uma lógica de dominação, na qual se deixa implícita a subalternização dos saberes tradicionais dessas comunidades.

Tal contradição se evidencia, sobretudo, porque, para que sejam reconhecidas como quilombolas, devem atestar vínculo histórico com a opressão. Não seria essa exigência uma atualização das formas de opressão pelas quais têm passado essas comunidades, e a manutenção da tradição oral, uma forma de resistência?

De maneira sutil, escamoteado em legislações que “aparentam” um alto grau de aceitação e respeito às diferenças étnicas e raciais, o Estado, como instituição voltada para atender aos interesses “de todos”, tem tornado esses todos em “um”, ou seja, tem usado de dispositivos legais para que a diversidade seja devidamente “controlada” e não esbarre no questionamento contundente do caráter homogeneizador do Estado-Nação.

Faz-se necessário, portanto, uma incursão no processo de inserção de uma comunidade quilombola no plano dos direitos formais, a fim de que se interprete a dinamicidade das contradições da relação Estado e comunidades tradicionais. Para tal análise, a comunidade quilombola do Rio Grande será tomada como referência. Com esse intento, a análise da territorialidade dessa comunidade remanescente de quilombo será realizada sob enfoques em se perceba a multidimensionalidade do território.

2.3.1 Rio Grande: território em aquilombamento

O território do Rio Grande está localizado no município de Bequimão, que integra a microrregião do Litoral Ocidental Maranhense, sendo esta inserida geograficamente na mesorregião norte Estado. Esse município é um dos 217 que compõe o mapa político maranhense. Este estado apresenta densidade demográfica de 17,03 hab/Km² e uma distribuição demográfica que compreende 59,55% da população vivendo na zona urbana e 40,5% na zona rural, sendo portanto um dos entes federativos que apresenta ainda grande percentual de ocupação territorial campesina.

O Norte maranhense é a região que apresenta maior dinamicidade em termos de uma economia de base capitalista. Apresenta o maior quantitativo populacional e nela se situa a capital do Estado, São Luís. A mesorregião Norte é dividida em 5 (cinco) microrregiões: Litoral Ocidental Maranhense, Aglomeração urbana de São Luís, Lençóis Maranhenses, Baixada e Itapecuru-Mirim.

Além do município de Bequimão, estão inseridos na microrregião do Litoral Ocidental Maranhense: Alcântara, Apicum-Açu, Bacuri, Bacurituba, Cajapió, Central do Maranhão, Cururupu, Guimarães, Mirinzal, Porto Rico do Maranhão e Serrano do Maranhão. No total, o Litoral Ocidental possui uma área de 9.575,92 Km² e uma população, estimada pelo IBGE/2010, de 161.371 habitantes.

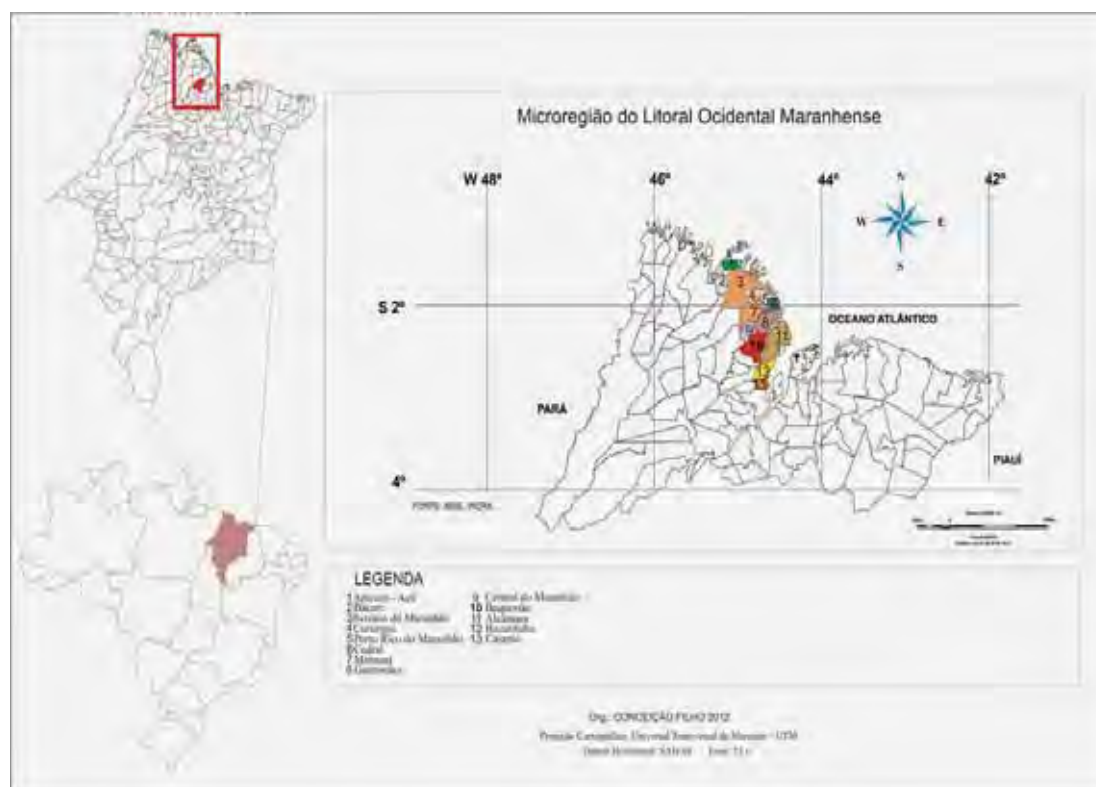


Figura 5: Micro-região do Litoral Ocidental Maranhense
Org: CONCEIÇÃO FILHO, 2012

De acordo com Souza e Feitosa (2009), o litoral maranhense corresponde à faixa de terras banhadas por águas marinhas, por meio dos movimentos de fluxo e refluxo, que determinam a preamar e baixa mar.

A região do litoral ocidental maranhense insere-se na Planície Litorânea cujo ambiente é modelado pelo fluxo das marés que, diretamente denominada por processos marinhos e fluviomarinhas, dá origem às praias, mangues, vasas, apicuns, lagoas e falésias. Nas áreas de fluxo indireto, conhecida como maré dinâmica, ocorrem os pântanos.

Dentre os municípios que compreendem o Litoral Ocidental Maranhense e que têm características geomorfológicas e sociogeográficas semelhantes, destaca-se o município de Bequimão, que tem uma área de 768.951 Km², população de 20.344 mil habitantes, o que representa uma densidade demográfica de 26,46 hab/Km².¹⁸

Nas estimativas do PNUD/2000, o IDH de Bequimão é de 0,577 e o PIB, segundo dados do IBGE/2010, é de R\$ 57.912 mil reais. Tomados esses dados, o PIB *per capita* é de aproximadamente R\$ 2.846 reais, segundo essas

¹⁸ Dados do IBGE 2010

informações estatísticas. Tais dados não correspondem à realidade da população do município, tomando-se como referência a possibilidade de consumo aferida pela frota de veículos do município, pois somente 20,6% da população possui veículos automotores e não se registra nesse município nenhum trator, o que denota a ausência de uma agricultura mecanizada em Bequimão.

A subdivisão administrativa do município se dá em polos. São, no total, 17 polos com 57 comunidades: Areal, Maracujá, Pericumã, Ramal de Areal, Santa Tereza, São João, Barroso, Balandro, Floresta, Frederico, Santa Vitória, Beira Campo, Bem Posta, Muricizal, Rio Grande, Monte Alegre, Matinha, Vila Nova, Centrinho dos Santana, Iribuí, Itaputíua, Jurereitá, Santana, Centro dos Câmara, Codozinho, Deserto, Geniparana, Macajubal, Privado, Baixo Escuro, Jacioca I, Jacioca II, José Felipe, Titara, Mojó, Vila do Meio, Boa Vista, Calhau, Botija, Iiritiua, Paricatíua, Ponta do Soares, Marinha, Pontal, Jacaretíua, Quindíua, Mafra, Ramal do Quindíua, Santa Rita, Buritirana, Marajatuia, Sumaúma, Centrinho, Buritizeiro, Coelho, Águas Belas, Ariquipá e Flexal. Dessas comunidades, somente Rio Grande, Ariquipá e Ramal do Quindíua obtiveram, até o ano de 2010¹⁹, o certificado de reconhecimento emitido pela Fundação Cultural Palmares, como “comunidades remanescente de quilombos”.

Bequimão é um município cuja condição histórica foi marcada pela intervenção da Coroa Portuguesa com a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, que tinha como objetivo dar sequência ao projeto de enriquecer Portugal. Em função disso, toda a região, que hoje compreende boa parte dos municípios do Litoral Ocidental, era considerada o lugar mais próspero do Maranhão. O contexto de formação de Bequimão, assim como de boa parte do Brasil remete a origem colonial de exploração desse território pela metrópole.

Os primeiros habitantes dessa região eram os indígenas do tronco linguístico Tupi-Guarani, os Tupinambás e, com os empreendimentos portugueses, o município passou a fazer parte da subdivisão das Capitâneas do Maranhão. Com o nome Tapuiataperá, passou à condição de cabeça da

¹⁹ No final de 2011 mais duas comunidades foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares como “remanescentes de quilombos”, sendo estas Mafra e Conceição.

Capitania de Cumã, doada pelo primeiro governador do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho ao seu irmão Antônio Coelho de Carvalho, em 1624. No local, foi construída uma capela por iniciativa de Antônio Rodrigues que seria dedicada a Santo Antônio, e, a partir daí, o local passou a ser chamado Freguesia de Santo Antonio das Almas.

Pelos nativos, o local era conhecido como Cabeceira por ficar perto do mar e da nascente do Rio Itapetininga. A região passou a prosperar a partir de 1648, tornando-se uma das grandes responsáveis pelo abastecimento de farinha e arroz, ligado à vila de Alcântara. As práticas econômicas mais significativas baseavam-se em agricultura e pesca. Com a prosperidade da Freguesia, os moradores passaram a buscar emancipação. Em 31 de dezembro de 1923, tornou-se município, desmembrado de Alcântara e passou a se chamar Godofredo Viana, em homenagem ao então governador do Maranhão. Pelo decreto estadual de 22 de abril de 1930, o município é denominado Bequimão.

Em 1931, outro decreto estadual extingue o município de Bequimão, anexando-o às áreas de Alcântara. Finalmente, em 1935, pelo Decreto nº. 855, o município é definitivamente desmembrado de Alcântara e ganha autonomia com o nome definitivo de Bequimão e passa a constituir distrito sede.

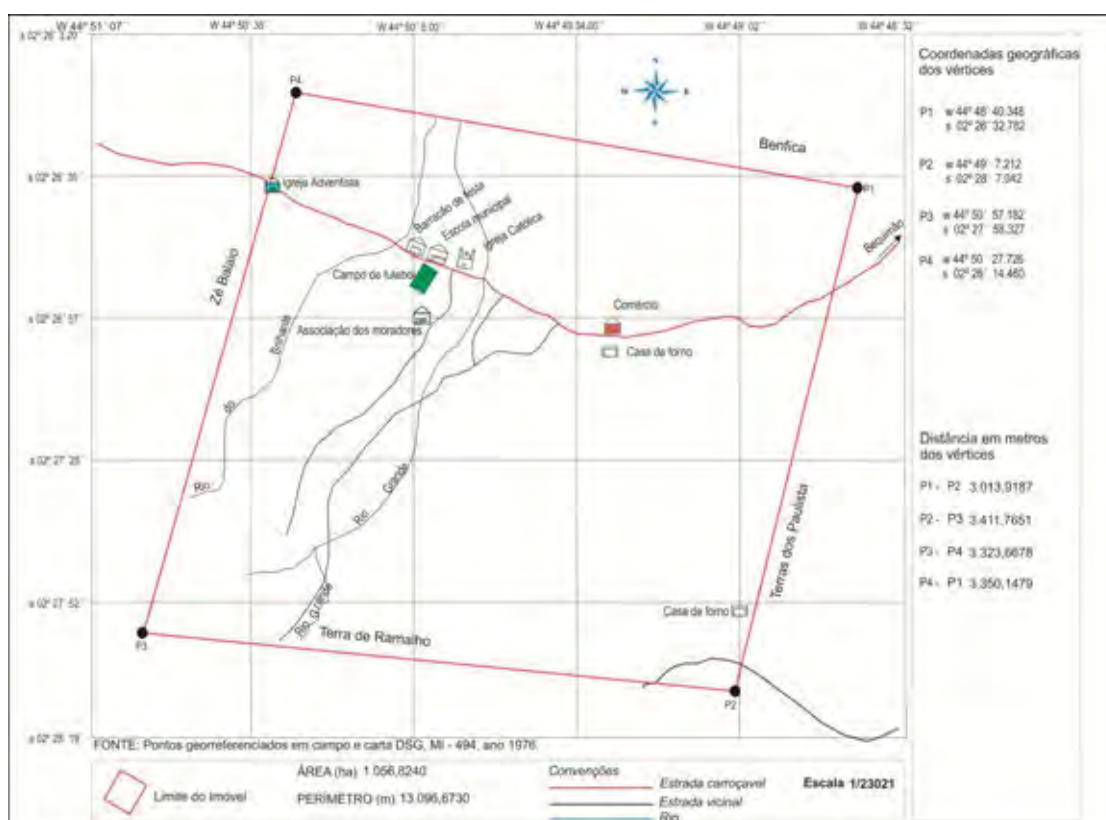
Observa-se que a configuração espacial desse município expressa a disputa de territorialidade entre Alcântara e Bequimão, evidenciando, assim, que, na base dos processos de territorialização, assentam-se relações de poder.

Economicamente, Bequimão tem práticas agrícolas tradicionais voltados para a produção de alimentos, como arroz, mandioca, milho e feijão. Outra atividade bastante significativa nesse município é a pesca.

Além das características socioeconômicas já destacadas, o município de Bequimão compreende uma área de proteção ambiental permanente (APA), por estar situado em região de reentrâncias, sendo esta denominada, Área de Proteção Ambiental das Reentrâncias Maranhenses e,

por tal razão, está inserido na Convenção sobre Zonas Úmidas (Convenção Sítios Ramsar)²⁰.

Situado a 5 km da sede do município de Bequimão, encontra-se o povoado do Rio Grande. O território é banhado por três rios temporários e um perene. Os rios temporários são: o rio Grande que designa, na atualidade, o nome do povoado, o rio Polica, e o rio Brilhante. O rio dos Fugidos, principal “indício” que o povoado fora resultante do processo de autolibertação dos escravizados é um rio perene, embora com lâmina e curso limitado, deságua no rio Polica, um dos principais tributários do rio Grande. Ver no mapa abaixo.



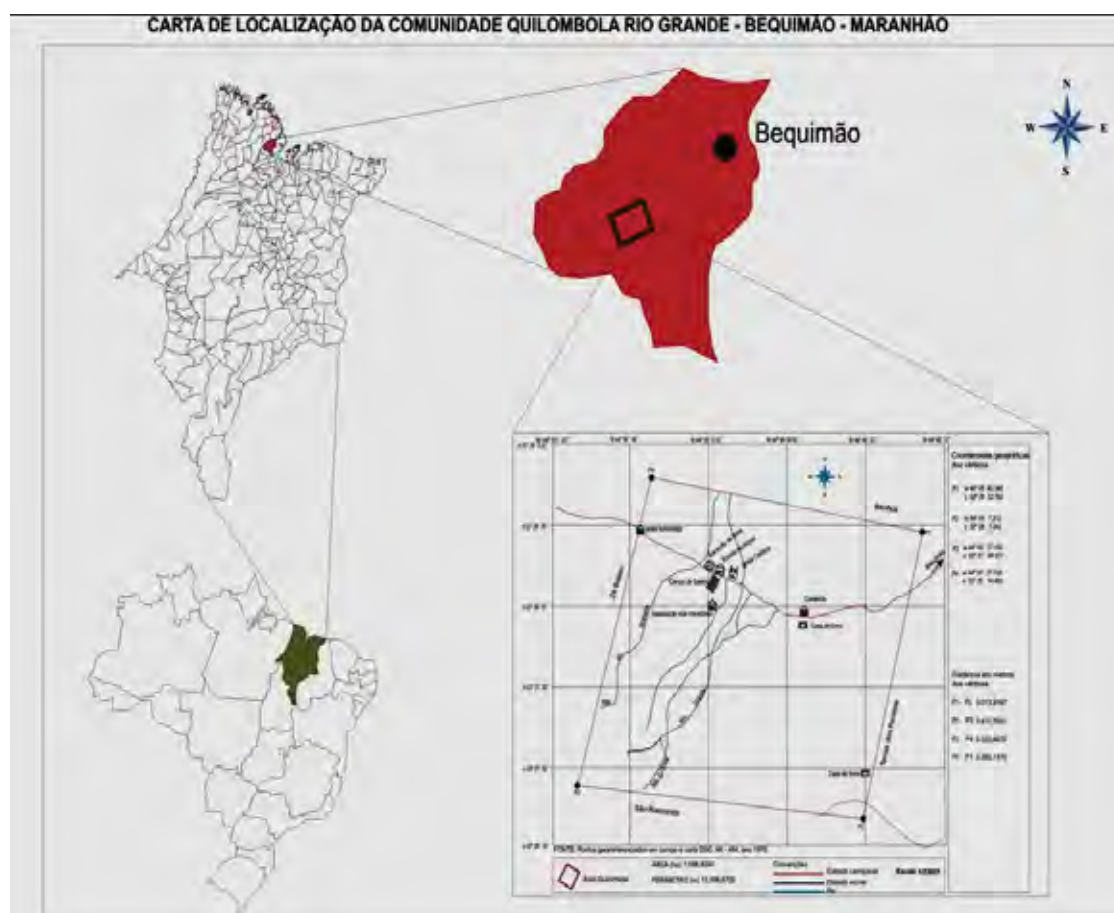
MAPA 2. Perímetro do território do Rio Grande
Dados: FURTADO, 2011
Org. FILHO, J. 2011

²⁰ A convenção Ramsar foi um termo de cooperação internacional assinado nessa cidade situada às margens do Mar Cáspio no Irã, aos 2 de fevereiro de 1971. Essa convenção trata dos termos de conservação e uso racional de zonas úmidas. Para efeito dessa Convenção, são consideradas zonas úmidas: áreas de pântanos, charcos, turfas e corpo d'água, naturais ou artificiais, permanentes ou temporários; com água estagnada ou corrente, doce, salobra ou salgada, incluindo estuários, planícies costeiras, com menos de seis metros de profundidade na maré baixa, onde se encontram alguns dos ambientes mais produtivos e de maior diversidade biológica do planeta. O Brasil aprovou a Convenção Ramsar em 24 de fevereiro de 1993, designando cinco zonas a serem incluídas na lista de Zonas Úmidas de Importância Internacional: Ilha do Bananal (TO), Lago dos Peixes (RS), Marimauá (AM), Pantanal Matogrossense (MT) e Reentrâncias Maranhenses (MA).

O território do Rio Grande compreende uma área de 1.065,8240 ha e um perímetro de 13.096,6730. Para a elaboração dessa carta foi utilizada a seguinte metodologia: localizei por entre as matas do Rio Grande os pontos limites, ou as pedras de rumo como são denominadas pelos moradores, e com o auxílio de um GPSmap 76CSx de navegação, foram georreferenciados²¹ os quatro vértices existentes assim como rios, estradas, escola, barracão de festas, igrejas, comércio e casas de forno existentes no território.

O primeiro vértice, chamado de P1, encontra-se a nordeste e possui as seguintes coordenadas geográficas w 44° 48' 40.348'' de longitude oeste e s 02° 26' 32.782'' de latitude sul e limita-se com o povoado Benfica e terras "dos paulistas"; o segundo vértice P2 está a sudeste, limitando-se com Terras dos paulistas, Manoel Moraes e a terra dos Ramalhos com as coordenadas geográficas w 44° 49' 7.212'' e s 02° 28' 7.042''; o terceiro vértice P3 localiza-se a sudoeste próximo à cabeceira do rio Grande com as coordenadas w 44° 40' 57.182 e s 02° 27' 58.327, limitando-se com Zé Balaio, Monte Alegre, Ramalho, São Raimundo e Cantanhede. O quarto vértice P4 limita-se com Zé Balaio e Benfica e possuem as coordenadas w 44° 50' 27.726 de longitude oeste e s 02° 26' 14.460'' de latitude sul, situado a noroeste.

²¹ Para a operacionalização do equipamento, bem como para a organização dos dados de campo que fundamentaram a carta do perímetro do Rio Grande, contei com o apoio do geógrafo João Filho do Núcleo de Geoprocessamento da UEMA.



Mapa 3: Localização do território do Rio Grande em Bequimão-MA
 Fonte: FURTADO, 2011
 Org.: FILHO, J. 2011

De acordo com depoimentos dos moradores mais antigos, é sabido que a comunidade existe há mais de 200 anos, e o território já foi área de ocupação de indígenas e, posteriormente, de ex-escravizados que, no processo de autolibertação, fugiam das fazendas vizinhas²².

A maioria das pessoas possui o sobrenome Rodrigues, o que as identifica como pertencentes à mesma família, o que poderia indicar inicialmente como um “território de parentesco”.

De acordo com CASTRO (2004), o “território de parentesco” apresenta-se como categoria que comporta dois sentidos. O primeiro, como patrimônio da família, designando um espaço em que se reproduzem

²² A 4km do Rio Grande situava-se o engenho de Ariquipá, atual território quilombola reconhecido pela Fundação Cultural Palmares. Além desse engenho, os moradores antigos citam a área da Canjiqueira como local de “origem” de algumas famílias que integram a comunidade do Rio Grande. Atualmente o local que antes era conhecido como Canjiqueira está inserido na fazenda Agromasa comprada no início da década de 70 por empreendedores “paulistas”. Esse território tem sido alvo de litígio entre quilombolas da antiga fazenda Conceição e os atuais “proprietários das terras”.

socialmente várias famílias de parentes, descendentes de ancestral comum. E o segundo, como território em que os herdeiros possuem o direito à casa de morada (casa-quintal), à terra de respeito (a área de roçado) e à terra comum (acesso a terra para o trabalho, as pastagens e os recursos naturais). (CASTRO, 2004, p.6)

O que se apreende pelos relatos orais é que o território foi se constituindo através de várias frentes que o ocuparam em períodos distintos, mas que, na atualidade, é, enquanto espaço geográfico, construído por um mesmo grupo social, tornando-se assim “lugar praticado” (CERTEAU, 2004, p.2002), expresso em sua territorialidade particular.

Um dos moradores da comunidade, seu Agnaldo, comenta sobre as marcas históricas da ocupação do território:

Vestígio de habitações, bem antes dos negros fugitivos, isto é, pelos indígenas, que ocuparam há muito o pedaço de terra. Se sabe, que moraram várias pessoas negras fugitivas aqui perto das várzeas e cabeceiras dos pequenos córregos, afluentes do rio maior, que se chama Rio Grande. Eles vieram de fazendas vizinhas até mesmo de outros municípios, como Alcântara, Pinheiro, Viana, etc., ocupando especialmente o porto da cabeceira, que ainda havia moradores e pra chegar até aqui. Ainda no século XVIII veio um casal de negros da fazenda Canjiqueira e fizeram moradia onde atualmente hoje em dia é chamado Sítio Velho do Rio Grande. Mas antes disso já morava a 1 km daqui uma família que plantara e cultivava manga e café. Daqui eles se mudaram para o Monte Alegre. (Depoimento de seu Agnaldo, dia 01/05/2008).

Segundo o relato de seu Agnaldo, nesse local, antes de se formar um povoado, possuía muitas fazendas de engenhos onde se produzia açúcar bruto para Portugal. Ele contou que: “ *Os negros vinham fugidos das fazendas para essa região aqui todinha.*”

Descrevendo a história de ocupação do território, Dona Matilde, esposa de seu Agnaldo, informa:

A minha avó contava que o nome do Rio era Fugido por que o pessoal vinha fugido da escravatura; tinha aquela velha que morava lá. (...) Eu digo minha avó, mas era minha sogra. A minha sogra me contava que ia fazer a roça, na época tava nova, ela ia fazer roça pra lá e eu ia com ela. Aí ela achava caco de vidro, achava caco de pote, aí tinha aquela fornalha de forno, que eles tinham trabalhado no forno né?! Aí a minha sogra, que eu chamava de vó, ela falava assim: Aqui foi os escravos que vieram lá do engenho do Ariquipá e fizeram moradia aqui, aí chamavam, aí morava aqui na beira desse rio, e por isso o nome do rio é Fugido. Aí lá era caco de tigela, lá era caco de pote, lá era caco de tudo, a gente achava. Ainda

acha tudo isso lá, que nunca se acaba. Aí ela falava que era os fugidos que fugiram de lá, e vieram e fizeram essa moradia, e moravam lá. E tinham muito esse ferro velho, tudo, aquele forno. Ela falava que eles faziam forno pra mexer farinha aí dentro dos matos, na beira do rio. Faziam aquele forno de barro, e lá mesmo eles plantavam a mandioca e lá mesmo eles faziam a farinha. Ela me contava muito. E tinha mesmo umas taperas velhas que eles moravam. Aí nós íamos pra lá assim trabalhar e ela me contava. Só que eu era nova quando eu cheguei aqui, vivia muito junto com ela. A mãe dele (S.Agnaldo). Ela falava também que tinha uma preta velha que veio num sei de onde e morava lá num mato mais ali que eles chamam de Brilhante, na beira de um rio também, lá tem umas juçareiras, ela falava que era essa mulher que morava lá, e que tinha vindo também de lá, do Ariquipá, foi pessoas que vieram do Engenho morar praí...(Entrevista concedida em maio de 2008)

Na perspectiva de Halbwachs(1990), a memória deve ser entendida como um fenômeno coletivo e social. Para esse autor, as memórias “particulares”, ou seja, individuais, são mediadas pelas experiências coletivas, formando, assim, quadros sociais de memória. Tais quadros inserem os indivíduos como sujeitos dos acontecimentos e suas lembranças possibilitam ver de forma abrangente os acontecimentos vividos coletivamente.

Outra característica da memória é que esta está submetida a flutuações, ressignificações e mudanças constantes no sentido de sua atualização, isso porque é fruto de uma construção coletiva.

Mesmo não tendo vivenciado o processo de escravidão, D. Matilde se refere a ele como uma marca na ocupação do território do Rio Grande. Nesse sentido, corrobora com a noção de “ memória herdada”, proposta por Pollak(1992). Concordando com Halbwacks, para quem a memória é um fenômeno socialmente construído, como dito anteriormente, Pollak apresenta os seguintes elementos para definir a constituição da memória individual ou coletiva. Em primeiro lugar, relaciona os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, destaca como elemento constitutivo da memória coletiva aquilo que chamou de “acontecimentos vividos por tabela”. Neste último caso, o acontecimento não precisaria ser experienciado de forma particular pelo sujeito, mas se refere àqueles acontecimentos vividos pela coletividade à qual esse sujeito se sente pertencente.

Para Pollak esses acontecimentos “vivididos por tabela” conjugam-se a todos os eventos que não podem ser demarcados num espaço-tempo de uma pessoa, ou mesmo grupo. Para esse autor

É perfeitamente possível que por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. (POLLAK,1992,2002).

Além dos fatos comentados por D. Matilde quanto à existência de antigos moradores ocupando as cabeceiras dos rios, informações essas obtidas com sua sogra, a quem ela chama de “Vó”, o registro dos equipamentos usados pelos antigos escravizados acionam memórias que se reportam à construção social do lugar. “Os cacos de potes”, “cacos de tigelas”, “pedras de forno” são testemunhos na paisagem e, sobretudo, na memória de construção desse lugar, que podem ser colados, enquanto “cacos de memórias do lugar”.

Na atualidade, impelidos pelo processo de aquilombamento que pretende garantir do poder público políticas compensatórias pelo processo de opressão sofrida, tais “cacos de memória” têm sido reconstruídos a fim de que o registro, agora cronológico, da ocupação do território do Rio Grande seja mais uma peça jurídica para a conquista de tais direitos, sobretudo no que se refere ao direito territorial.

Daí concordo, mais uma vez com Pollak, quando afirma que existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas que também podem ter apoio no tempo cronológico.

Nesse sentido, a comunidade mantém um antigo mangueiral como rugosidades do território que confirmam a ancianidade da ocupação pela comunidade quilombola do Rio Grande. Os moradores afirmam que essa área tem solo muito fértil e compreende um conjunto arbóreo de frutíferas centenário.



Foto 1. Mangueiral centenário
Autor: GUTMAN,S. 2008

Juntamente com esse uso do território, onde se verifica um plantio de mangueiras e jaqueiras, testemunhas de uma ocupação antiga, os moradores do Rio Grande identificam também as pedras que delimitam o território e que são chamadas de “pedras de rumo”, como dito anteriormente e que podem ser visualizadas nas fotografias abaixo.



Foto 2. Moradores identificam pedra de rumo
Autora: FURTADO, 2011



Foto 3. Marco da terra dos “paulistas”
limite com pedra de rumo do Rio Grande
Autora: FURTADO, 2011

Segundo Almeida (2002), as pedras de rumo eram utilizadas como marcos delimitadores das datas de sesmarias a serem confirmadas ou muitas delas já concedidas pelo poder real aos nobres e homens de posses.

Na atualidade, tais pedras passam a servir de referência para a construção social do espaço pretendido pelas comunidades em aquilombamento na luta por seus territórios.

Elementos materiais e simbólicos são acionados pelas comunidades quilombolas em forma de relatos orais e escritos reafirmando assim que a memória é em parte herdada, e que, nesse sentido, não diz respeito à vida física das pessoas, mas a uma coletividade que a constrói e a atualiza de acordo com as preocupações do momento. Instigados pelos critérios formais quanto à definição de uma territorialidade quilombola, a comunidade do Rio Grande passa a reestruturar seus “cacos de memória” com esse objetivo, ter assegurado o direito sobre a terra conquistada na luta pela libertação da escravidão. Como afirma Seu Chita “nós já estamos em cima desse chão”.

No capítulo seguinte, será focado o território enquanto construto social, a partir da lógica simbólica de ocupação, e das atividades produtivas que representam a indissociável relação sociedade-natureza. Posteriormente, serão analisadas as manifestações culturais que determinam a territorialidade ética do Rio Grande e, em seguida, será discutido o território social das mulheres no processo de aquilombamento dessa comunidade.

3. ENTRE O QUILOMBO E O AQUILOMBAMENTO: UM “RIO GRANDE” PASSA SOB A PONTE

A apropriação teórica da construção social do território quilombola do Rio Grande será privilegiada aqui, tomando-se como referência o materialismo histórico e dialético. A compreensão de que o espaço geográfico é socialmente construído está assentada na relação dialética entre a sociedade e a natureza.

A base fundante do pensamento teórico materialista permite entender que o ser social é histórico e construído mediante relações de apropriação dos recursos naturais, através do trabalho humano e das regras sociais que determinam relações de produção específicas, determinando assim os modos de produção e os respectivos tipos de propriedades.

Necessário se faz diferenciar a relação que Marx estabelece entre propriedade e propriedade privada. Para esse autor, a relação que o trabalhador mantém com as condições objetivas para o seu trabalho é de propriedade. A propriedade seria, portanto, a unidade natural do trabalho com seus pré-requisitos materiais. (MARX, 1982, p.66)

O ser social que trabalha, sendo aqui definido como trabalhador, tem sua existência independente de qualquer formação social em que possa ser inserido, no dizer de Marx, “o trabalhador tem sua existência objetiva, independente de seu trabalho” (id, ib.). Ao relacionar-se com outros seres sociais, sobretudo na família, que é a base da comunidade, os “outros” são também, por sua vez, “proprietários” independentes que coexistem com o indivíduo, estabelecendo-se relações entre proprietários privados independentes. Trabalhadores independentes, trabalhando em terras de uso comum, que antes a tudo absorvia (*ager publicus*), subsistem ao lado dos numerosos proprietários privados de terra.

A construção identitária do ser social que compartilha uma comunidade não se sobredetermina a partir da condição de trabalhador, mas como proprietário e participante da comunidade em que trabalha. A realização do trabalho se efetiva tendo como fito principal a manutenção do proprietário individual e sua família, bem como da comunidade como um todo. A cristalização do indivíduo como trabalhador está diretamente relacionada às

condições históricas de sua produção. Tanto a condição social de trabalho “livre” ou escravo são produtos do (des) envolvimento das condições humanas e históricas de produção.

A análise realizada por Marx sobre o desenvolvimento das civilizações humanas fundamenta-se, portanto, na compreensão do ser social. A relação da história de ocupação do Rio Grande insere-se no contexto da produção territorial do Maranhão, de forma específica, no Litoral Ocidental Maranhense.

Este capítulo objetiva apresentar a imbricada história de produção social do espaço territorial quilombola do Rio Grande, a partir da construção das condições de trabalho dos sujeitos sociais. Com o aporte da Metodologia da História Oral pretendo também identificar os quadros sociais e as memórias dos “filhos do Rio Grande”, a fim de que se observe, como a história, vinculada ao processo de escravidão, determinante do conteúdo organizativo dessa comunidade, pode ser silenciada ou acionada em contextos específico e como pode servir de pano de fundo para a observação do movimento do aquilombamento, como um movimento socioterritorial na atualidade.

3.1 A produção social do território do Rio Grande

Ao destacar a dimensão material do território, observa-se que este é, no dizer de Haesbaert (2005), ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exerce domínio sobre o espaço tanto para realizar funções, quanto para produzir significados. O território é funcional a começar pelo ponto de vista do recurso, seja como proteção ou abrigo do lar para repouso, seja como fonte de recursos naturais: matéria-primas.

A comunidade do Rio Grande é composta de 72²³ famílias, sendo que em duas casas moram duas famílias. As famílias que integram a comunidade do Rio Grande são formadas num intervalo entre um morador até

²³ Como dito na introdução deste trabalho, foram visitadas 58 casas, nas quais encontramos 60 famílias. As oito casas não contatadas estavam fechadas ou estavam parcialmente abandonadas por seus moradores que residem na sede de Bequimão. Para a realização deste trabalho de coleta de dados com o auxílio do questionário contei com a colaboração de três bolsistas de iniciação científica sob minha orientação.

nove pessoas listadas como participantes desse quadro familiar. A média de moradores por casa é de 3 a 4 pessoas seguindo um padrão de marido, esposa e filhos, seguido de mulheres com filhos e netos, como demonstram as tabelas 1 e 2.

Tabela 1. Total de pessoas por família no Rio Grande

QUANTIDADE DE PESSOAS POR FAMÍLIA	QTD	%
1	3	5
2	5	8
3	17	28
4	16	27
5	10	17
6	3	5
7	5	8
9	1	2
Total de Famílias	60	100

Fonte: Dados da pesquisa (2010)

Ainda se observa uma predominância do modelo tradicional de família composta de pai mãe e filhos, tendo o marido como chefe, verificado em 55% das famílias entrevistadas. Entretanto a presença das mulheres como chefes de famílias nas quais não se verifica a presença de homens na qualidade de maridos ou companheiros vem em segundo lugar em termos percentuais do universo pesquisado, seguida, em terceiro, de famílias com o marido, mulher e filhos tendo a mulher como chefe. Do total de famílias entrevistadas observa-se que em 26 são as mulheres que assumem a liderança da família (mulheres com filhos, mulheres com filhos e netos, mulheres com filhos e parentes e mulheres sozinhas).

Tabela 2. Organização familiar do Rio Grande

COMPOSIÇÃO FAMILIAR	QTD	%
Casais com filhos tendo o homem como chefe da família	33	55
Casais com filhos tendo a mulher como chefe da família	7	12
Mulheres com filhos	6	10
Mulheres com filhos e netos	10	17
Mulheres com filhos e parentes	1	2
Mulheres sozinhas	2	3
Homens sozinhas	1	2
Total de Famílias	60	100

Fonte: Dados da pesquisa (2010)

Necessário se faz registrar que, mesmo em termos percentuais inexpressivos, socialmente é importante notar a presença de homens e mulheres que declararam viver sozinhos. Em duas casas, constatei a presença de mulheres que moram sozinhas e em uma casa um morador nessa condição. A migração dos parentes próximos (filhos e netos) para o trabalho fora da comunidade, pode ser um fator que tem determinado a diminuição dos integrantes das famílias morando na comunidade. Por outro lado, as relações de afinidades estabelecidas entre os moradores do lugar, diminuem a percepção destes de isolamento, pois embora morando só, essas pessoas estão totalmente integradas na comunidade, participando nas relações de trabalho e das festividades locais.

No gráfico abaixo, observa-se em termos absolutos os arranjos familiares verificados na comunidade do Rio Grande.

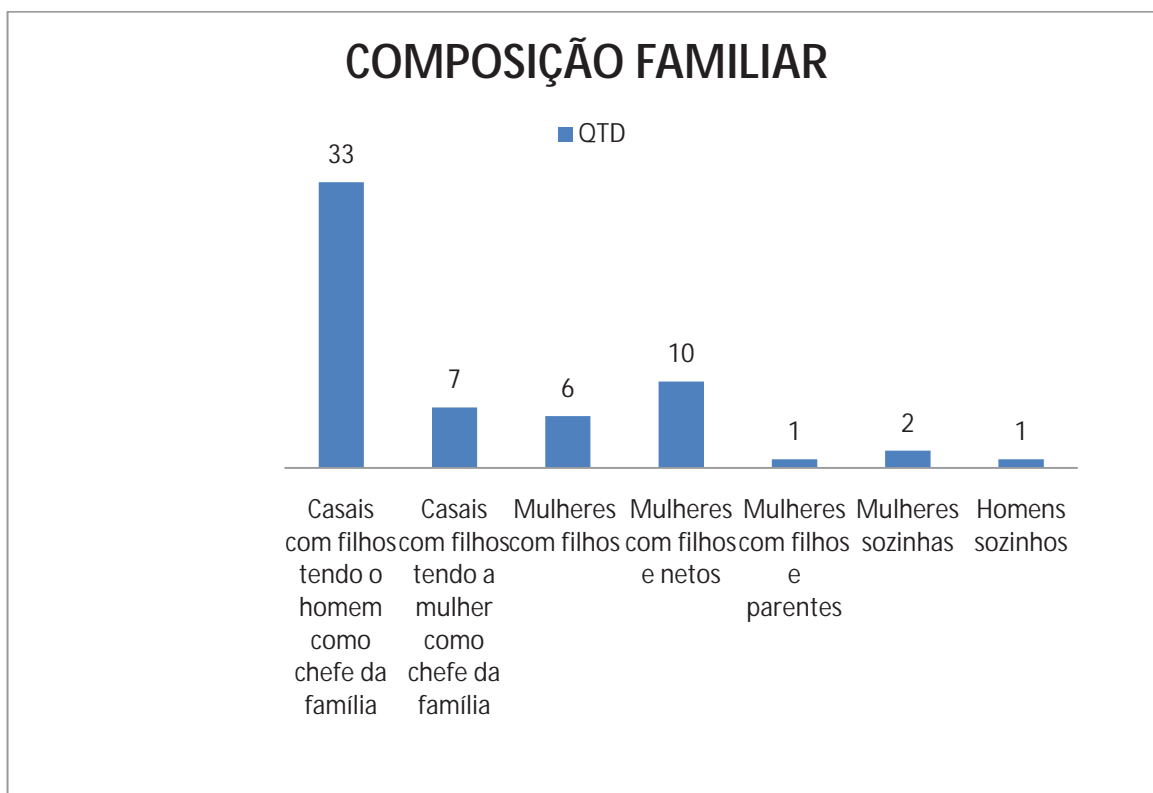


Gráfico 1. Composição familiar da comunidade do Rio Grande
Fonte: Dados da pesquisa (2010)

Dos arranjos familiares observados no Rio Grande, a união estável é a situação conjugal dominante, com 28 casais declarando-se nesse *status*, enquanto somente 11 casais afirmam ter o casamento formalizado em termos civis e somente uma família tem a situação conjugal legitimada a partir do casamento religioso.

A flexibilidade da união estável quanto à permanência e dissolução do casamento pode ser um indicador do quantitativo mais expressivo de famílias com poucos membros, em torno de três a quatro membros. A família com o maior número de integrantes, a saber, nove, é chefiada por uma mulher com mais de sessenta anos que declara ter estado civil de solteira. A tabela e o gráfico a seguir ilustram o perfil conjugal das famílias encontradas no Rio Grande.

Tabela 3: Da legitimação social dos casamentos

SITUAÇÃO CONJUGAL DOS CASAIS	QTD	%
Casamento civil	11	28
Casamento religioso	1	3
União estável (vive junto)	28	70
Total de Famílias	40	100

Fonte: Dados da pesquisa (2010)



Gráfico 2 : Dados percentuais da situação conjugal em Rio Grande
Fonte: Dados da pesquisa (2010)

Em Rio Grande, as 60 famílias diagnosticadas compreendem um total de 242 pessoas. Convém registrar que nem todas essas pessoas moram na comunidade, pois algumas migraram para outros destinos, sobretudo, em busca de trabalho. Entretanto como essas pessoas são citadas como componentes das famílias serão aqui tratadas no universo de pessoas que integram a comunidade, estendo assim a noção de território, cujas fronteiras são elásticas ao serem aplicadas ao contexto étnico quilombola.

A faixa etária dos integrantes das famílias contatadas varia entre recém nascido²⁴ até idosos com mais de 80 anos, conforme se verifica na tabela 4 e gráfico 3.

Tabela 4 - Faixa etária por quantidade de pessoas da comunidade do Rio Grande

FAIXA ETÁRIA DOS MEMBROS DAS FAMÍLIAS	QTD	%
0 a 2	14	6
3 a 5	16	6
6 a 8	16	6
9 a 11	16	7
12 a 15	16	7
16 a 21	29	12
22 a 30	48	20
31 a 40	30	12
41 a 50	18	7
51 a 60	19	8
61 a 75	16	7
76 a 85	4	2
Total de Pessoas	242	100

Fonte: Dados da pesquisa (2010)

Observa-se uma predominância de jovens na faixa etária entre 22 a 30 anos, compondo um universo de 20% do total de integrantes das famílias entrevistadas. Entretanto, em termos relativos, o quantitativo de crianças e adolescentes supera o percentual de jovens, pois este se configura em 32% do total de pessoas nessa faixa etária.

O quantitativo de idosos é relativamente baixo, por outro lado, se consideramos o somatório entre adultos a partir dos 41 anos e o total de idosos

²⁴ No dia da coleta de dados visitei uma casa na qual havia um recém nascido de oito dias, de sexo feminino, mas não tinha nome.

em termos percentuais, teremos uma população no Rio Grande de 24% de pessoas na segunda e terceira idade, como visto no gráfico 3.

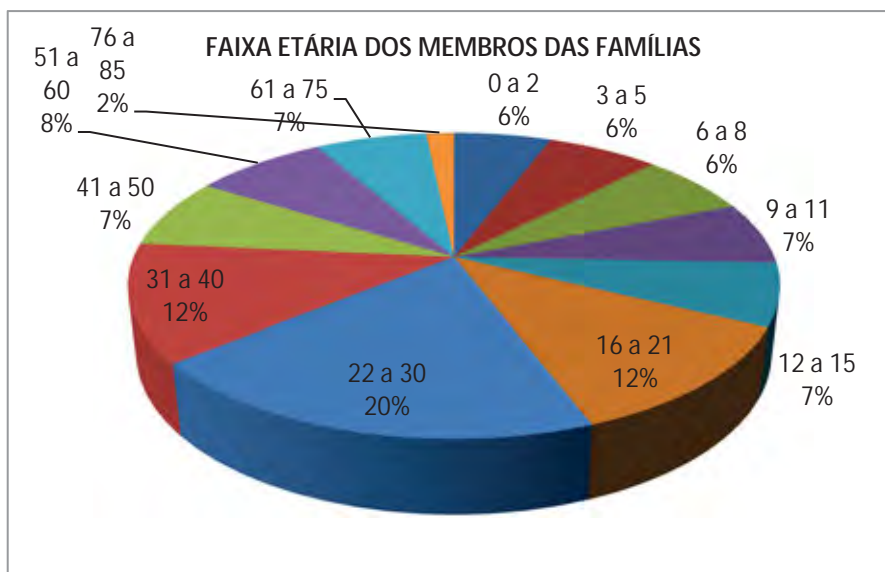


Gráfico 3. Percentual de membros das famílias por faixa etária
Fonte: Dados da pesquisa (2010)

Tomando como referência os dados relativos à faixa etária posso inferir que a população do Rio Grande está em equilíbrio entre a população jovem e adulta.

A distribuição das pessoas por sexo e faixa etária também foi alvo do recorte dessa investigação, a fim de observar o percentual de homens e mulheres na comunidade estudada. Conforme tabela 5, é possível verificar uma diferença de 2% do quantitativo de mulheres sobre o de homens na população total do Rio Grande que é de 242 pessoas, como já assinalado.

Tabela 5: Distribuição da população por faixa etária e sexo

SEXO	FAIXA ETÁRIA										TOTAL
	0-2	3-6	7-14	15-20	21-31	32-40	41-51	52-60	61-71	72-85	
Masculino	11	11	14	15	30	14	9	7	6	2	119
Feminino	3	11	21	14	28	13	10	10	10	3	123
TOTAL	14	22	35	29	58	27	19	17	16	5	242

Fonte: Dados da pesquisa (2010)

A presença masculina só se manifesta superior sobre a feminina nas faixas etárias entre 0 a 2, 15 a 20 e 21 a 30 anos, pois, em todas as

outras faixas etárias classificadas, o quantitativo feminino é superior. No gráfico 4, é possível visualizar essa distribuição também em termos absolutos.

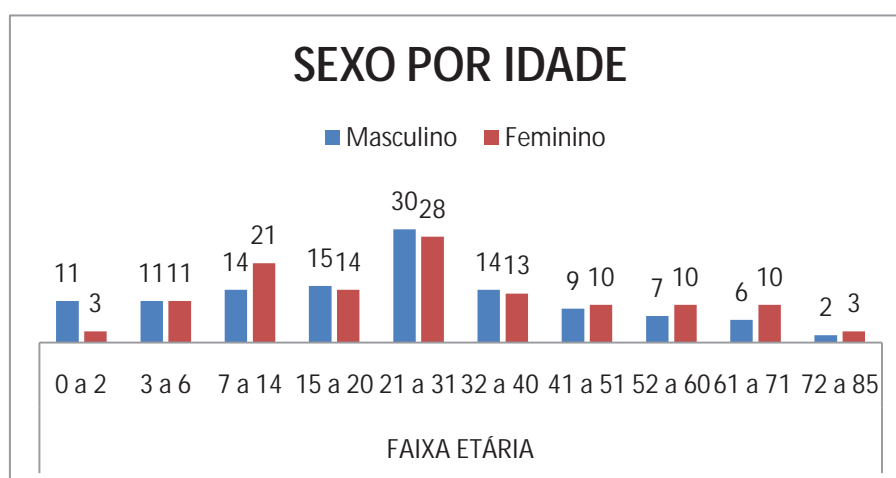


Gráfico 4. Relação entre sexo e idade na comunidade investigada
Fonte: Dados da pesquisa (2010)

O grau de escolarização dos integrantes das famílias do Rio Grande também é um elemento que compõe os indicadores sociais dessa comunidade. Observei que das 242 pessoas listadas na comunidade 114, ou seja, 47,11% do total, possui ou está cursando o ensino fundamental.

O quantitativo de analfabetos, que é de 9,92%, supera o percentual de pessoas que concluíram o ensino médio que é de 9,5%. O número de analfabetos ou semialfabetizados aumenta se acrescentarmos o quantitativo de pessoas que só assina o nome que é de 2,06%, ficando aí em torno de 11,98% do total da população.

Verifiquei que o quantitativo de pessoas com o ensino médio completo é superior ao ensino médio incompleto, e também está acima do nível de fundamental completo, conforme tabela 6.

Tabela 6. Grau de escolaridade da população

GRAU DE ESCOLARIDADE	QTD	%
Não matriculados	20	8,27
Não alfabetizados	24	9,92
Educação Infantil	16	6,62
Fundamental Incompleto	114	47,11
Fundamental Completo	14	5,79
Médio Incompleto	18	7,43
Médio Completo	23	9,50
Superior Incompleto	3	1,24
Superior Completo	5	2,06
Só assina o nome	5	2,06
Total de Famílias	242	100

Fonte: Dados da pesquisa (2010)

Na tabela 7, analiso a relação idade, sexo e escolaridade da população do Rio Grande. Observo, portanto, que as crianças em idade escolar obrigatória que é de 07 a 14 anos têm no sexo feminino sua maior incidência e todos estão matriculados.

Entre os analfabetos, encontram-se dois jovens entre 19 e 30 anos, sendo ambos do sexo masculino. Acima dos 52 anos, nota-se a predominância de mulheres analfabetas, sendo estas num total de 11, enquanto que os homens nessa faixa etária somam 5 não alfabetizados.

Quanto ao ensino fundamental que é o quadro mais expressivo de escolarização no Rio Grande, há uma predominância de homens com esse grau de escolarização em todas as faixas etárias classificadas. Entretanto, quando se trata do ensino superior, as mulheres alcançaram mais esse grau que os homens dessa comunidade.

Tabela 7. Relação idade, sexo e escolaridade da população do Rio Grande

FAIXA ETÁRIA	SEXO	NÃO MATRICULADO	EDUCAÇÃO INFANTIL	NÃO ALFABETIZADOS	SÓ ASSINAM O NOME	FUNDAMENTAL INCOMPLETO	FUNDAMENTAL COMPLETO	ENS. MÉDIO INCOMPLETO	ENS. MÉDIO COMPLETO	SUPERIOR INCOMPLETO	SUPERIOR COMPLETO	TOTAL MASCULINO	TOTAL FEMININO	TOTAL GERAL
DE 0 A 2 ANOS	M	12	-	-	-	-	-	-	-	-	-	12	-	12
	F	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	2
DE 3 A 6 ANOS	M	3	9	-	-	-	-	-	-	-	-	12	-	12
	F	3	7	-	-	-	-	-	-	-	-	-	10	10
DE 7 A 14 ANOS	M	-	-	-	-	14	-	-	-	-	-	14	-	14
	F	-	-	-	-	21	-	-	-	-	-	-	21	21
DE 15 A 18 ANOS	M	-	-	-	-	6	2	2	-	-	-	10	-	10
	F	-	-	-	-	1	2	5	3	-	-	-	11	11
DE 19 A 30 ANOS	M	-	-	2	-	16	3	4	8	1	1	35	-	35
	F	-	-	-	-	10	3	4	7	1	2	-	27	27
DE 31 A 51 ANOS	M	-	-	4	-	17	-	2	3	-	-	26	-	26
	F	-	-	2	2	13	3	1	2	-	2	-	25	25
DE 52 A 85 ANOS	M	-	-	5	2	8	1	-	-	1	-	17	-	17
	F	-	-	11	1	8	-	-	-	-	-	-	20	20
TOTAL		20	16	24	5	114	14	18	23	3	5	126	116	242

Fonte: Dados da pesquisa (2010)

Outro indicador importante para a análise da situação social de exclusão da comunidade do Rio Grande diz respeito às condições sanitárias, verificadas através da origem da água utilizada para consumo humano, o destino do lixo doméstico e dos dejetos humanos.

Na totalidade da comunidade, a água utilizada para consumo humano é retirada de cacimbas cavadas manualmente, chamadas “poço”, conforme se observe no gráfico 5. Somente em três casas, verifiquei que o poço era equipado com bombas hidráulicas, demonstrando assim que a água encanada ainda é de uso restrito nessa comunidade.

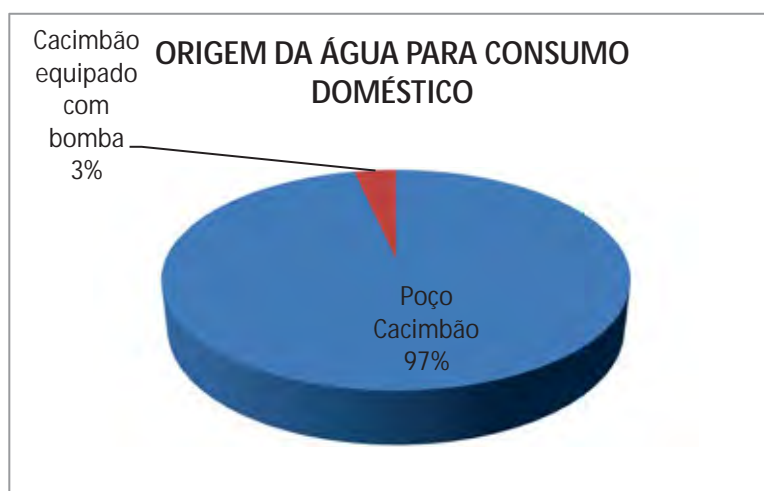


Gráfico 5. Origem da água para consumo humano
Fonte: Dados da pesquisa (2010)

O destino do lixo doméstico, segundo os informantes é, em sua maioria conforme se registra no gráfico 6, queimado, correspondendo a um total de 74% das famílias entrevistadas. Apesar de somente 21% dos entrevistados referirem-se a destinar o lixo diretamente no mato, tal dado mostra-se expressivo devido às conseqüências ambientais e à precariedade das condições de saúde que essa prática acarreta.



Gráfico 6. Destino do lixo doméstico
Fonte: Dados da pesquisa (2010)

As necessidades fisiológicas dos moradores do Rio Grande são feitas em sentinas, informação esta verificada em 31 casas, conforme tabela 7. Sendo que mesmo esta construção rudimentar, utilizada para destino dos dejetos humanos é inexistente em 23 casas visitadas. Nessas casas os moradores fazem suas necessidades, diretamente, no mato. Somente em 4 casas, os moradores responderam que existe banheiro com fossa séptica. Tais dados podem ser verificados na tabela abaixo.

Tabela 8. Destino dos dejetos humanos

DESTINO DOS DEJETOS HUMANOS	QTD	%
Banheiro com Fossa Séptica	4	7
Sentina	31	53
Mato	23	40
Total de casas	58	100

Fonte: Dados da pesquisa (2010)

Não foram coletados dados quantitativos referentes a relação saúde e doença na comunidade, mas através, da observação participante, verifiquei que muitos moradores apresentam sintomas de verminoses com abdômen estendido e doenças de pele tais como, impingem, pano-branco e escabiose.



Foto 4 . Sentina padrão do Rio Grande
 Autora: FURTADO, M. 2010

Essa fotografia registra, dentre as condições sociais do Rio Grande, a precariedade do saneamento básico, uma vez que tais sentinas não são construídas com determinada distância das casas ou mesmo dos cursos d'águas utilizados para consumo humano.

Apesar da existência do programa governamental de universalização da eletrificação rural, em Rio Grande ainda não há uma totalidade de casas com acesso à luz elétrica. Ainda são observadas lamparinas a querosene utilizadas como fonte de iluminação em 17% das casas visitadas, como se verifica no gráfico abaixo.

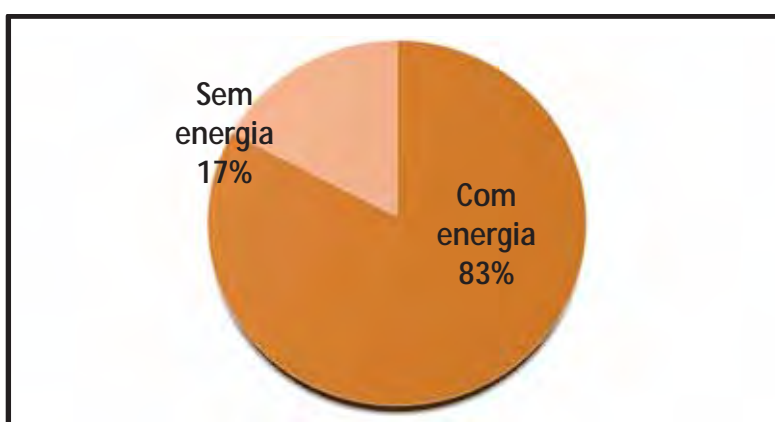


Gráfico 7: Percentual de eletrificação em Rio Grande
Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

Das 58 casas visitadas, 48 possuem energia elétrica e apenas 10 casas não constam com esse “fator de desenvolvimento”. A maior concentração de casas sem energia elétrica, ou seja, que faz uso ainda da lamparina, está na Rua da Associação. São oito casas ao todo nessa situação.

A falta de energia elétrica é um dos fatores explicativos para a ausência de determinados itens de consumo duráveis não verificados nas casas visitadas. Outro argumento apresentado para a inexistência de determinados eletrodomésticos e móveis é a baixa renda constatada na comunidade.

A presença de bens duráveis nas casas visitadas corresponde a maior ou menor participação de benefícios sociais e assalariamento dos membros das famílias. Como se verifica no gráfico 8, a presença da rede é de 100% nas casas visitadas o que demonstra uma unidade no padrão das famílias quanto aos repouso.

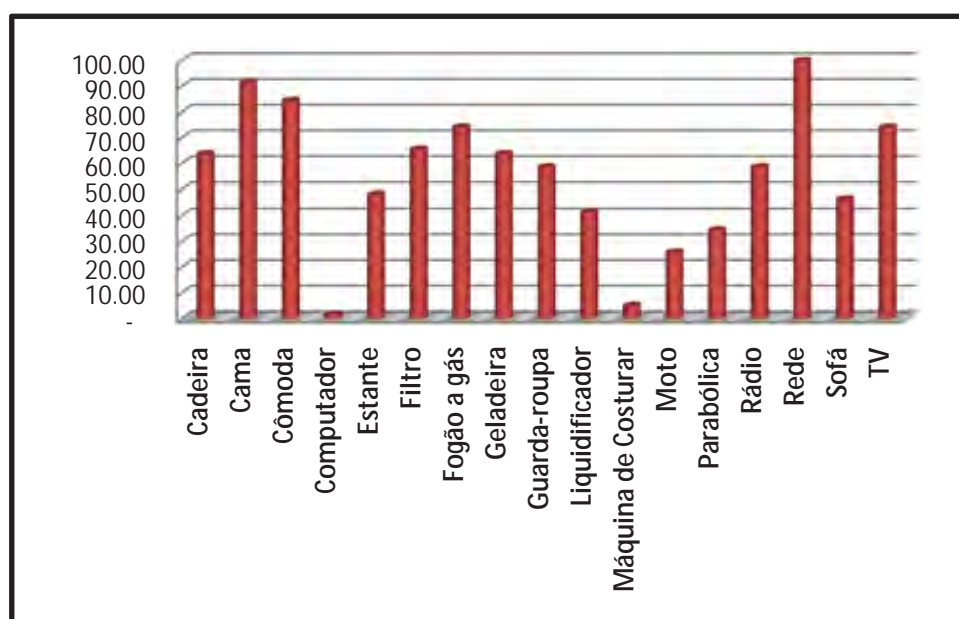


Gráfico 8. Percentual de utensílios verificados em Rio Grande
Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

Necessário se faz mencionar a ausência de filtros em 20 casas visitadas. Esse dado revela muito mais a concepção de mundo e valores próprios dessa comunidade que, propriamente, suas condições financeiras, pois esse item está ausente em casas que possuem televisão, geladeira, liquidificador, antena parabólica ou motocicleta.

Bens duráveis com valor econômico mais elevado como: bicicletas, motocicletas, máquinas de costurar ou antenas parabólicas são verificados em margens bastante reduzidas nessa comunidade. Existem somente três casas que possuem máquina de costurar, o que revela que em tal comunidade a confecção de roupas não é de autonomia das famílias, embora o conhecimento de corte e costura fazer parte do processo de socialização das mulheres nessa comunidade.

Já a bicicleta é, em muitos casos, o principal meio de transporte de alunos para a sede do município de Bequimão, distante 5 Km da comunidade para dar continuidade aos estudos a partir da segunda fase do ensino fundamental, até o médio, estando presente em, aproximadamente, a metade das casas visitadas (44,44%).

A presença de motocicleta em 25,86% das casas demonstra, ao mesmo tempo, o poder aquisitivo de um quarto das famílias residentes,

utilizado como alternativa de renda, pois a R\$5,00 (cinco reais), passageiros transitam da sede de Bequimão para localidades vizinhas. Constatei que uma família recém retornada ao território do Rio Grande, no qual havia chegado somente a sete meses, e por isso tinha perdido o calendário agrícola, contava como única fonte de renda a utilização da motocicleta como moto-táxi, atividade muito comum no interior do Estado do Maranhão.

Como dito anteriormente, quanto à noção de valores referidos à aquisição de determinados bens em detrimento de outros, verifiquei na comunidade a presença de 20 casas com antenas parabólicas, sendo que, desse total, 10% na Rua da Estrada, 9% na Rua do Prof. Agnaldo e somente 2% na Rua da Associação. Entretanto, nas 20 casas onde se verificam as antenas parabólicas, em cinco não constam filtros, sendo que o caso mais expressivo se dá na Rua da Associação onde somente em duas casas se verificam antenas parabólicas, em uma delas não há filtro para tratamento da água consumida para fins domésticos.

O computador é verificado somente em uma casa da Rua do Prof. Agnaldo e representa a relação com o grau de escolarização dos moradores dessa comunidade. A família que possui o computador é chefiada por uma mãe solteira, professora da escola da comunidade que possui nível superior incompleto.

Apesar da possibilidade de financiamentos a partir da renda estável dos aposentados, ou mesmo dos assalariados, não se verifica na comunidade veículos automotivos tais como: carros de passeio²⁵, caminhões, vans ou tratores agrícolas.

Quanto aos utensílios que representam a atividade laboral por excelência da comunidade, ou seja, o trabalho na lavoura, verifiquei uma predominância do facão e outros equipamentos de uso pessoal, conforme tabela abaixo.

²⁵ Após a coleta de dados realizada em novembro de 2010, três famílias chefiadas por moradores com renda fixa (dois aposentados e um agente comunitário de saúde) adquiriam automóveis semi-novos.

Tabela 9. Equipamentos de Trabalho

EQUIPAMENTOS DE TRABALHO	QTD DE CASAS	%	Rua da Estrada	%	Rua da Associação	%	Rua do Prof. Agnaldo	%
Motor	9	15,52	2	22,22	6	66,67	1	11,11
Bicicleta	26	44,83	16	61,54	6	23,08	9	34,62
Plantadeira manual	13	22,41	5	38,46	4	30,77	4	30,77
Tambor para grãos	12	20,69	3	25,00	7	58,33	2	16,67
Pulverizador	1	1,72	-	-	1	100,00	-	-
Carrinho de mão	19	32,76	7	36,84	5	26,32	7	36,84
Enxada	49	84,48	21	42,86	14	28,57	18	36,73
Foice	49	84,48	19	38,78	14	28,57	16	32,65
Facão	58	100,00	23	39,66	16	27,59	19	32,76
Animal de Carga	33	56,90	18	54,55	9	27,27	11	33,33

Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

Somente uma família diz possuir o equipamento para pulverização de veneno nas lavouras, o pulverizador costal, dado que expressa que os moradores não fazem uso sistemático de agrotóxicos em suas lavouras. Não é expressivo também o uso de tambor para armazenar os grãos, o que só é encontrado em 12 casas correspondendo a, aproximadamente 21%. Os entrevistados que diziam não possuir tambores ou balde, para acondicionarem os grãos obtidos em suas colheitas, informam que fazem isso utilizando os cofos de palha de babaçu.

A situação atual do Rio Grande e suas condições sociais precárias remontam a longa e contraditória história de conflitos pela posse das terras no Brasil e os imbróglios com o poder público, da qual surge o movimento do aquilombamento. A própria configuração dos quilombos resulta exatamente desse processo histórico.

3.2 “Aqui cada um é dono só do seu quintal”: a organização social da comunidade do Rio Grande

O modo de vida camponês dos moradores do Rio Grande expressa-se nas condições de moradia, no uso comum da terra, no compartilhar de saberes e práticas, nas relações de parentesco, bem como nos elementos de etnicidade mantidos e ressignificados de acordo com os fluxos sociais.

As casas de Rio Grande estão dispostas em três “ruas” de traçados desiguais, cuja extensão compreende a área construída e o quintal. Na rua principal, aqui denominada Estrada do Rio Grande, localizam-se 29 casas, já na rua denominada da Associação existem 19 residências e na rua Prof. Agnaldo constam 20, totalizando assim, 68 casas no povoado²⁶.

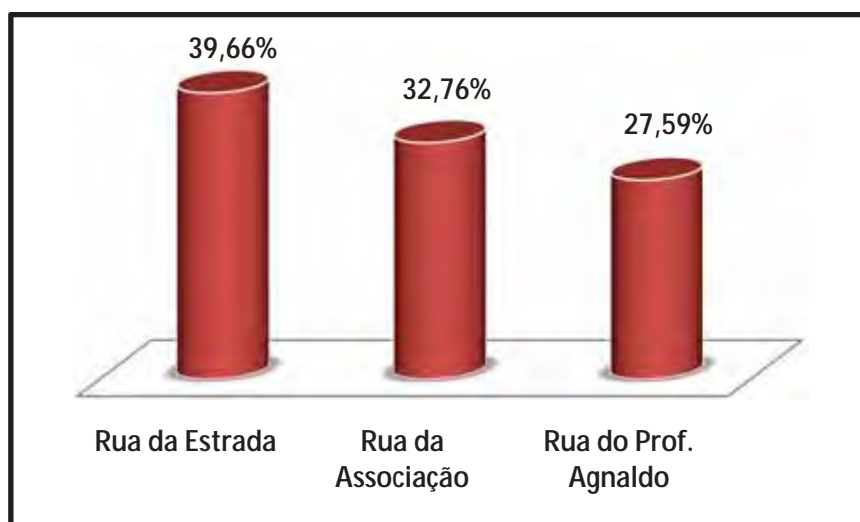


Gráfico 9: distribuição das casas por rua
Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

No que se pode definir como “centro” do povoado, há um campo de futebol, com algumas casas dispostas em volta e, em frente ao campo, há um galpão de alvenaria sem portas, construído para realização de festas e ao lado deste galpão está a escola pública, que é um anexo do povoado vizinho, Beira Campo e atende somente à primeira fase do Ensino Fundamental (primeiro ao quinto ano).

²⁶ As ruas não recebem designação pelos moradores, foram aqui identificadas, dessa forma, com fins de apresentação do espaço geográfico do Rio Grande.



Figura 6: Croqui do povoado do Rio Grande
 Fonte: Desenho exposto na parede da escola do povoado
 Org. GUTMAN, 2010

Necessário se faz discutir que a designação de centro para a concentração de casas e prédios com fins educacionais e lúdicos no povoado é de origem recente, sendo tal fruto da inserção da lógica urbana, pois, anteriormente e ainda é assim denominado pelos mais velhos da comunidade, o centro é a área afastada do núcleo habitacional chamado de “sítio velho”, uma reserva de mata utilizada para atividades agrícolas. Em Rio Grande, denomina-se a área da casa da festa de Santo Antônio de sítio e a área de São Raimundo e a do matão²⁷ de centros. (MOURÃO, 2007, 86)

As casas, em sua grande maioria (67,24%), são feitas com paredes de barro e cobertas com a palha da palmeira de babaçu, cuja edificação é coletiva e se torna um evento que aglutina, tradicionalmente, os moradores da comunidade. Nos gráficos abaixo, apresento a predominância

²⁷ O matão é uma designação nativa para uma área de mata reservada no território do Rio Grande, de onde se extrai a madeira utilizada nas cobertas das casas.

dos tipos de paredes e dos pisos encontrados em Rio Grande o que determina o modelo-padrão das casas nesse território.

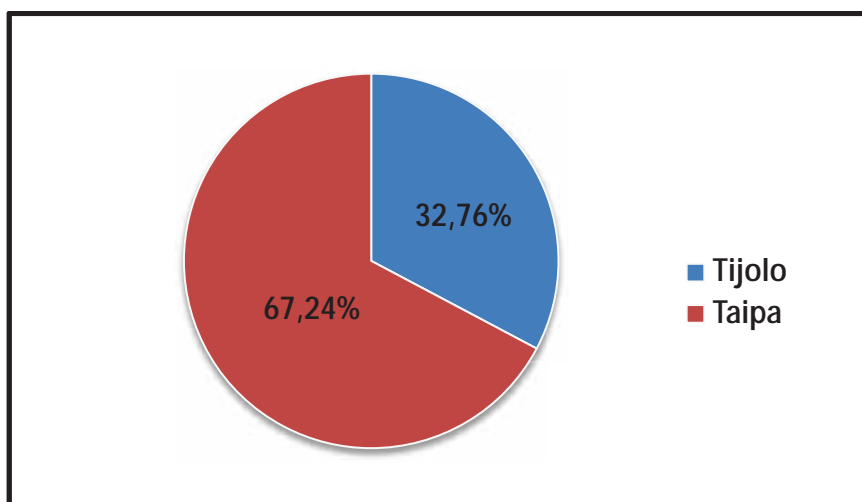


Gráfico 10: Tipos de parede das casas
Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

O piso de chão batido, a tapagem das casas feita com barro retirado do local e a cobertura de das casas de palha de babaçu expressam a utilização do território enquanto recurso para a reprodução física e social dessa comunidade. Como se observa nos gráficos seguintes.

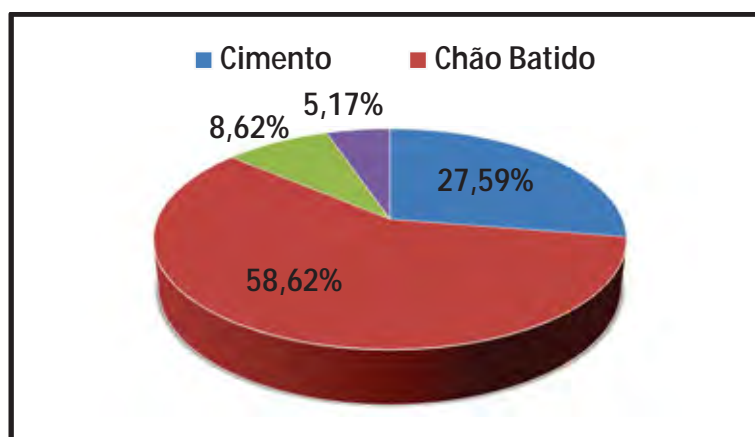


Gráfico 11: Tipos de pisos das casas
Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

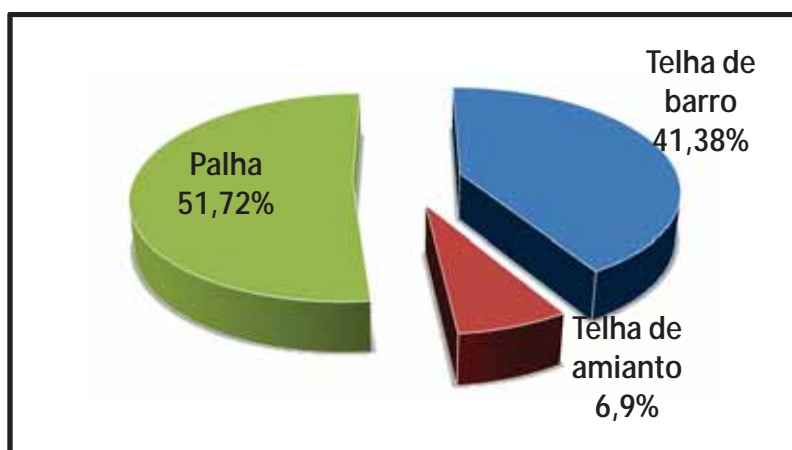


Gráfico 12: tipos de coberturas das casas
 Fonte: dados da pesquisa, 2011.



Foto 5. Casa padrão
 Autor: GUTMAN, S., 2008



Foto 6. Casa sendo construída
 Autora: LIMA, A.N., 2008

As fotografias demonstram a territorialidade construída a partir dos recursos naturais, encontrados no território do Rio Grande bem como demonstram uma organização social que prima pela solidariedade e se articula segundo regras de reciprocidade que determinam, dentre outras prescrições, trocas de serviço. Expressa também saberes seculares, sobretudo, no que diz respeito à construção e um padrão arquitetônico das casas.

As famílias do povoado se reproduzem materialmente, por meio do plantio para sustento próprio, majoritariamente, da criação de animais de pequeno porte e algumas famílias criam algumas poucas cabeças de gado, conforme se verifica nos dados constantes na tabela 10.

Como característica da economia camponesa, basicamente, essa comunidade emprega, em suas atividades laborais, a mão-de-obra familiar e detém o controle dos meios de produção, além de voltar-se para a reprodução social e cultural, deixando do trabalho familiar os fundos de reserva para as festividades, caracterizados como fundos cerimoniais. (WOLF, 1976, p.20)

Tabela 10: Animais criados como fundo de reserva

Animais criados como fundo de reserva						
Animais	Rua do prof. Agnaldo	%	Rua da Estrada	%	Rua da Associação	%
Boi	12	26,7	14	21,9	12	21,8
Galinha	13	28,9	18	28,1	16	29,1
Porco	10	22,2	13	20,3	13	23,6
Peru	1	2,2	2	3,1	1	1,8
Galinha da angola	1	2,2	5	7,8	3	5,5
Pato	6	13,3	9	14,1	8	14,5
Burro	2	4,4	0	0,0	0	0,0
Jumento	0	0,0	1	1,6	1	1,8
Marreco	0	0,0	0	0,0	1	1,8
Paturi	0	0,0	1	1,6	0	0,0
Carneiro	0	0,0	1	1,6	0	0,0
Total	45	100,0	64	100,0	55	100,0

Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

A base do sustento das famílias dá-se por meio da lavoura, da pesca e do extrativismo. Compõe a renda das famílias mais abastadas a aposentadoria e os benefícios sociais, além de assalariamento junto à prefeitura do município.

O trabalho nas lavouras é determinado segundo regras próprias que definem tanto o local a ser roçado, quanto o tipo de cultura, bem como a distribuição dos produtos cultivados. Além do trabalho na lavoura, a segurança alimentar é garantida pela pesca no rio que banha o território, ou no campo, distante 5 quilômetros do povoado.

Além dessa provisão protéica, verifiquei a presença de pomares nos quintais das casas com árvores frutíferas e algumas hortas caseiras (plantios de salsa e cebolinha dentro de cofos feitos de palha de babaçu suspensos em jiraus).



Foto 7 : Jirau com cultivo de cebolinha
Autora: FURTADO, M. 2010

A salsa e cebolinha plantadas nesse jirau, como registrado nessa fotografia, são os principais condimentos utilizados, além do sal, que é comprado na sede do município ou nas “quitandas” existentes no povoado e do corante que é produzido com o urucu plantado no próprio território, no preparo de alimentos tais como: peixes cozidos com molho, carne de boi, porco e até mesmo para o preparo de ovo de galinha cozido com molho.

3.2.1 Saberes da roça

A escolha do local a ser plantado é feita em agosto, quando “abrem o pico”, ou seja, colocam pequenas estacas como marcos, delimitando a área a ser usada para o plantio. Ao decidir o lugar onde será feita a “sua roça”, a família demarca a área com pequenas cruces, feitas com talo de pindova, com a qual “marcam o mato” que será derrubado para o cultivo. O terreno selecionado depende das características da vegetação, bem como de sua topografia. Para o plantio de mandioca, milho e arroz de sequeiro, preferem terrenos altos e não os alagadiços, que só serão utilizados para o plantio de arroz “de baixo”. No calendário agrícola dessa comunidade, a

escolha do terreno já começa em abril, mas só será roçado em agosto, de acordo com o regime das chuvas.

A limpeza do terreno ou a derrubada do mato para o plantio é feito em regime de mutirão, no qual os moradores trocam dias de trabalho, o que geralmente é feito em setembro. Nesse período, realizam “o broque” e, utilizando-se de foices, fazem uma derrubada seletiva na vegetação. Nesse momento, são cortadas as árvores de menor porte, que ficam sobre o terreno secando por um período de meio mês para servirem de combustível para o período posterior, que é o da queimada.

No segundo momento, procede-se à derrubada da vegetação de maior porte e, em seguida, é feita a queimada para “limpeza da área”. As árvores de maior porte que foram derrubadas na segunda etapa, por estarem ainda verdes, não são consumidas totalmente pelo fogo, servindo assim como material para fazer a cerca da área do plantio.



Foto 8: Limpeza da área com uso do fogo
Autora: FURTADO, M. 2010

Essa fotografia revela a pobreza do solo que tem nas cinzas sobre ele depositadas a possibilidade de recomposição de seus nutrientes para a produtividade do plantio que será realizado.

Cercado o terreno e já limpo, espera-se o período das chuvas para iniciar o plantio, o que normalmente ocorre no início de dezembro.

Segundo informação de Seu Chita, ao cair as primeiras chuvas “ _ todo mundo corre pro seu”.

O período de plantio leva de 1 a 3 meses, sendo que, ao término desse processo, sucede-se a primeira capina da roça, ocorrendo por volta do mês de março. A segunda capina é realizada, geralmente, entre os meses de maio e junho, quando realizam a “bateção”. Após esse período, já iniciam a colheita dos produtos que “dão mais cedo”, como o milho, o arroz e o feijão.

A extensão da roça não é apresentada em medidas precisas. Em Rio Grande, não se utiliza a referência de braças ou linhas para definir o tamanho das roças. Quando perguntado sobre a dimensão das roças, seu Chita explicou que é considerada grande ou pequena, dependendo da quantidade de dias que são utilizados para limpá-la ou realizar as capinas. Uma roça pequena leva, em média, um dia e meio para ser limpa, já uma grande pode levar até três dias de serviço.

Como toda a força de trabalho utilizada para o cultivo das roças é familiar, ou “na base da troca” de diárias, não são verificadas grandes extensões de terras utilizadas para esse fim por uma só família²⁸, o que, secularmente, tem permitido que o perímetro que compreende o território do Rio Grande seja “suficiente” para garantir a reprodução econômica da sua população, mesmo em um sistema produtivo tão perigoso para o meio ambiente. Por outro lado, tem-se verificado a diminuição do período do pousio entre as roças, fato que tem empobrecido o solo, o que se verifica na diminuição da sua produtividade.

De acordo com os dados expressos no gráfico 13, atualmente, as roças são feitas em áreas de capoeira, assim denominada a área de vegetação secundária que nasce nas áreas de pousio.

²⁸ As roças consideradas menores compreendem aproximadamente meio hectare de terra cultivada, enquanto que as maiores não excedem a 4 hectares de área cultivada.

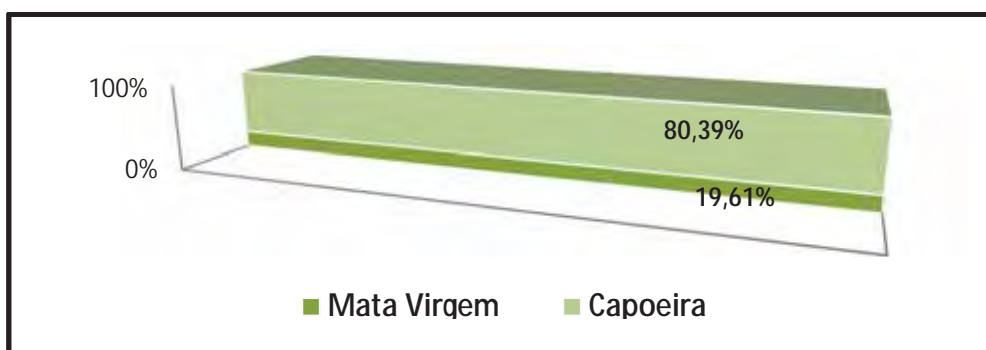


Gráfico 13: Terreno da área de plantio
Fonte: dados da pesquisa, 2010.

Quanto aos produtos cultivados, os principais são: mandioca, arroz, milho, feijão, maxixe, quiabo, jerimum, cará, amendoim, melancia e batata doce, como observado no gráfico abaixo que relaciona o percentual de produção de cada um desses produtos.

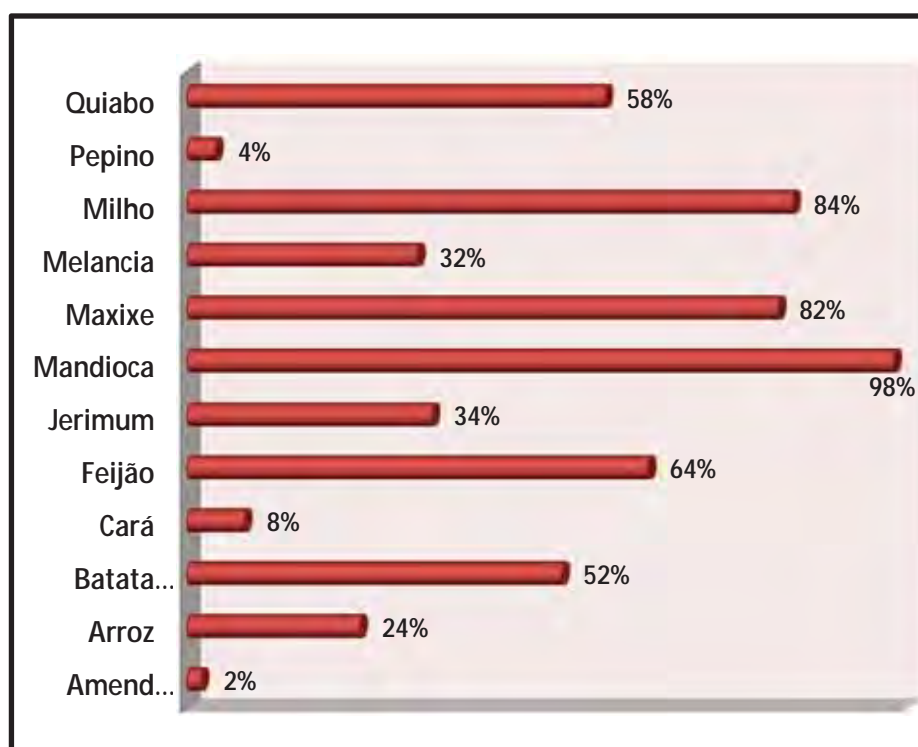


Gráfico 14: Culturas temporárias
Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

O arroz que é produzido é das seguintes variedades: agulha, lajeado e o vermelho, cuja colheita varia entre 5 a 6 meses. O milho plantado é o denominado “comum”, que é colhido em média em três meses, retirando-se dele as espigas, que serão utilizadas como semente para o próximo plantio,

ficando estas penduradas nos esteios das próprias casas ou em paióis rústicos até secarem, quando serão debulhadas e guardadas as sementes, que serão utilizadas no plantio do ciclo seguinte.

Há uma predominância do cultivo da mandioca, que é de 98% em relação aos demais produtos. Principal base de alimentação da comunidade, na forma de farinha, a mandioca tem uma variedade maior: sementinha, três ganchos, tainha branca, pretinha (que é a mais utilizada para o fabrico da farinha d'água) e a boazona, levando de 6 meses a 1 ano para serem colhidas.

As sementes utilizadas no plantio são predominantemente de origem crioula, o que mantém uma autonomia em relação a compra de sementes ou dependência das doações feitas pelo sindicato dos trabalhadores rurais do município.

Tabela 11: Origens das sementes usadas no plantio

ORIGEM DAS SEMENTES	QTD DE CASAS	%
Crioula	37	63,79
Sindicato	3	5,17
Prefeitura	8	13,79
Comércio de Bequimão	10	17,24
Total	58	100,00

Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

Os produtos cultivados são utilizados em sua maioria como meio de provisão familiar ou doméstico, isto é, visa basicamente suprir as famílias de alimentos, ou a partir da venda de um pequeno excedente garantir a compra de produtos industrializados vendidos no comércio local, numa proporção reduzida conforme gráfico abaixo.

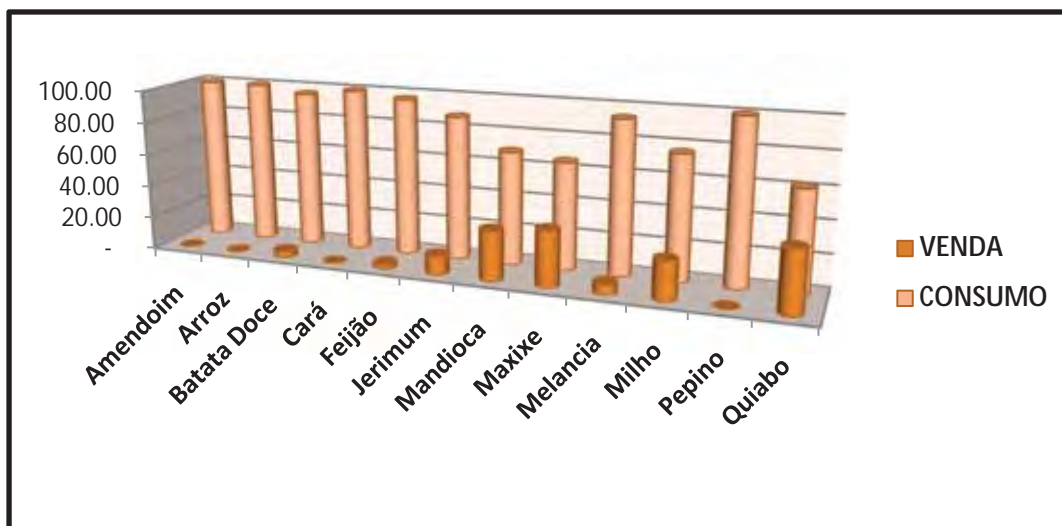


Gráfico 15: Destino da produção agrícola
Fonte: Dados da pesquisa, 2010.



Foto 9. Roça em consórcio: milho e mandioca
Autora: FURTADO,2008



Foto 10. Eira utilizada para secagem do arroz
Autora: FURTADO,2008

Essas fotografias registram, em dois momentos, a fertilidade da área cultivada, cujo ciclo de chuvas contribui para o desenvolvimento desejado do milho e da maniva (mandioca) aí plantados em roça consorciada e, no segundo, o saber tradicional, que constrói uma eira em padrões adaptados aos recursos do território para a secagem do arroz produzidos nas roças em sistema de corte-queima-pousio.

Os moradores relatam como principais problemas enfrentados no trabalho agrícola as intempéries naturais, pois o sistema é todo integrado à natureza e depende, portanto do ciclo das chuvas. A estiagem é apontada como principal entrave a essa atividade produtiva, seguida das próprias

condições de trabalho consideradas extenuantes, conforme dados constantes na tabela 12.

Tabela 12: Problemas referentes à lavoura

PRINCIPAIS PROBLEMAS DA LAVOURA		
TIPOS	QTD	%
Pragas	6	8,82
Estiagem	26	38,24
Chuvas	7	10,29
Mão-de-obra	7	10,29
Pobreza do solo	6	8,82
Jornada de Trabalho	13	19,12
Falta de Equipamento	3	4,41
TOTAL	68	100,00

Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

Não se verifica na comunidade assistência técnica, como demonstra o gráfico 16, para a realização das lavouras. Todo o saber é reproduzido com o aprendizado fruto do processo de socialização primária, que será discutido em capítulo posterior.



Gráfico 16: Assistência técnica ao plantio

Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

3.2.2 “O apuro da safra”: do amolar do facão ao pirão na mesa

O dia começa cedo e lá pelas 5 da manhã dona Benedita, a chefe da safra, como ela mesma se intitulou, já está no preparo do porco que seu companheiro abateu de madrugada. Um barrãozinho de casa mesmo, criado com babugem, palmito e o que conseguisse fuçar durante o dia todo pelo mato no quintal da casa. É época de apurar a safra.

Tal atividade consiste em colher o plantio de um ano e sete meses atrás, que iniciou, no dizer do Seu Chita, “com o amolar do facão”, para o trabalho de limpeza da área a ser cultivada.

Para os moradores locais, o “apuro da safra” é todo um processo que inicia com o arrancar da mandioca na roça até a fabricação da farinha (d’água ou seca) que será a garantia do pirão na mesa, ou seja; “o pão nosso de cada dia que é o pão da terra”.

Como a roça que está sendo apurada é considerada de grande extensão, pois tem aproximadamente 4 ha de terra plantada e possui quatro donos. Todo o trabalho de apuro, que é entendido como a fabricação da farinha de mandioca, é feito de forma coletiva no qual são designados os sujeitos de acordo com a divisão do trabalho: os donos são chamados “chefes da safra”, os trabalhadores contratados para arrancar a mandioca, transportar, descascar e ralar a mandioca são chamados safreiros. Os responsáveis pela prensa da mandioca nos tapitis são chamados sarilheiros e as pessoas que mexem a farinha sobre o forno de barro com tampo de ferro são chamadas de forneiras.

De uma roça, como essa de seu Rufino e D. Benedita, que fez questão de afirmar ser ela a “chefe da safra”, por sua extensão rendeu aproximadamente 50 cargas de mandioca o que corresponde à produção de cinquenta paneiros de farinha, num total de hum mil e quinhentos quilos de farinha de mandioca. Para tal produção, são necessários de 5 dias de trabalho ininterruptos na casa de forno.

Como nem todos os produtores têm casas de forno, ao todo, no Rio Grande são três as casas para a fabricação de farinha de mandioca, sendo que em uma, a que fica no “centro”, distante das casas do povoado, só é possível o fabrico de farinha d’água devido à inexistência dos equipamentos

para a fabricação da farinha seca, o dono da safra paga em produtos, numa proporção de meio alqueire de farinha ao dono da casa de forno como aluguel pela utilização.

O “apuro da safra” corresponde, na prática, à transformação da mandioca *in natura* em farinha para ser consumida pelas famílias ou, em parte, ser usada como moeda para pagamento dos alugados, pelo uso da casa de forno ou mesmo para ser vendida no comércio local. O processo do apuro inicia-se com a colheita, isto é, o arrancar da mandioca.

Arrancar mandioca é um trabalho penoso e requer prática e força, pois puxa-se com as mãos o tronco do pé de maniva que é cortado a uma altura de 30 cm do solo. É pegando e puxando firme nesse pequeno pedaço de tronco que homens e mulheres conseguem trazer as raízes do seio da terra para cima. Quando quebra alguma raiz, então, com o auxílio do patacho, é preciso procurar o pedaço que ficou enterrado cavando o solo. Cada pé de mandioca produz em média dois a cinco quilos de raiz a uma profundidade de até 30 cm do solo.

Após ser arrancada, a mandioca é transportada em cofos de palha de babaçu nos lombos dos animais de carga (principalmente boi e jumentos) para a casa do forno. Armazenadas no centro da casa do forno ficam as raízes que serão utilizadas para o fabrico da farinha seca. As raízes selecionadas para fabricar a farinha d’água são depositadas em um tanque de alvenaria localizada na área externa da casa de forno²⁹.

²⁹ Em comunidades onde há ausência de eletrificação rural, ou mesmo quando não há o motor manual chamado caititu, usado para ralar a mandioca, só é possível o fabrico da farinha d’água, pois seu processo é mais rudimentar. Consiste no sovamento manual da mandioca após amolecida em água (que pode ser usada a de rio ou lagos, sem o equipamento do tanque), após espremida nos tapitis é e torrada em fornos rudimentares.



Foto11: Mandioca armazenada para fabricar a farinha "seca"
 Autora: FURTADO,2011



Foto12: Tanque para fabrico de farinha "d'água"
 Autora: FURTADO,2011

O preparo da farinha seca é iniciado com o descascar da mandioca feita por safreiros e safreiras que, assentados sobre um banco de madeira, chamado mocho, iniciam a descasca das raízes. Este processo é realizado com o auxílio de uma pequena faca e um suporte de madeira onde apoiam as raízes, como se verificam nas fotografias abaixo.



Foto 13: Safreiro descaca a mandioca
 Autora: FURTADO,2011



Foto14: Suporte de madeira para descascar a mandioca
 Autora: FURTADO,2011

Após a retirada das cascas, as raízes são levadas para triturar no equipamento chamado caititu. Esse triturador transforma as raízes em uma massa homogênea que é armazenada em grandes tachos de madeiras chamados cochos, à espera de serem prensadas nos tapitis para retirar o excesso de água da massa.



Foto15: Caititu
 Autora: FURTADO,2011



Foto 16:Cocho para a massa da mandioca
 Autora: FURTADO,2011

A prensa da massa de mandioca resulta num produto que fica armazenado nos cochos sob os tapitis, que é a goma da mandioca, regionalmente chamado de tapioca. É essa goma fina que depois de torrada no forno resultará num polvilho granulado que será usado para fazer os bolos de tapioca, a serem servidos nas festas. Será usado também como massa para mingaus e beijus.

A fotografia abaixo registra o momento em que um sarilheiro prensa a mandioca, a fim de retirar o excesso de água da massa da mandioca e, ao mesmo tempo, coleta a goma nos cochos que será utilizada para fabricar a tapioca.



Foto 17: Sarilheiro prensa massa de mandioca nos tapitis
 Autora: FURTADO,2011

A massa retirada dos tapitis, já devidamente “enxuta”, será peneirada com um equipamento feito com talos de guarimã, utilizados, também, para fabricar os tapitis. Não há conhecimento do processo de fabricação desses equipamentos em Rio Grande, o que lhes determina a compra no comércio local de Bequimão.

Peneirar a massa da mandioca, que será depois torrada até o ponto de farinha é tarefa, basicamente, de crianças e adolescentes por ser considerado um trabalho mais leve. Geralmente, essas crianças e adolescentes são da mesma família dos donos da safra ou são aparentados dos demais participantes da farinhaada.



Foto 18: Adolescente participa da farinhaada
Autora: FURTADO, 2011



Foto 19: Peneira de fibra de guarimã
Autora: FURTADO, 2011

A massa é peneirada, conforme as fotografias acima, em malhas que determinaram a espessura da farinha. Geralmente, para fabricar a farinha d'água utiliza-se uma peneira com tramas maiores, o que determinará a maior espessura do produto. A coloração amarelada desse tipo de farinha resulta do “apodrecimento” da raiz colocada na água para esse fim.

Como a estatura das mulheres da comunidade não permite que elas usem os fornos sem o auxílio de um suporte para ficarem mais altas, constrói-se, na frente dos fornos, os aterros, que permitem a devida utilização das pás para mexer a massa da mandioca, como se observa na fotografia abaixo.



Foto 20: Forneiras sobre aterro torram a farinha seca
Autor: GUTMAN, 2011

A farinha seca resulta do processo de torra da massa peneirada, que dura em média três horas e é realizado, principalmente, por mulheres chamadas forneiras, como dito anteriormente. Os fornos são construídos de alvenaria, com uma boca para a entrada da lenha que aquecerá o suporte de ferro, atualmente em chapa de zinco, colocado sobre essa armação, na qual será torrada a farinha.



Foto 21: Forneiras mexem a farinha. Criança ao fundo peneira a massa
Autora: FURTADO, 2011

A farinha, após torrada, é medida em caixas de madeiras chamadas meio-alqueire³⁰ e colocada em um depósito de madeira situado em uma das laterais da casa de forno. A somatória dos meios-alqueires que corresponde cada um a 15 quilos de farinha de mandioca, dará o total da produtividade daquele calendário agrícola, iniciado um ano e sete meses antes do “apuro da safra”.



Foto 22: Caixa correspondente a meio-alqueire
 Autora: FURTADO,2011



Foto 23: Farinha armazenada na casa de forno
 Autora: FURTADO,2011

A farinhada, como os demais eventos que carecem de mão de obra que excedem os “braços da unidade familiar”, é realizada num misto de trabalho e festa. A produção da farinha, que na região é “o pão da terra” (MOURÃO, 1972, PRADO,1974) significa para essa comunidade de economia voltada para o equilíbrio entre necessidade e satisfação direta que a reprodução das suas condições sociais, políticas e culturais está garantida.

Segundo Candido (2011):

A existência de todo grupo social pressupõe a obtenção de um equilíbrio relativo entre suas necessidades e os recursos do meio físico, requerendo, da parte do grupo, soluções mais ou menos adequadas e completas, das quais dependem da

³⁰ Embora seja mais comum o alqueire ser usado como sistema de medida de área, na região da baixada maranhense, é sistema de medida de volume. A construção do caixote é feito por marceneiro local, que, segundos os moradores, já tem a medida certa pra dar 15 quilos de farinha.

quantidade e qualidade das necessidades a serem satisfeitas. São estas, portanto, o verdadeiro ponto de partida, todas as vezes que o sociólogo aborda o problema das relações do grupo com o meio físico. Com efeito, as necessidades têm um duplo caráter natural e social, pois se a sua manifestação primária são impulsos orgânicos, a satisfação destes se dá por meio de iniciativas humanas, que vão-se complicando cada vez mais, e dependem do grupo para se configurar. Daí as próprias necessidades se complicarem e perderem em parte o caráter estritamente natural, para se tornarem produtos da sociedade. De tal modo que podemos dizer que as sociedades se caracterizam, antes de mais nada, pela natureza das necessidades de seus grupos, e os recursos de que dispõem para satisfazê-las.(CÂNDIDO,2011,19)

O autor considera como momento de crise social a falta de equilíbrio entre a necessidade e sua devida satisfação, dentro da correlação possível pelas regras sociais e interdependência com o meio natural.

O apuro da safra evidencia a satisfação da necessidade premente da comunidade, que diz respeito a sua dieta alimentar. Portanto esse evento se caracteriza como festivo, em que se observam crianças brincando em torno dos fornos, homens bebendo e conversando, mesmo quando desenvolvem as tarefas específicas, além de parentes que vão “só visitar” a farinhada.

Cabe ao dono, ou no nosso caso, “à chefe” da safra, alimentar todos os trabalhadores e visitantes, além de fornecer a bebida que dá o “gás” para o trabalho. Da própria produção, sai a farinha que vai virar o pirão para acompanhar a carne de porco cozida com maxixes e quiabos colhidos no próprio território quilombola. Quando a safra é boa, a alimentação tá garantida, e como diz D. Dalva: “o povo vai escapando do bico da balança”³¹.

³¹ Expressão utilizada para designar o ato de compra e endividamento no comércio local. Quando não há farinha, principalmente quando as condições da natureza não favoreceram uma boa safra, ou a limitação do território não é compatível com a demanda das famílias, os moradores têm de comprar arroz, farinha, feijão, além das fontes protéicas, por isso lamentam estar “sob o bico da balança”.



Foto 24: D. Benedita, a "chefe" da safra
Autor: GUTMAN, 2011



Foto 25: D. Benedita prepara o porco para servir
com pirão de farinha de mandioca
Autora: FURTADO, 2011

A presença das mulheres na comunidade do Rio Grande e a construção de um território feminino serão abordadas em capítulo posterior.

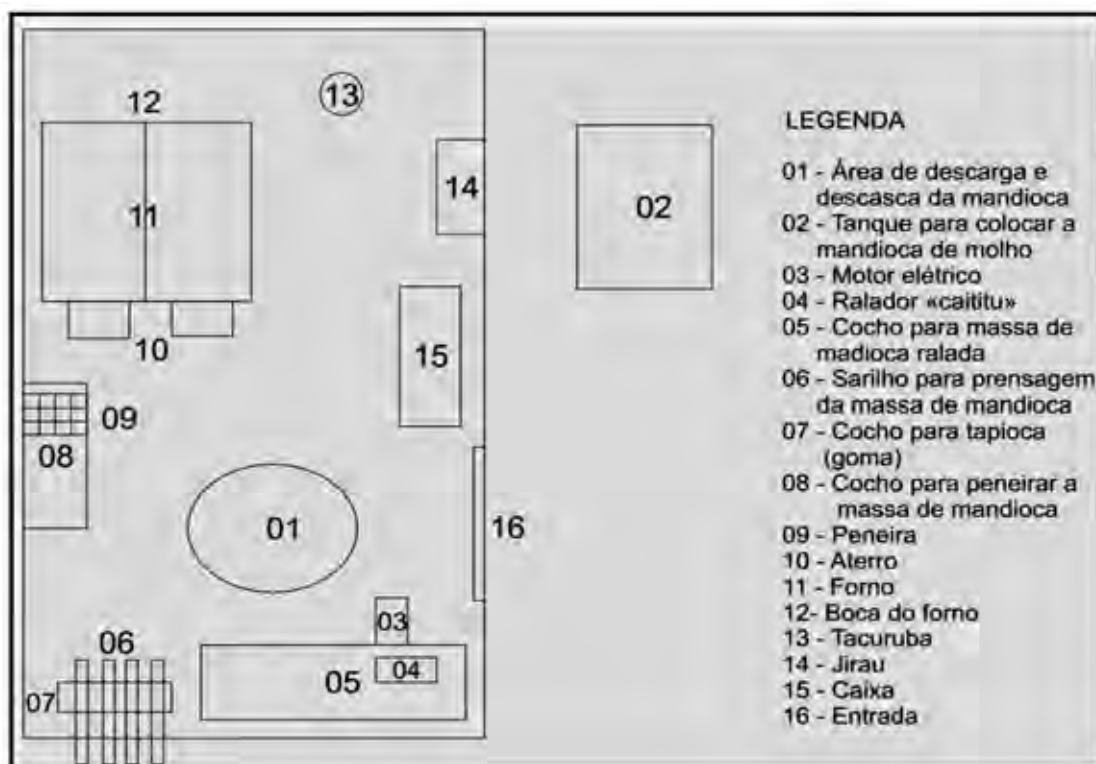


Figura 7: croqui da casa de forno de d. Anastácia
Fonte: FURTADO, 2011
Org. GUTMAN, S.

3.2.3 Saberes da pesca

Não tive a oportunidade de participar de pescarias no Rio Grande, o que, geralmente, ocorre entre os meses de maio e agosto,³² quando o rio que designa o povoado enche com as águas das chuvas, que caem a partir de janeiro, quando o inverno “é bom”, no dizer dos moradores. Quando “é fraco”, o rio Grande não é tão piscoso, embora ainda se consiga suprimento de proteína através do pescado nele encontrado.

Associada à prática da agricultura para provisão familiar, os quilombolas do Rio Grande desenvolvem a pesca artesanal como forma de suprir a necessidade alimentar das famílias, sobretudo no período da estiagem, que se inicia a partir do mês de junho. É possível, através do conhecimento obtido sobre a pesca, relacionar a territorialidade dessa comunidade a uma ancestralidade formadora dos primeiros movimentos de ocupação do território maranhense. A “pesca de mingagem, à puca, ou o bater da mopunga” como técnica para tornar mais eficiente a pescaria, são saberes que reportam a um passado distante, mas que se atualiza nas práticas rotineiras dos moradores da comunidade³³.

Elaborei, a partir dos dados levantados no questionário, tabelas e gráficos representativos da importância dessa atividade econômica para essa comunidade. Inicialmente, levantei, do total de casas visitadas, a informação de que só 9 (nove) das 60 (sessenta) famílias entrevistadas não têm a pesca como atividade econômica inserida no provisão familiar, conforme tabela abaixo.

³² Iniciei a pesquisa no final do ano de 2007. Em 2008 as atividades se concentraram em reuniões com a comunidade para a organização da Associação para fins de Direitos Territoriais. Em 2009 estava em atividades acadêmicas na UNESP em Presidente Prudente. Em 2010 o inverno foi “muito fraco” e em 2011 o trabalho de campo privilegiou a construção do mapa do perímetro do território. As informações sobre a pesca foram obtidas através do questionário socioeconômico e complementado com entrevistas diretas com moradores.

³³ Há que se registrar que esses saberes são verificados em outras comunidades camponesas que habitam a região do Litoral Ocidental Maranhense e de outras partes da mesorregião norte do Estado.

Tabela 13: Pesca por família no Rio Grande

QUANTIDADE DE FAMÍLIAS QUE PRATICAM A PESCA NO RIO GRANDE				
RUAS	SIM	%	NÃO	%
Rua da Associação	17	89,5	2	10,5
Rua da Estrada	18	78,3	5	21,7
Rua do Prof. Agnaldo	14	87,5	2	12,5

Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

O gráfico a seguir apresenta os principais tipos de pescas praticadas pela comunidade do Rio Grande³⁴. É observada a predominância da pesca de socó com 33% de informações reportando-se a utilização desse tipo de instrumento para a obtenção do pescado. Seguida da pesca de tapagem ou de “caco”, que é uma designação nativa da baixada, com 22% dos informantes afirmando que, mesmo entendendo os prejuízos ambientais dessa prática predatória, esta ainda é praticada pela comunidade.

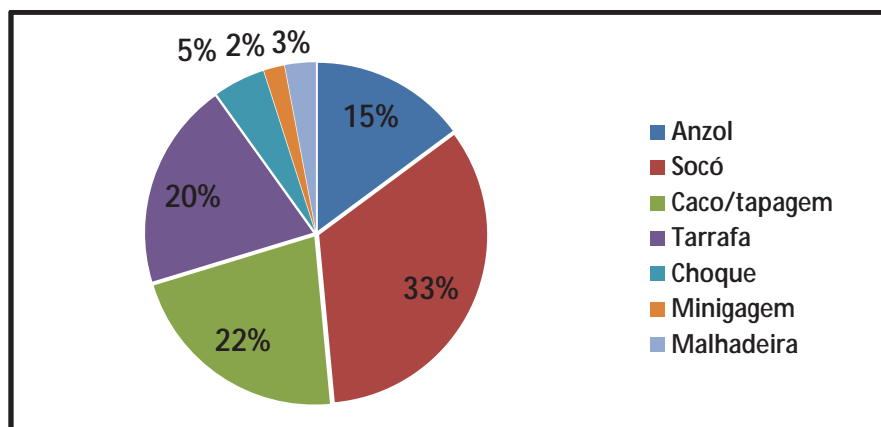


Gráfico 17: Principais tipos de pesca

Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

A pesca de socó é também conhecida como pesca de choque. Dessa forma, se agrupados os dois percentuais, verifica-se que esse percentual subiria para 38% de predominância entre os tipos de pesca praticados na comunidade. Esse tipo de pesca relaciona o equipamento socó

³⁴ Embora não quantificada a informação em forma de gráfico ou tabela, a prática da pesca é desenvolvida por homens e mulheres na comunidade do Rio Grande.

ao saber específico de captura do peixe. Consiste no aprisionamento do peixe no socó e sua retirada com mão, sem uso de luvas, de dentro dessa espécie de gaiola em formato de cone feito de talas de guarimã. Essa pesca é também conhecida como choque, pois o peixe, ao ser aprisionado, tenta escapar debatendo-se entre as talas do socó, produzindo o que os pescadores e pescadoras designam como choque. Na fotografia abaixo observamos o socó utilizado por Seu Chita na atividade de pesca em Rio Grande.



Foto 26: Seu Chita demonstra o uso do socó
Autor: RODRIGUES, J.C. 2011

A pesca de tapagem consiste no represamento em partes do rio para a retirada dos peixes. A parte represada é esvaziada com o uso do caco, que consiste numa concha feita com a “caçamba” da palmeira de anajá. Nas fotografias³⁵ a seguir, Seu Chita apresenta o “caco” e faz um demonstrativo de sua utilização.

³⁵ Essas fotografias foram registradas por uma liderança quilombola que me acompanhava no momento da pesquisa, dessa forma fica evidente a relação entre os aspectos humanos e naturais no seu olhar, pois mesmo para registrar o equipamento utilizado para o trabalho da pesca, “o caco”, a mão do trabalhador também foi incluída na imagem.



Foto 27:O “caco” da anajazeira
Fonte: RODRIGUES,J.C.2011



Foto 28: Seu Chita demonstra o uso do “caco”
Fonte: RODRIGUES,J.C.2011

Como dito anteriormente, os moradores entendem que esse tipo de pesca, além de assorear o rio, é predatória, pois não há seleção para a retirada do pescado.

A pesca à puca, ou manual como também é chamada, é a mais elementar de todas, pois não carece de equipamento para sua prática. Apucar o peixe é aprisioná-lo com as próprias mãos. Essa pesca está mais relacionada com o saber do pescador e da pescadora sobre os hábitos dos peixes que com o manejo de equipamentos como a tarrafa, malhadeira, o socó ou o anzol.

Na pesca à puca, que além de manual pode também ser conhecida como de “minigagem”, o pescador ou a pescadora observa que o cardume está minigando, isto é, está respirando ao produzir bolhas de oxigênio, que se elevam à superfície do rio, e os espantam batendo mopunga³⁶. Ao serem surpreendidos com o som produzido pelo barulho das águas, os peixes tentam se refugiar sob a vegetação e nas áreas de recônditos momentos em que são capturados pelas mãos dos(as) pescadores(as).

Apresento um gráfico com a variedade de pescados encontrados no território do Rio Grande. Necessário se faz lembrar que, além do rio que designa o quilombo, este ainda é banhado pelo Polica, Brilhante, Pedra e dos Fugidos de onde se retiram os peixes consumidos por essa comunidade quilombola.

³⁶ A mopunga é um som produzido pelas águas ao bater das mãos submersas do(a) pescador(a).

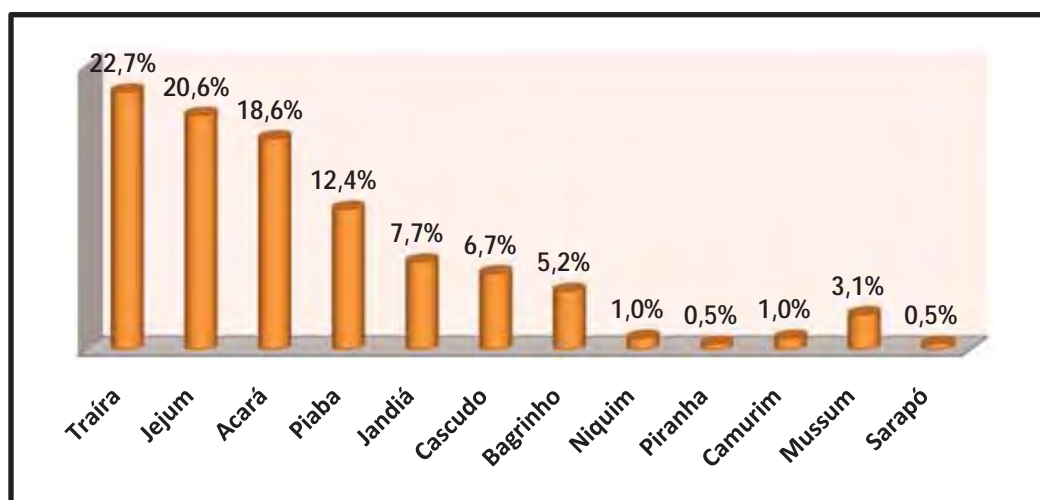


Gráfico 18: Pescados encontrados no Rio Grande
Fonte: Dados da pesquisa, 2010

Como este trabalho pretende dar relevo a um léxico próprio de uma campesinato quilombola, os nomes dos pescados serão grafados somente como informado pelo entrevistados, havendo uma predominância dos peixes conhecidos regionalmente como traíra, jejum e acará, sendo mais rara a presença de piranhas e sarapós nos rios e riachos do território do Rio Grande.

Para confirmar que a prática da pesca por essa comunidade objetiva, majoritariamente, suprir as necessidades protéicas das famílias, sendo quase inexpressiva a produção de excedente para venda, elaborei o gráfico de destino da produção do pescado.

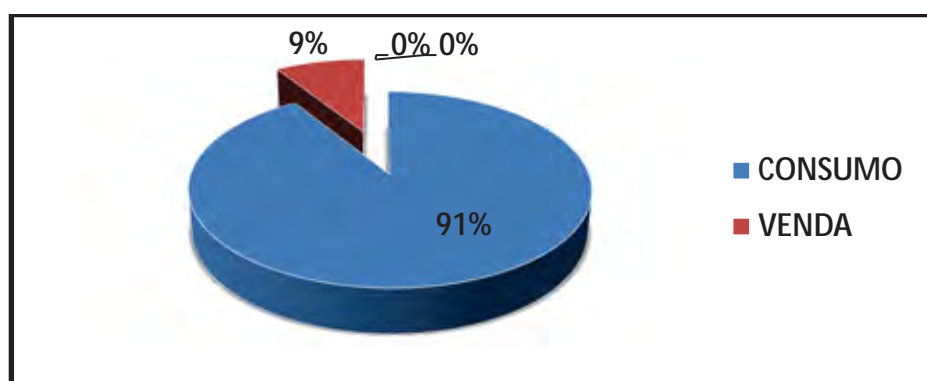


Gráfico 19: Destino dos pescados
Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

Além das atividades de roça e pesca, a comunidade pratica ainda o extrativismo do babaçu, juçara, buriti, bacuri e tucum, como fonte de nutrientes para as famílias e animais de terreiro, pois a renda auferida com a

venda de tais produtos é inexpressiva, conforme gráficos e tabelas a seguir. Das 60 famílias entrevistadas, somente 6(seis) afirmaram não utilizar a prática do extrativismo como fonte de nutrientes.

Tabela 14: Total de Famílias que praticam o extrativismo no Rio Grande

QUANTIDADE DE FAMÍLIAS QUE PRATICAM O EXTRATIVISMO NO RIO GRANDE				
RUAS	SIM	%	NÃO	%
Rua da Associação	18	90,0	2	10,0
Rua da Estrada	21	91,3	2	8,7
Rua do Prof. Agnaldo	14	87,5	2	12,5

Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

Na tabela seguinte, é possível observar que o fruto extrativista de maior predominância nesse território como nos demais integrantes do Litoral Ocidental Maranhense é o babaçu. As mulheres nessa comunidade, portanto, também se intitulam “quebradeiras de coco”.

Tabela 15: Produtos do extrativismo

FRUTOS DO EXTRATIVISMO						
Fruto	Rua da Associação	%	Rua da Estrada	%	Rua do Prof. Agnaldo	%
Babaçu	15	38,5	20	41,7	9	32,1
Juçara	8	20,5	12	25,0	9	32,1
Buriti	11	28,2	11	22,9	10	35,7
Tucum	4	10,3	5	10,4	0	0,0
Bacuri	1	2,6	0	0,0	0	0,0
TOTAL	39	100,0	48	100,0	28	100,0

Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

Apresento, na sequência, os gráficos que confirmam que tanto o extrativismo como a pesca no Rio Grande são praticados visando ao consumo pelas famílias e não à produção de excedentes para a venda.

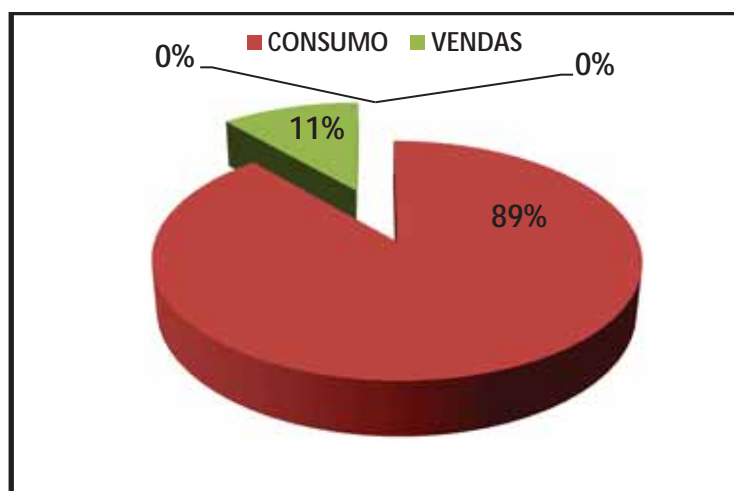


Gráfico 20: Destino dos produtos extrativistas
Fonte: dados da pesquisa, 2010.

Fazendo um comparativo entre o destino dos pescados, dos produtos extrativistas e agrícolas, confirmo, no território do Rio Grande, uma economia camponesa de provisão familiar como se observa no gráfico abaixo.

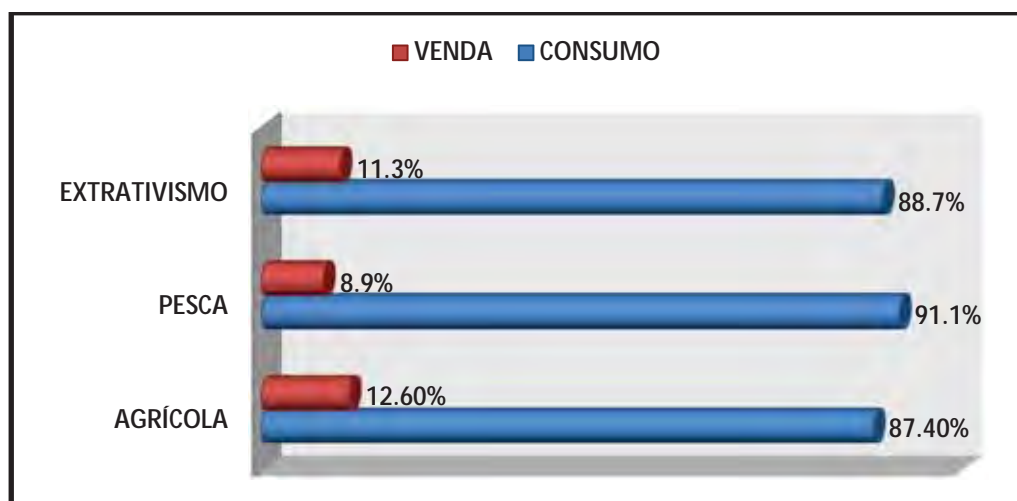


Gráfico 21: Comparação entre os destinos dos produtos
Fonte: Dados da pesquisa, 2010.

À guisa de análise, observo que a comunidade do Rio Grande reproduz-se socialmente no território, seguindo as características das comunidades rurais, cuja conceituação proposta por Lefebvre(1978) torna-se aqui pertinente. Esse autor assim define esse segmento social específico:

A comunidade rural (camponesa) é uma forma de grupo social que organiza, segundo modalidades historicamente determinadas, um conjunto de famílias ligadas ao solo. Estes grupos primários possuem uma parte de bens coletivos ou indivisos, por outra bens "privados", segundo relações variáveis, porém sempre historicamente determinadas. Estão

relacionados por disciplinas coletivas e designam – ainda que a comunidade guarde vida própria – responsáveis para dirigir a realização das tarefas de interesse geral.(LEFEBVRE,1978,32)

O uso do solo, das matas e dos rios se dá de forma coletiva, obedecendo a critérios socialmente definidos, garantindo assim o trabalho na lavoura, na pesca e no extrativismo, embora com técnicas possivelmente predatórias devido ao uso do fogo na limpeza dos terrenos das roças, ou na pesca de “tapagem”. Entretanto como o objetivo é suprir de alimento as famílias e não, necessariamente, a produção de excedentes, estas práticas são limitadas a “quantidade de braços” disponíveis nas famílias e a necessidade de alimento destas, o que não tem desestabilizado a sustentabilidade do território.

O tempo, durante o calendário agrícola desenvolvido por essa comunidade, está diretamente relacionado às condições da natureza. Não se verificam ações humanas marcadas pelo tempo do capital, pois não são produzidas mercadorias nessa comunidade: nem coisas nem pessoas.

A conformação espacial do quilombo dá-se, exatamente, na produção de um território de economia autônoma, com relações sociais bem determinadas e critérios de pertença construídos internamente.

Como essa comunidade está inserida no cômputo das comunidades remanescentes de quilombo, pressupõem-se práticas e saberes simbólicos vinculados ao processo de opressão histórica sofrida, configurando esse território como um território étnico. A dimensão cultural do território será discutida nos capítulos seguintes.

4. DAS FRONTEIRAS SIMBÓLICAS E TERRITORIALIDADE NO CONTEXTO DO RIO GRANDE

A análise das relações humanas a partir de suas conformações espaciais pode privilegiar questões de pertencimento étnico, que transcendem as próprias limitações espaciais, embora, de maneira dialética, àquelas retornem, donde se entende que o território constrói determinada territorialidade.

De acordo com Souza (1995), a territorialidade, associada ao próprio uso do território, poderia ser relacionada ao sentimento de pertencer àquilo que nos pertence, envolvendo, nesse caso, o espaço físico e as relações simbólicas produzidas no e pelo espaço socialmente produzido.

A compreensão do território enquanto *locus* de etnicidade tem como corolário a necessidade de definição do que seria o território étnico enquanto conceito. Nesse sentido, Almeida (2002) coloca como critério de demarcação conceitual: “ as múltiplas formas de apropriação e uso da natureza, designando territorialidades específicas, convergem para o processo de construção do território étnico das comunidades remanescentes de quilombo.” Embora o estudo que embasa a formulação de tal conceito esteja circunscrito aos processo de identificação de territorialidades quilombolas, esse se aplica a toda forma de vinculação territorial que tem como pressuposto o assento de uma coletividade humana sobre um espaço histórico e socialmente construído.

O território étnico, portanto, seria o território de grupos étnicos, que segundo Barth (2000), estes compreendem como tipo organizacional, em que o próprio grupo que define sua forma de organização social, a partir da qual se estabelecem as fronteiras políticas e fluidas do “quem é de dentro” e o “de fora”.

A maior ou menor visibilidade das fronteiras demarcatórias do grupo dar-se-á em decorrência das relações dos grupos com seu entorno, sendo estas relações, por vezes, conflituosas e/ou assimétricas. Toda demarcação de fronteira evidencia, entretanto, relações de poder. (Raffestin, 1993).

Necessário se faz pontuar que as fronteiras de etnicidade “não evidentes” são conclamadas à atualização, mediante situações em que sua indefinição reverter-se-ia na própria invisibilidade do grupo étnico, que (não) a produziu. Bourdieu (1989), ao discutir o conceito de região, enquanto objeto de lutas entre cientistas pelo poder de divisá-la, destaca, também, a relação de definição de grupos ou:

O poder sobre os grupos que se trata de trazer à existência enquanto grupo é, há um tempo, um poder de fazer o grupo impondo-lhe princípio de visão e de divisão comuns, portanto, uma única visão da sua identidade, e uma visão idêntica da sua unidade. (BOURDIEU, 1989, p.117)

Nas relações que envolvem a definição jurídica da demarcação de territórios, há o jogo de construção e desconstrução das fronteiras de etnicidades. A situação formal, ou seja, o elemento “de fora”, impõe a necessidade de manifestação e visibilidade dos grupos práticos, que se utilizam de emblemas a fim de atestarem sua existência frente às categorias cunhadas no próprio processo de silenciamento de suas particularidades. O mundo social, como diz Bourdieu, manifesta-se enquanto representação e intencionalidade, e ter visibilidade é, pois, ser reconhecido como distinto. (BOURDIEU, 1989:118).

O território étnico, ou a dimensão cultural do território, pretende uma abordagem no entre-lugares das definições de fronteiras acadêmicas, pois este não seria a negação da abordagem geográfica de território, nem tampouco uma naturalização dos elementos simbólicos produzidos nos/pelos territórios. O território étnico seria, por sua vez, uma representação coletiva do ser, viver e sentir-se situada num recorte espacial, construído historicamente e atualizado em práticas percebidas cotidiana e territorialmente. Do ponto de vista político, tem sido acionado no contexto das demandas do movimento do aquilombamento.

Em Rio Grande, por se tratar de uma comunidade rural com padrão de ocupação espacial, baseado em saberes anteriores aos processos de industrialização e que são atualizados no mesmo espaço/tempo, que se chama modernidade, ou pós-modernidade, a construção de uma territorialidade

específica, necessita de uma abordagem a partir da etnicidade, ou seja, tomando como conceito o território étnico.

A abordagem das relações sociedade/natureza/sociedade, a partir do conceito de território étnico, proposto por Almeida (2002), aproxima-se teoricamente da abordagem de Raffestin (1993) ao propor que tanto a construção das identidades sociais, como sua desconstrução e, por vez, sua reconstrução antecedem a territorialização assim como a desterritorialização e a reterritorialização, pois obedecem a diferentes escalas temporais, entretanto identidade e territorialidade se relacionam de acordo com as imagens particulares de cada sociedade.

Ao entender as linguagens próprias de cada sociedade como sua cultura, é possível compreender os movimentos de (re)construção de vínculos particulares entre membros de uma mesma coletividade, como estes se relacionam entre si e com/no território que os pertence, de forma particular e de que forma/conteúdo expressam suas etnicidades historicamente construídas e dialeticamente em trânsito.

Para a análise aqui pretendida, pensar o território, enquanto produtor e produto de etnicidades no atual contexto global, torna-se imperativo, pois a globalização como um processo que atravessa barreiras formais, territoriais, econômicas e políticas, tem colocado em xeque um dos principais elementos constitutivos das sociedades humanas, que é sua identificação com o “local”.

Concordo com Saquet (2007), quando este afirma que a *“identidade, na vida, é multidimensional e ambos os processos de ser e não ser, constituem-se e estão presentes na própria territorialização, nas próprias territorialidades”*.(SAQUET, 2007, p.155) (grifo do autor).

Esse autor destaca, ainda, a interdependência entre esferas da vida como a política, economia e a cultura, que de maneira fluida e contraditória configuram a natureza e a própria sociedade, intrinsecamente. No dizer do autor, a vida é natural e social, multidimensional e multiterritorial, configurando, assim, a multidimensionalidade do território. Assim, relacionar essa interdependência possibilita classificar o território enquanto recurso, patrimônio ou processo de identificação coletiva de determinada comunidade.

Como recurso, os aspectos formais, sobretudo a atuação do Estado, enquanto gestor do território, tem relevo, destacando-se as potencialidades econômicas que os territórios e, por vezes, as territorialidades adquirem nesta atual fase da mundialização do capital.

O território enquanto patrimônio corresponderia a uma crítica à abordagem linear e economicista presente na ideia de território como recurso. Como patrimônio, a perspectiva amplia-se, pois se destaca o território como lugar de proximidade onde são construídas relações sociais, mediadas por instituições, sistemas informacionais e comerciais. O território, enquanto “recurso/patrimônio”, na perspectiva de Santos (2002), é um espaço de possibilidades e não corresponderia a vocações previamente definidas em âmbito formal. Esse autor apresenta uma perspectiva de território enquanto patrimônio a ser gerido, considerando-se os aspectos materiais e imateriais que compreendem as coletividades humanas e suas territorialidades.

Fernandes (2007) classifica os processos geográficos primários em quatro tipos: a espacialização, a espacialidade, a territorialização e a territorialidade. Quanto ao primeiro, define o “movimento concreto das ações e sua reprodução no espaço geográfico e no território”. No que diz respeito ao segundo, refere-se à circunstancialidade do movimento, é o presente: “é o movimento contínuo de uma ação na realidade ou o multidimensionamento de uma ação”. O terceiro comporta o significado da ação: “é o resultado da expansão do território, contínuo ou descontínuo”. O quarto e, de certa forma, mais apropriado para nossa argumentação, a territorialidade, compreende “a manifestação dos movimentos das relações sociais mantenedoras dos territórios que produzem e reproduzem ações próprias ou apropriadas.” Esse autor afirma, ainda, existirem dois tipos de territorialidade, a local e a deslocada, podendo ambas coexistirem simultaneamente. (FERNANDES, 2007, p.5).

Neste capítulo, o território do Rio Grande será analisado a partir da dimensão cultural, da qual serão destacadas festas e saberes religiosos, a fim de que se observe o patrimônio imaterial produzido por essa comunidade quilombola.

4.1 “Não se pode parar a festa por causa de pagão”. Memória e territorialidade étnica da comunidade do Rio Grande

Os aspectos simbólicos serão aqui destacados a fim de se observar a unidade da tradição que forma a territorialidade quilombola dessa comunidade. As situações de conflitos internos, apesar de merecer destaque um fratricídio, não serão acentuadas, uma vez que tomo a comunidade enquanto um pólo de resistência frente aos antagonistas externos atuais, de forma particular, fazendeiros do entorno e o próprio poder público, na luta por direitos específicos.

De maioria católica, a comunidade quilombola do Rio Grande realiza, anualmente, a festa do santo padroeiro, Santo Antônio, momento em que se manifesta a vinculação de pertença étnica à comunidade, o que torna extensivo “os limites” do território do Rio Grande. A partir da festa de Santo Antônio, podemos analisar um dos significados que a noção de processos geográficos primários assume, enquanto territorialidade.

A festa de Santo Antônio em Rio Grande representa a apropriação de elementos da relação escravidão e devoção, possibilita a manutenção de uma organização própria com obrigações e “privilégios”, bem como garante a elasticidade das fronteiras étnicoterritoriais, uma vez que os participantes desse festejo são “filhos do Rio Grande”, mas não necessariamente moradores desse lugar.

Dentre as famílias que formam a comunidade do Rio Grande, é fato, não raro, a informação de que seus integrantes deslocam-se para outros lugares em busca de trabalho, de forma sazonal (colheita de soja no sul do estado), trabalho nos garimpos da Guiana Francesa, trabalhos domésticos ou pequenos serviços na capital do Estado ou da sede do município de Bequimão; ou mesmo, em definitivo, para outras partes do Estado, país ou fora deste.

D. Benedita, sessenta anos, “filha do Rio Grande”, conta que teve 7 filhos e, destes, somente duas ainda moram no povoado. Os outros “foram praí pra fora”. Referindo-se a Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo. Com lágrimas nos olhos, contou-nos que faz mais de 20 anos que não tem notícias de um filho que saiu para morar em Brasília.

D. Pedra, sessenta e dois anos, possui filhos trabalhando nos garimpos da Guiana Francesa e em “casas de família” em Brasília. Tem como alento o fato de que seus filhos “sempre mandam notícias” e vêm visitá-la quando podem.

Da união de Seu Agnaldo e D. Matilde, nasceram 5 filhos que se criaram no Rio Grande, mas que, ao atingirem a idade adulta, migraram todos para o Rio de Janeiro. Ficaram somente os pais a compartilhar uma casa de construção rústica na comunidade.

Além desses relatos que expressam os deslocamentos dos indivíduos do interior das famílias para viver “aí pra fora”, como afirmam os moradores do Rio Grande, coexistem os discursos e as práticas dos retornados “ao lugar de origem”. Dentre estes, podemos citar o caso de D. Canuta, 71 anos, mãe de 4 filhos e avó de 3 netos.

Depois que eu me aposentei voltei pra cá, lá na cidade tinha minha casa com televisão. Agora eu tava fazendo o quê? Só minha comida e assistindo televisão. Agora não, tô aqui, amanheço o dia trabalhando na roça. A lida é dura, mas aqui é melhor.... Me distraio e tenho saúde.
(Relato registrado em outubro de 2010)

Um fator que aglutina, ou que incentiva a visita aos parentes do Rio Grande, é motivado pela realização da festa de Santo Antônio. O retorno, se não em definitivo, ao menos circunstancialmente, é programado para o período do festejo. Em alguns casos, a própria organização do novenário ao Santo padroeiro fica sob a responsabilidade dos “filhos do Rio Grande” que estão fora do lugar.

Observamos também que muitos dos frequentadores do festejo, sobretudo os que participam da procissão, são pagadores de promessas que moram na sede do município ou na capital do Estado.

Para uma melhor compreensão da relação de etnicidade territorial da comunidade, sujeito desta investigação, passamos a descrever a dinâmica das relações que se materializam quando da realização da festa de Santo Antônio na comunidade do Rio Grande.

Utilizamos imagens dos objetos utilizados no preparo dos bolos para a festa, bem como em outros contextos, a fim de entendermos que, como afirmam Silveira e Lima Filho (2005):

Há uma simbólica do objeto cuja dinâmica está relacionada a uma ecologia específica, envolvendo um universo mental implicado em certos mapeamentos, atribuições de sentidos mais ou menos subjetivos e fluxos de imagens, que 'situam' a coisa em si pelo que significa para o sujeito desde o seu estar-no-mundo (...) como expressão do desejo de estabelecer vias de comunicação relacionadas a determinadas experiências culturais. (SILVEIRA;LIMA FILHO, 2005, p.38)

Na relação da comunidade entre seus participantes e, sobretudo, com os de fora, noto o caráter elástico e fabulatório da memória coletiva, que se alimenta dos simbolismos presentes nos objetos imersos no vivido. Nesse sentido, enquanto expressão material dos sentidos e significados de um grupo social, assim como pela dinamicidade e elasticidade da memória coletiva, o objeto pode fortalecer as pertenças étnicas e o vínculo com o lugar, tencionando com os movimentos próprios dos esquecimentos.

Dessa forma, as imagens dos objetos ocupam lugares de memórias dos sujeitos, retornando situações e sentimentos já vividos, despertando a consciência da sua condição finita e, sobretudo, a tentativa de superação dessa condição, além de deflagrar luta contra o enfraquecimento dos seus vínculos de pertença, acentuando assim suas etnoterritorialidades.

Há, portanto, independente de qual seja, uma relação direta do objeto com o território, pois, de forma dialética, ele é produto e produtor de pertenças ao se reportar sempre às experiências dos sujeitos e grupos sociais com o mundo, no qual está também inserido neste. Sendo assim, o objeto é representativo do território vivido, construído pela ação humana criadora.

Como construtos das relações sociais, os territórios imbricam-se no tempo, compondo numa harmonia dissonante, o imaginário coletivo, explicitado nas categorias próprias do local. Nessa composição, o vínculo das pessoas com esse território pode ser mapeado através da representação de elementos simbólicos e subjetivos que revelam a importância de uma ecologia mental e suas singularidades existenciais.

A tradição religiosa da comunidade do Rio Grande que se manifesta na realização do festejo de Santo Antônio³⁷ tem, segundo relatos dos

³⁷ Além do festejo de Santo Antônio, mais recentemente, a comunidade realiza o festejo de Nossa Senhora de Aparecida no período de 01 a 12 do mês de outubro. Compreende as mesmas práticas retratadas no festejo aqui descrito, tendo como diferencial o levantamento do mastro que ocorre no primeiro dia de festa. A festa de Nossa Senhora de Aparecida tem a

moradores mais antigos, existência de quase dois séculos. De acordo com Seu Agnaldo, o Santo (nesse caso, a imagem do santo) foi trazido à comunidade pela família de um dos seus troncos fundadores, identificados pelo informante como “uns pretos que vieram fugidos da região de Castelo” em Alcântara.

Conta seu Agnaldo que a imagem do Santo, ao ser estabelecida em Rio Grande, protegia a família dos antepassados de seu Luís Mariano, que, atualmente, é o herdeiro da tutela do Santo. Entretanto, ainda no século XIX, integrantes da família “roubaram” o Santo e o levaram a uma região distante do Rio Grande chamada de Perimirim (atualmente município emancipado). A retirada do Santo do Sítio Velho, antiga moradia da família de Luís Mariano, foi imputada como a causa de males acometidos aos moradores do lugar. Somente com o retorno da imagem de Santo Antônio, bênçãos e prosperidades se manifestaram na família.

O próprio retorno do Santo foi entendido como obra de milagres, pois “veio sozinho” escondido por entre os paneiros de farinha dos viajantes que retornaram de Perimirim. Seu Margarido, morador antigo e filho do Rio Grande, conta que de longe se ouviam os foguetes celebrando a chegada da imagem à comunidade, embora ninguém soubesse quem atirava esses foguetes. Ao ser restabelecido no Rio Grande, Santo Antônio é celebrado com grande entusiasmo pela comunidade no período de 01 a 13 de junho desde então. Como foi adotada a história oral, não são possíveis datas precisas.

O festejo é composto por novenas, procissão e festa dançante. A distribuição das tarefas, bem como as obrigações e privilégios, é conduzida pelo tutor do Santo, Seu Luís Mariano, que, por sua vez, transfere essa atribuição para sua esposa, D. Ildenê, a quem cabe definir o(a) responsável pela organização de cada novena. A realização dos ritos da procissão já está definida tradicionalmente e fica a cargo de seu Agnaldo, que é o rezador “oficial” do festejo. A definição do “dono da festa dançante”, que finaliza os festejos antonianos na comunidade no mês de junho, fica sob a responsabilidade do seu Luís Mariano.

As novenas são momentos de orações e ladainhas invocando o Santo padroeiro e outros que, por devoção, são mencionados nos cânticos e

liderança de D. Benedita que a realiza por promessa a partir de graça alcançada com a intervenção da Santa.

rezas. Essa assertiva corresponde tão somente à definição do rito religioso, pois, enquanto prática social, compreende uma série de outros elementos que vão desde o aspecto organizativo do trabalho até as questões de ordem mais simbólica e política, na qual se vislumbram, ainda que implicitamente, relações de poder.

A reunião para o culto novenário acontece na sede da capela erguida na terra do Sítio Velho, casa-quintal de seu Luís Mariano. Essa capela foi construída por um morador da comunidade, através de um ato de fé, em pagamento de promessa por uma graça alcançada por intermédio de Santo Antônio. A capela é, portanto, particular e não um bem imóvel da comunidade, nem tampouco é de “propriedade da Igreja”, pois não existe em suas imediações a Cruz das Santas Missões erguidas pela Igreja em rito de “domínio” religioso sobre o edifício “sagrado”, como informa D. Ildenê.

Reunidos na capela, os moradores, em maior número mulheres e crianças, entoam cânticos em homenagem a Santo Antônio de Lisboa, que intercalados com orações do Pai Nosso e Aves Marias, manifestam atos performáticos de um ritual secular, onde se verifica a tradição de um catolicismo popular, ressignificado por uma comunidade que tem nessa execução o registro de práticas adquiridas de seus ancestrais. Alguns cânticos são entoados em uma espécie de “latim caboclo”, sendo aqui transcritos de um caderno de anotações de uma das informantes:

Aguinus Deus que tantos pecados tem mundo seu
 Parcenobis, Domininus rezamos de Deus
 Dominus mizerenobis
 Ora pronobis Santa Desenentrinica.
 Ó de sione lusine em Cristum
 Graça cuate eufune entorre filentes nostiante em Cristum
 Tonesione cacanos nundo Edipopasione
 Reziozo recicine em glória
 Pedi um Carmo, pedium em Cristum , domum ó morte.
 (Caderno de cânticos de uma das informantes. Transcrito
 por FURTADO,2010)

Outro cântico entoado nas noites de novena do festejo homenageia o Santo Padroeiro da comunidade, cuja letra reza o seguinte:

Santo Antônio de Lisboa e Divino Imperador
 A vinte e cinco de março dos castigos nos livrou
 Jesus Cristo nos deu alma
 O Padre nos deu a luz
 O Santíssimo sacramento
 Grande nome de Jesus
 (...)
 O Nosso Bom Jesus
 Que nos queria despachar
 Santo Antônio pois em pranto
 E logo se pôs a chorar
 (...)
 A vinte e nove de março
 Naquele dia marcado
 Por virtude deste santo
 Fomos todos perdoados
 (Caderno de cânticos de uma das informantes. Transcrito por
 FURTADO,2010)

Após os cânticos e orações, normalmente não se reza um terço, tão somente se realiza um “culto específico a Santo Antônio”. Os presentes deslocam-se da capela ao centro da tribuna, um galpão construído com paredes de barro e coberto de palha de babaçu³⁸, onde se realiza a distribuição de bolos de tapioca acompanhados de café com leite. Os regalos da novena são ofertados pelo “novenário responsável”.

Geralmente, quando um membro da comunidade recebeu uma graça, mas não tem condições de realizar a festa dançante, ele (ela) “pede uma novena”, daí, verifica-se que a mesa preparada pelo(a) novenário(a) promesseiro(a) é mais farta, pois, além dos tradicionais café com bolos de tapioca, como se visualiza na foto abaixo em sacolas de plástico amarelas, a mesa é composta por bolos de trigo confeitados, refrigerantes e achocolatados industrializados.

³⁸ A tribuna antiga foi derrubada e está-se construindo um galpão de alvenaria no terreno de fundo com a capela, medindo sete metros quadrados de área.



Foto 29: Mesa preparada por novenária promessa
A autora: FURTADO, 2011

Essa fotografia registra no ano de 2011 a devoção de uma moradora da comunidade do Rio Grande que me relatou ter alcançado uma graça por intermédio do Santo Padroeiro. Disse que havia contraído uma dívida junto a Receita Federal e caso o problema tivesse desfecho satisfatório, seria uma das novenárias da festa do Santo. Com o auxílio do “Santo reparador”, resolveu o imbróglio e “pagou” sua promessa ofertando uma mesa farta aos demais novenários e a todos os participantes de “sua novena”.

Embora seja de conhecimento de todos que a cada dia do festejo que corresponde a uma novena (ao todo treze) cada morador deve “servir” aos presentes bolo com café, o fabrico de tal iguaria é uma prática que está inserida nas atividades coletivas da comunidade. O desfecho de cada noite da festa é resultado de uma ampla mobilização que envolve todo o dia de uma dúzia de mulheres e homens que se revezam nos afazeres da feitura dos bolos, limpeza do forno, preparação das comidas, e que compromete todo um ciclo produtivo e festivo da comunidade, por quinze dias, há mais de um século.

O “fazimento” dos bolos, assim denominado pelas mulheres que serviram de sujeitos sociais dessa prática/informação, reflete um saber secular que relaciona tradição, uso racional dos recursos naturais e práticas democráticas de tomadas de decisões.

O preparo dos bolos que serão servidos, após cada novena, inicia-se com a derrubada do coco babaçu³⁹ que será colhido e armazenado em um pequeno paiol feito de paredes de taipa e barro com cobertura de palha de babaçu. Normalmente, derrubados por mulheres (são elas que tiram o cachos de coco de onde se extrai as amêndoas, que serão utilizadas para extrair o vinho, ou o leite de coco e produzir o azeite) e transportados por jovens em carrinhos de mão até o paiol, como se verifica nas fotografias abaixo.



Foto 30. Jovens transportam coco babaçu
 Autora: DUAILIBE, N., 2008



Foto 31. Paiol construído para armazenar o coco babaçu
 Autora: DUAILIBE, N., 2008

Após o armazenamento, as mulheres, geralmente em torno de cinco, reúnem-se para a quebra do coco e extração da amêndoa. No dia da novena, não são fabricados os azeites, que, assim como a farinha de mandioca, da qual se extrai a tapioca, são produzidos no ciclo agrícola que inclui o plantio, a colheita e o fabrico da farinha e já armazenados como fundos cerimoniais para uso no festejo.

A extração das amêndoas é, exclusivamente, para o preparo do leite de coco que será usado para umedecer a farinha e para modelar os bolos de tapioca. Depois de extraídas, as amêndoas são socadas em um pilão de fabricação artesanal e com recursos naturais do território. Para a soca da amêndoa, unem-se mulheres e homens que num bailado sincronizado vão transformando em farelo umedecido o fruto do coco babaçu.

³⁹ Fruto da palmácea *Orgbinya speciosa*

No interior da tribuna, sobre esteiras feitas com a palha de babaçu forrada com uma lona azul, assenta-se outro conjunto de mulheres que vão trabalhar a farinha de tapioca. Para alcançar a consistência desejada, a farinha precisa ser peneirada, ato designado pelas mulheres como “o crivo da tapioca”. O crivo serve para separar os caroços grossos da tapioca do seu cuim (a parte mais fina da farinha). Feita essa peneiração, a farinha está pronta para ser “encharcada”. Necessário se faz informar que todo o material para o preparo dos bolos, a tapioca, o azeite, ovos, com exceção do vinho de babaçu é doado pelo “novenário responsável”.

As fotografias abaixo registram o momento em que homens e mulheres num bailado coordenado socam as amêndoas de babaçu para a extração do vinho que servirá para molhar a farinha de mandioca (tapioca) que será usada para preparar os bolos que serão servidos pelo novenário do dia.



Foto 32. Soca do coco babaçu
 Autora: DUAILIBE, N., 2008



Foto 33. Extração do “leite” de babaçu
 Autora: DUAILIBE, N., 2008

As mulheres que preparam a tapioca esperam a chegada em baldes do vinho de coco babaçu para encharcá-la. A parte mais grossa da tapioca leva mais vinho e as partes mais finas, uma quantidade menor, a fim de não diluir fora do ponto. Essa tapioca é separada em bacias de alumínio para receber a quantidade correta do vinho de coco babaçu. Esses saberes são passados de geração para geração e compreendem uma atividade basicamente feminina, como revelam as fotografias abaixo.



Foto 34. Farinha de mandioca sendo “crivada” em peneira feita de cuia
 Autora: DUAILIBE, N., 2008



Foto 35. Farinha em ponto de diluição com o “leite” de babaçu
 Autora: DUAILIBE, N., 2008

Depois de encharcada, a tapioca fica descansando enquanto as mulheres ralam o coco manso⁴⁰. Outras mulheres preparam os ovos que, após batidos e misturados com canela, serão acrescentados à massa da tapioca, juntamente com o coco manso ralado.

A mistura dos ingredientes que darão o tempero à massa já preparada é feita, geralmente, por Dona Anastácia, por todos identificada, carinhosamente, como a Velha. Ela mistura o azeite de coco, os ovos e coloca a pitada de sal necessária para “temperar” a tapioca e assim a massa está pronta para ser moldada pelas mãos hábeis e brincalhonas das mulheres. Os bolos são enrolados em formas de tiras e unidos de uma ponta a outra formam elos, ou alianças de uma união da fé, da brincadeira e do conhecimento construído e socializado secularmente⁴¹, como apreendido nos registros fotográficos abaixo.

⁴⁰ Também conhecido como coco da praia ou coco da Bahia, que depois de apanhado endurece na casca devendo ser ralado para temperar bolos, mingaus e extrair o leite.

⁴¹ Podem ter ainda formato de bonecas, cobras, jacarés e outros elementos que compõem o universo natural e social dos moradores do Rio Grande.



Foto 36. Bolos moldados em formas divertidas
 Autora: DUAILIBE, N., 2008



Foto 37. Formato tradicional do bolo de tapioca
 Autora: DUAILIBE, N., 2008

Concomitantemente à preparação dos bolos, realiza-se a limpeza e o preparo do forno de barro que receberá uma centena deles, para que sejam assados de forma rudimentar. O forno é feito com o barro extraído do lugar, uma tabatinga de cor escura, que se encontra em abundância nos campos alagados da região. Dentro, são colocadas as lenhas em chamas que o aquecerão e, depois de aquecido, são introduzidos os bolos sobre uma folha de palmeira, um a um, com uma pá construída para esse fim. O tempo de cozimento é em torno de 30 minutos, sendo estes, depois, retirados do forno e armazenados em uma espécie de varal feito com talos da folha da palmeira de babaçu.



Foto 38. Aquecimento do forno
 Autora: DUAILIBE, N., 2008



Foto 39. Foguista retira brasas do forno
 Autora: DUAILIBE, N., 2008

A construção do forno e sua utilização para assar os bolos revelam, conforme as fotografias acima, uma especialização masculina da atividade. Os homens que manipulam esse saber em Rio Grande são conhecidos como fogueistas, tais como o Seu Chita, presente na foto 39 a cima.



Foto 40. Bolos de tapioca assados
Autora: DUAILIBE, N., 2008

Além do grupo de homens e mulheres que são envolvidos no preparo e cozimento dos bolos, outro grupo se envolve nas tarefas de conservação e adorno da capela onde será realizada a parte “sacra” do festejo. Geralmente, a capela recebe pequenos reparos quanto ao reboco das paredes, ajustes e trocas das telhas quebradas e leva uma nova pintura. Esse trabalho é realizado pelos homens. No interior da capela, as mulheres produzem enfeites coloridos com papel crepom, sedas ou, na falta destes, elas usam folhas de revistas antigas para confeccionar bandeirinhas e festões que adornarão o “santuário” para a realização das novenas.

Ademais, no período do festejo, a imagem de Santo Antônio, que durante o ano é guardada na casa de seu Luís Mariano, repousa sobre o altar erguido no interior da capela em lugar de destaque, como se verifica nas fotografias que seguem.



Foto 41. Capela de Santo Antônio adornada para festejo
 Autora: DUAILIBE, N. 2008



Foto 42. Altar de Santo Antônio
 Autora: DUAILIBE, N., 2008



Foto 43. Novena de Santo Antônio
 Autora: DUAILIBE, N., 2008

Da mesma forma que a capela é ornamentada, a tribuna, local onde será realizada a distribuição dos bolos aos novenários e presentes, bem como acontecerão as festas dançantes, que se sucedem após as rezas, é enfeitada com bandeirinhas e correntes feitas com papel de revistas que envolvem toda a parte interna da cobertura de palha.

O festejo de Santo Antônio compreende as atividades preparatórias e tem como ápice a procissão e festa dançante realizadas no dia 13 de junho. Na procissão, verifica-se a elasticidade da territorialidade do Rio Grande. Os filhos que moram em outros locais reúnem-se com parentes e

amigos no dia 13 de junho, momento em que celebram as graças alcançadas por Santo Antônio e aproveitam para rever os familiares.

A procissão é conduzida por seu Agnaldo, que “puxa os cânticos” que serão repetidos pelos presentes. Muitos carregando velas de acordo com o tamanho da promessa, outros, descalços, acompanham o cortejo sacro, que sai da entrada da capela e percorre a estrada de acesso ao povoado até a altura de uma encruzilhada, que, no dizer de seu Agnaldo, relembra os antigos moradores que já partiram para “outra vida”, mas que continuam na lembrança de seus descendentes. Nesse local, faz-se o retorno do cortejo com destino à capela, onde se deposita o andor sobre a mesa do altar. Todo esse trajeto é acompanhado de salvas de fogos de artifício, o que serve para indicar, a longa distância, que o povoado está em festa.

Ao chegar à capela, reza-se a última novena a Santo Antônio e, novamente, são entoados cânticos e orações de louvor e gratidão. Após a reza, D. Ildenê informa aos presentes os “novenários” do ano seguinte. Não são manifestos atos de declinação dos novos escolhidos. Todos recebem a “incumbência/privilégio” com satisfação e o ritual é realizado por completo no ano subsequente. Logo em seguida, é oferecido um jantar aos novenários e distribuídos “treze pratos de bolos de tapioca” como recompensa ao cumprimento da obrigação de servir aos demais, cada um em seu dia específico.

Associada a essa prática que já se perpetua por mais de um século, são introduzidos novos elementos como a festa dançante que sucede os ritos religiosos. A festa acontece no barracão anexo à capela e construído nos limites do Sítio Velho. No seu entorno, é construída um cerca de madeira fina, cuja intenção é delimitar um espaço para festa, demarcando-se o salão de dança, a área para mesas e cadeiras e o botequim (uma espécie de cantina onde são armazenadas e vendidas as bebidas consumidas na festa). Recentemente, introduziu-se a cobrança de “bolsa”, que é o pagamento da entrada na festa. Para as mulheres, é cobrado um preço diferente dos homens, de quem, geralmente, cobra-se um valor superior (normalmente R\$ 5,00 homens e R\$ 2,00 mulheres).

Somente para o término do festejo (às vezes dia 12 e 13 de junho), o “dono” da festa contrata uma aparelhagem sonora, conhecida na

região como “radiola de *reggae*” que fica encarregada de fazer a animação da festa. Nos dias anteriores, o momento das brincadeiras segue a tradição do uso de tambores rústicos e caixas, os quais acompanham as danças do “forró de caixa”⁴² e tambor de crioulas.

A introdução da radiola de *reggae* demonstra a dinamicidade da tradição em contexto social de trânsito. Em diversos aspectos, a comunidade do Rio Grande encontra-se integrada ao universo urbano, tornando elástica a fronteira entre ruralidade e urbanidade. No aspecto sociocultural, a festa “tradicional” da comunidade evidencia a relação direta com os valores e práticas “de fora”. No dizer de Hobsbawm (2002), a “festa dançante”, como parte do calendário Antoniano, pode ser considerada uma *tradição inventada*, tanto pela forma como se apresenta, como pela temporalidade marcada num lapso circunscrito à década dos 90.

Para esse autor, entende-se por tradição inventada:

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas, de natureza ritual ou simbólica que visam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. (HOBSBAWM, 2002, p.9)

A cobrança do ingresso para participar da festa dançante, bem como do pagamento pelo consumo das bebidas vendidas no local, são inovações que têm sido aceitas pela comunidade e que, por sua vez rearticulam novos valores, tais como a “preferência” para ficar com a festa dançante, normalmente dada às famílias de poder aquisitivo diferenciado, pois a realização desta parte do ritual do festejo de Santo Antônio tem auferido lucros “ao dono da festa”.

Tais inovações não podem ser entendidas como destruidoras de uma forma pura de manifestação cultural, até por que não existem substancializações em processos culturais e sim dinâmicas e reapropriações que as tornam atualizadas.

Ademais, podemos constatar a importância da realização da festa, como elemento de etnicidade e territorialidade própria do Rio Grande quando do empenho da comunidade na realização de todas as tarefas

⁴² O forró de caixa como elemento expressivo da etnicidade da comunidade do Rio Grande será tratado em seção posterior.

concernentes a sua execução, bem como na participação dos filhos desse território que moram fora da comunidade e que não só participam do festejo, como são responsabilizados como novenários ou “donos da festa”.

O conteúdo ritual e a etnicidade gerada com a realização secular desse festejo podem ser observados através do depoimento de D. Ildenê, que, após testemunhar um incidente trágico no local da festa, não relutou em dar continuidade à realização do evento pelas razões postas a seguir.

Tal episódio testemunhado diz respeito a um crime ocorrido no primeiro dia do festejo do ano de 2009, quando, ainda durante o dia, um dos moradores da comunidade, ao ser diversas vezes importunado por outro parente e já tomado pela ingestão de bebida alcoólica, desferiu golpes de facão em seu oponente, levando o ferido a óbito.

Transtornada por essa tragédia e impelida pela responsabilidade de dar continuidade a uma tradição que já se manifesta a mais de um século, ao ser interpelada pela continuidade ou não do evento, D. Ildenê responde: “Não podemos parar a festa por causa de um pagão.”

De acordo com Prado (2007), as festas na baixada ocidental maranhense constituem um tempo especial normalizado por regras que divergem das manifestas cotidianamente. No tempo das festas, observa-se uma dilatação e contração das regras das sociais a fim de manter o corpo social, daí porque uma festa com briga, ou mesmo um fratricídio, como narrado anteriormente, não se coloca como algo fora do esperado socialmente, nem deve ser atribuído a um evento individual motivado pela intemperança no beber, *“deve-se antes articulá-la ao relaxamento de regras sociais que a situação festiva proporciona”*.(PRADO,2007,116)

O aspecto religioso aparece também nesse contexto como um forte elemento de coesão entre a comunidade, uma vez que, durante o festejo, os moradores realizam as atividades do trabalho de forma coletiva. Essa prática da festa é entendida pelos moradores como obrigação de todos e, por isso, mesmo aqueles que não moram mais no povoado participam do festejo por se sentirem pertencentes a este “chão” e a essas práticas religiosas. Como o trabalho durante o festejo é realizado de forma coletiva, é feita a divisão das tarefas entre homens, mulheres e crianças. Assim, nesse período todos colaboram com as atividades e toda a comunidade é envolvida no processo.

Dessa forma, vemos como a presença do elemento religioso e do trabalho fortifica a relação de pertença e de coesão entre a comunidade, reforçando, assim, também, o elemento étnico.

Nessa conjuntura, observamos a dimensão sociocultural da comunidade do Rio Grande, onde estes remanescentes comungam do mesmo território e das mesmas práticas culturais. Essa vida em comunidade, para os moradores, apesar da diversa heterogeneidade existente no seu seio, apresenta o propósito e o entendimento de que é uma “terra de preto”, ocupada, historicamente, com vínculo de presunção a uma ancestralidade vinculada ao processo de opressão sofrida pela escravidão.

4.1.1 Santo Antônio e o aquilombamento no Rio Grande: de capitão-do-mato a santo protetor

A relação da atualização das demandas quilombolas, bem como a própria ressignificação do termo quilombo na atualidade, acompanha o movimento histórico de transformação de significados e eventos de acordo com ajustes políticos e/ou simbólicos orquestrados pela dinâmica da vida social.

Para um olhar ilustrativo sobre as alterações de sentido pelos quais vão passando determinados conceitos, classificações ou mesmo celebridades, podemos cotejar a visão que Santo Antônio exerce no imaginário da comunidade do Rio Grande, com o registro historiográfico que se tem desse representante da religiosidade colonizadora e sua relação com o processo de escravidão no Brasil.

No artigo, Santo Antônio: divino capitão do mato, Luis Mott (1996) faz um estudo para recuperar uma das facetas mais intrigantes do poder carismático de Santo Antônio, quando da sua função de recuperador de escravos fugidos, além de atuar como militar na destruição de quilombos.

Mott inicia o texto comentando sobre as mudanças por que passam determinadas celebridades, no que diz respeito aos seus significados. Cita os exemplos de Zumbi, que passou no imaginário popular de bandido perigoso a herói nacional, enquanto, inversamente proporcional, a princesa Isabel passou de mãe-benfeitora dos escravos e Redentora a protagonista de uma farsa da história, a quem se decretou a “morte histórica”. Nessa senda, o

autor situa Santo Antônio, que passa de santo guerreiro e divino capitão do mato ao santinho casamenteiro festejado nos folguedos juninos.

O autor registra que em sua principal ladainha do século XVII não há nenhuma referência ao dom de conseguir pretendentes desejados por moçoilas casadoiras. Para reforçar essa assertiva, transcreve a ladainha, na qual são venerados os atributos do santo que é considerado, no dizer desse autor, “o mais célebre de todos os filhos de Portugal”. Reza assim a seguinte ladainha:

Filho de Serafim, Gadelha de Portugal, Luz da Itália, Glória de Pádua, Resplendor de França, Admiração da Espanha, Arca do Testamento, Martelo dos Hereges, Trono de Deus, Maravilha dos Anjos, Assombro do Inferno, Sol de todo o Mundo. (FREI AGOSTINHO DA CONCEIÇÃO, 1674; Apud, MOTT, 1996,P.110)

Mott comenta que não apenas os títulos de Santo Antônio vêm se modificando como também o seu poder. Registram as descrições que o Padre Antônio Vieira referia-se às principais ocasiões em que os colonos do Brasil recorriam à ajuda desse santo para livrá-los das aflições do dia-a-dia: “se vos adocece um filho, Santo Antônio! Se vos foge um escravo, Santo Antônio! Se requereis um despacho, santo Antônio!(...) se perdeis a menor miudeza de vossa casa, Santo Antônio!(...)” (PADRE ANTÔNIO VIEIRA, 1959, Apud, MOTT, 1996, p.111)

Do ponto de vista histórico, Mott argumenta que foi nos finais do século XVII – após a vitória contra o quilombo dos Palmares, na qual Santo Antônio “teve papel de destaque”, que o santo tornou-se o militar mais bem sucedido nas terras do Brasil.

Cita autores que registraram outro aspecto curioso quanto à relação estabelecida entre devotos, aqui mais especificamente os proprietários de escravos, e o santo reparador, quando da demora deste em atender às suplicas dos “afritos”:

[...] Passadas algumas semanas, se o pedido continuasse inatendido, a solução era deitar a imagem do santo no chão, colocando pedras em cima. Se continuasse sem notícias do negro, apelava para o último recurso: deixar o santo dependurado numa corda dentro de um poço escuro. Obtida a graça, sua imagem era devidamente asseada e colocada sobre a mesa da casa, ladeada de duas velas, recebendo a louvação de toda a família. (MOTT, 1996, p.130).

Esse autor refere-se ainda às contradições quanto à veneração do santo “capitão do mato”, que, mesmo fortemente vinculado aos donos do poder e acionado como reparador de escravos fugidos, era reverenciado por incontáveis devotos dos mais diversos estratos sociais e raciais. (op. Cit, p.130) Relaciona a presença desse santo nos terreiros de religião de matriz africana, confirmando a sua apropriação pelos descendentes de africanos escravizados.

Funes (1996) registra também memórias de quilombolas da região do baixo Amazonas que tinham em Santo Antônio um aliado contra os ataques aos mocambos. Tomando como fonte privilegiada, neste particular, os relatos orais dos descendentes dos quilombolas, afirma:

Chama a atenção o fato de que os quilombolas ‘pressentirem’ as expedições, o que era feito por intermédio da informação de algum aliado. Nesse particular, é interessante uma menção à devoção desses grupos, ao atribuírem poder de ajuda aos santos como fatores fundamentais na luta contra seus perseguidores. Conforme José Santa Rita, todas as vezes que o santo Antônio virava de costas, era sinal de que um ataque ao mocambo estava pra ocorrer. (FUNES, 1996, p. 487)

A festa a Santo Antônio no Rio Grande é uma confirmação de que os aspectos simbólicos que configuram sentido de pertença a uma determinada comunidade são construtos históricos. Notadamente, o conteúdo de santo reparador é expresso nas falas dos moradores dessa comunidade. Quando indagados sobre o porquê de participarem da festa, alguns respondem: “é porque meu porco tava perdido, aí fiz um pedido pra santo Antônio e ele achou o porco...aí tenho que pagar a promessa”. Outros: “não conseguia achar meu facão e Santo Antônio ajudou...”. Também é acionado em casos de doenças: “meu filho tava doente...aí fiz uma promessa se ficasse bom ia andar descalça na procissão com uma vela acesa do tamanho do menino...por isso que estou aqui”.

Não se observa na fala e nos atos de devoção qualquer sinal do significado do Santo como “capitão-do-mato”, antes, o contrário, nessa comunidade, Santo Antônio é atualizado como protetor dos devotos e padroeiro do povoado, sendo este um quilombo contemporâneo.

Do ponto de vista da narrativa romântica sobre a existência de “Santo Antônio”, sobretudo utilizando-se como referências películas cinematográficas, é observada uma relação muito mais direta da posição de

Antônio como protetor dos oprimidos, que como “militar” das expedições em favor dos dominantes. Isto se confirma nos atributos rezados em sua principal ladainha, que estão diretamente relacionados aos feitos deste Santo em relação aos despossuídos e contra os usurários e usurpadores, ainda que em nome da Igreja.

O atributo “glória de Pádua” pode relacionar-se aos feitos desse santo quando da sua luta nessa cidade contra o poder dos usurários que de forma impiedosa exploravam os camponeses e que em função disso sofreram duras críticas do Santo, ainda nesse momento, “Frei Franciscano”, o que resultou numa lei, votada no conselho da cidade, contra a usura.

Em uma das cenas do filme “Antônio: o guerreiro de Deus” registra-se o momento em que Antônio fora testemunhar em favor de um ex-ladrão acusado injustamente de homicídio, para livrar da culpa deste ato, um usurário da cidade de Pádua que, de fato, havia cometido esse crime.

Ao colocar-se diante dos magistrados do conselho da cidade, Antônio é inquirido por um destes, que o interroga sobre sua conduta reprovável por estar defendendo um criminoso, numa postura clara de pré-julgamento. Antônio argumenta que assim o faria Nosso Senhor, diante das injustiças. Antes mesmo de terminar seu raciocínio, ele é interrompido por um brado exaltado de “heresia”, ao que responde:

___ “Se isso é heresia, Deus está do lado dos hereges...”

Observamos, também, que um dos atributos do Santo, rezado em sua ladainha, é de “Martelo dos Hereges”. Mas chama atenção o fato de que os significados registrados nos documentos históricos quanto à participação do Santo nas expedições militares contra os quilombos no Brasil Colonial, enquanto “capitão do mato”, expressaria a relação de poder subjacente à produção desses documentos, enquanto “monumentos”. (FOUCAULT, 1979).

O que se observa na prática é que enquanto uma instituição social, de conteúdo religioso, materializado na imagem do Santo, esse significado é acionado de acordo com as demandas históricas de perpetuação ou sublevação o poder. Não é possível um discurso monolítico quanto à “atuação do Santo”, sobretudo quando da imaterialidade de suas ações, descritas na história e memória de devotos. O que se percebe é uma nítida construção discursiva da “verdade”, sendo esta confrontada e estabelecida

como tal, de acordo com as tensões, acordos e dominações exercidas em determinados momentos históricos.

Na atualidade, a vinculação da identidade quilombola do Rio Grande está pautada, dentre outras práticas, na organização do festejo de santo Antônio, fenômeno este que se constitui num grande fato de coesão social, a ponto de não ser preterido, mesmo diante de fatos tão graves quanto um fratricídio.

Da mesma forma que o conceito de quilombo tem passado por sua ressignificação para dar conta das diversas situações que o termo comporta atualmente, a devoção ao “Santo Guerreiro de Deus, ou Capitão do Mato (para os escravistas), ou mesmo padrinho do Rio Grande”, tem sido apropriada de acordo com as perspectivas simbólicas, que são, também, produtos históricos de seres que são sociais e, portanto, vinculadas a ações, práticas e saberes, dialeticamente construídas e construtoras de suas identidades

Podemos perceber, quando da demonstração das experiências e cotidiano da comunidade do Rio Grande, que esta se insere na categoria designativa de quilombo rural, dessa forma funda sua territorialidade de forma específica, o que se manifesta no modo como se organiza enquanto uma fração do campesinato brasileiro, que tem a terra como base fundamental para sua reprodução social, econômica e cultural.

Por outro lado, a identidade camponesa é intermediada pela etnicidade específica, que se manifesta na memória contra a opressão histórica perpetrada pela escravidão. Atualizada nas práticas cotidianas, o uso comum da terra os diferencia de outros tipos de comunidades de assentados ou colonos imigrantes.

Por todas as peculiaridades e ressignificações que se observam atualmente, é necessário entender os quilombos não como sobrevivências de uma situação pretérita, mas como *locus* de construção de representações sociais capaz de mobilizar uma afirmação étnica contra a exclusão. (CARRIL, 2006, p.235).

As identidades dessas comunidades não se constituem em substancializações cristalizadas no vazio, mas em arranjos históricos, construídos a partir do consenso problemático, furtos das tensões travadas

com os de fora, que permitem atualizar-se de acordo com as demandas impostas nessas relações de poder.

A apropriação que o “divino capitão do mato” recebe dos quilombolas do Rio Grande ilustra a construção das identidades a partir da inserção dos valores e práticas dominantes pelos dominados para continuarem resistindo e garantindo assim sua perpetuação enquanto iguais e diferentes.

4.2 Memória do Rio Grande: “som nas caixas”

A comunidade quilombola de Rio Grande repassa seus saberes, suas práticas, suas tradições fazendo uso do método do “aprender a fazer fazendo” e basicamente através da oralidade. Dessa forma, os conhecimentos dos mais antigos da comunidade vão se delineando, no contexto presente, em práticas ressignificadas e atualizadas a fim de mantê-las vivas.

Dentre essas práticas, encontra-se o forró de caixa. Essa brincadeira manifesta-se de forma espontânea em ocasiões festivas, sobretudo quando da realização do festejo tradicional do santo padroeiro da comunidade o Santo Antônio.

Os relatos⁴³ sobre o forró de caixa foram obtidos junto às “caixeiras”, como são chamadas as mulheres que tocam o forró de caixa, levando-se em consideração que são estas as maiores guardiãs desse saber específico, muito embora essa atividade seja integrada ou mesmo liderada por homens em alguns momentos, como se registram nas fotos abaixo.

⁴³ As entrevistas foram realizadas pela minha orientanda Hélia Fernanda, com o apoio de bolsa de iniciação científica BIC-UEMA 2009-2010.



Foto 44 : D. Terezinha e D. Pedra: caixeiras do Rio Grande
 Autora: DUAILIBE,2008



Foto 45: Homens tocando forró de caixa
 Autora: DUAILIBE,2008

O registro das falas identifica respostas a questões sobre a forma como adquiriram tais conhecimentos e relaciona a transmissão oral da tradição com a prática ali demonstrada. Alguns dados coletados *in loco* puderam ser gravados e foram transcritos para compor esta análise.

O forró de caixa como elemento de registro da memória étnica do grupo é um dos elementos que fazem parte da vida cotidiana e do qual se aprende sem ser preciso um ensino sistemático. Aprende-se no convívio, com os pais, principalmente, com a mãe, como respondeu uma das entrevistadas dizendo que aprendeu sozinha, brincando quando era criança ou observando seus antepassados.



Foto 46: D. Elza: mulher-memória
 Autor: GUTMAN,2008

Ela falou de seu aprendizado sobre o forró de caixa como se este não tivesse sido conduzido por outrem, indicando que não houve um ensino sistemático para tal fim. No entanto o que se aprende é resultado do convívio com o grupo no qual o indivíduo está inserido.

Para Halbwachs (1990), o individual é influenciado pelo coletivo. Ele diz que:

na medida que cedemos sem resistência a uma sugestão de fora, acreditamos pensar e sentir livremente. É assim que a maioria das influências sociais a que obedecemos com mais freqüência nos passam despercebidas [...]. (HALBAWACHS, 1990, p. 47).

Observa-se nesse excerto a força organizativa de uma coletividade e sua manifestação sobre os indivíduos, de tal forma que as ações individuais não seriam elaborações abstratas sobre as regras que se lhes impõem.

Esse autor define a memória coletiva como uma:

corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, não ultrapassa os limites deste grupo. (HALBAWACHS, pp. 81,82).

Assim, a memória coletiva de um grupo específico é limitada no tempo e no espaço ao mesmo tempo em que reelabora essa espacialidade e constrói uma temporalidade específica.

O forró de caixa é uma manifestação cultural encontrada na comunidade quilombola do Rio Grande⁴⁴. Enquanto prática, designa o ritmo tocado nas caixas, bem como as danças por elas embaladas, além das músicas entoadas. Estas últimas constituem-se em breves composições ritmadas, repetidas várias vezes em intervalos que não passam de três minutos, sempre tocado por duas ou três pessoas ao redor das quais se reúnem as pessoas, que dançam ou acompanham batendo palmas.

Os instrumentos de percussão são a “caixa” e as “vaquetas”. A primeira se assemelha a um tambor, no qual se toca em conformidade com o ritmo da música. Os elementos que compõem esse instrumento são o couro,

⁴⁴ Essa manifestação cultural também é praticada por outras comunidades quilombolas de Bequimão e da região norte do Estado.

uma madeira mais flexível que fica em uma das extremidades e barbante. Antigamente era feito da madeira de mucajubeira. Porém, no ato da presente pesquisa, foi observado que a “caixa” agora é feita de latões de alumínio. As “vaquetas” são dois pedaços de madeira finos feitos do pau de atiriba, conforme os entrevistados, também chamados de “pauzinhos” pelas mulheres caixeiras.(Cf.CHAVES,2011)

Ao serem questionadas sobre o porquê das “caixas” serem feitas de latões de alumínio e do que eram feitas anteriormente, alguém que assistia as entrevistas com as caixeiras prontamente, respondeu sem continuar: “É a modernização... e também, porque fica mais leve”.⁴⁵

Segundo as caixeiras, antes as caixas eram feitas do “oco de mucajubeira” (“explicado que se tratava de uma fruta que dava nome a uma palmácea encontrada na região) e era mais difícil e mais pesado. Era preciso cortar essa palmeira e fazer-lhe um buraco no meio até ficar totalmente oca, depois colocava-se o couro e os fios que dão a afinação do instrumento.(Cf.CHAVES,2011)

Os latões que substituíram a madeira são cobertos em uma de suas extremidades por um couro esticado, podendo ser de “cutia” (um animal encontrado na região) ou de bode, e mantido em forma plana por uma madeira com pequenos pregos que o envolve nas extremidades. Junto a essa madeira, maleável antes de ser fixada pelos preguinhos ou tachinhas, é colocado uma corda fina (ou barbante) que possui um mecanismo que possibilita folgar ou esticar o fio no comprimento da caixa, o que a deixa mais rígida, pronta para se tocar. Após o uso, folga-se o fio.

O forró de caixa também é conhecido na região como terecô de caixa. Tal designação remete ao passado religioso da comunidade ligado à matriz africana, mas que por força das relações contraditórias com os regionais foi-se transfigurando em um catolicismo popular com devoção ao Santo da comunidade: Santo Antônio.

As músicas do forró de caixa relembram um tempo de ocupação onde o meio ambiente abrigava uma diversidade maior da fauna e flora. Como se observa nessa letra:

⁴⁵ Entrevista concedida a Hélia Fernanda em junho de 2010

Ê onça, tu não vai me comer. A ê onça tu não vai me comer
 Tava na beira da mata quando a onça chegou,
 eu arribei meus cachorros
 A ê quiô, ê quiô
 A ê quiô, ê quiô

Outra letra reflete a sociabilidade em uma comunidade tradicional, onde as relações são pautadas por regras próprias de inclusão: “Quem quiser bebida boa lá em casa tem... eu cheguei agora, eu vou beber também...”.

As decepções amorosas também são entoadas ao som da caixa, mas sem deixar de refletir os elementos tradicionais do uso da flora para o fabrico de utensílios de trabalho como as canoas e os pescados que são fontes de proteína na região, como são observados nessas letras: “Foi, foi, foi embora e me deixou... se soubesse que era assim... mandava marrar canoa...” e “menina não vai hoje amanhã vou te levar... tu não vai hoje...”; “Se eu fosse a piaba e soubesse a nadar levava meu bem lá nas ondas do mar”.

A relação de gênero também é enfatizada nas músicas onde se observa um predomínio da matrilinearidade na comunidade, ao menos em tempos pretéritos, como se observa nessa letra: *“Aê mamãe, eu não quero me casar, aê mamãe, eu não quero me casar eu quero a vida de solteiro, pra ninguém não me mandar, eu quero a vida de solteiro, pra mulher não me mandar”*. Outra letra afirma: *“Rapaz solteiro que tu vei fazer?(bis) A moça namoradeira bota o rapaz a perder(bis)”*.

O refrão das cantigas é repetido várias vezes, tornado-se de fácil aprendizagem. Entretanto o léxico usado pelas caixeiras não permite um entendimento, de pronto, do que está sendo cantado. Necessário um envolvimento de campo para a compreensão, não só do que está sendo cantado, mas, sobretudo, que história está sendo atualizada, como se observa na seguinte canção: *“As caixeiras da Canjiqueira cada uma tem seu par...”*. Essa letra se refere ao processo de desterritorialização ocorrido com a migração das famílias que saíram da Canjiqueira e sua reterritorialização em Rio Grande.

Ao serem questionadas se transmitiam os conhecimentos para seus filhos, uma das três caixeiras disse: *“estão querendo fazer um grupo com*

as *jovens*". Quando foi perguntado sobre como aprenderam a tocar, unanimemente, responderam: "*minha mãe era caixeira e a mãe dela também*".

D. Isabel Rodrigues informou que aprendeu com a mãe, que "tinha caixa e nas novenas a colocava para tocar". Ela quando criança aprendeu a tocar a caixa apenas observando e, quando terminavam as novenas ou ainda outra ocasião na qual se tocasse, ela ficava mexendo nos instrumentos, "*até que aprendeu sem ninguém ensinar*", disse ela. (Cf. CHAVES, 2011)

O mesmo aconteceu com a aprendizagem das músicas. Sobre este item, foi perguntado quem as inventou e se ainda havia alguém que as compunha, ao que alguém respondeu: "*já me entendi assim*".

Observei que a transmissão das tradições na comunidade quilombola de Rio Grande não precisou ser formalizada e, à medida que é repassada de uma geração a outra, são atualizadas, dessa forma, alguns cânticos "são tirados" para celebrar o momento presente. Ao término de uma das estadas em campo para a realização desta pesquisa, fui homenageada com um cântico embalado pelas caixas que dizia: "*Marivania tu vai viajar, Marivania tu vai viajar com Deus e Nossa Senhora e São José de Ribamar! Com Deus e Nossa Senhora e São José de Ribamar.*"

Há uma atualização dos utensílios usados nessa manifestação cultural, pois, como verificado, os instrumentos de percussão que há muito tempo eram feitos apenas de madeira, hoje têm sido substituídos pelo latão.

A diferença dos ritmos executado com a caixas foi-nos informada por D. Elza, aqui entendida como mulher-memória, que, assim, classificou: "*Essa aqui é valsa*". Então começou a cantar: "*De madrugada quando o galo canta... vamo se embora... vamo lá pra casa comer galo com arroz...*". Depois, essa aqui é forró: "*Babaçu já deu dinheiro, eu não posso quebrar ele... eu vou trabalhar capinar na minha roça, primeiro...*"

A quantidade de músicas entoadas, nos dois principais ritmos das caixas: forró e valsa, pelas senhoras caixeiras demonstra a capacidade de guardar os cânticos na memória. Nas cantigas, podem ser observados alguns elementos da natureza como cachoeira, rio, mata, onça, babaçu, piaba, sabiá, galo, boi, praia, juçara, canoa, mar, cachorros, demonstrando, implicitamente, a relação harmoniosa da comunidade com a natureza que os envolve. Inclusive,

na canção da onça, observa-se que os cachorros são “arribados” para irem atrás dela para assustá-la e não para matá-la.

Esses e outros elementos materiais e simbólicos presentes nos cânticos revelam a ancianidade de ocupação do território pela comunidade quilombola de Rio Grande. Halbwachs diz que “os fatos e as noções que temos mais facilidade em lembrar são do domínio comum” (HALBWACHS, p. 49). Para ele, o indivíduo de determinado grupo social apoia-se na memória dos outros.

A pesquisa de campo revela como os atuais quilombolas do Rio Grande se remetem à memória dos mais velhos e apoiam-se nela para contar os fatos referentes ao conhecimento sobre sua história comum.

Dentre os elementos de memória, o forró de caixa é uma manifestação que atualiza a etnicidade do grupo, pois os cânticos entoados, principalmente pelas mulheres-memória, reportam-se a um lapso temporal quando da relação sociedade/natureza ainda não impactada pelos valores capitalistas. Por outro lado, expressam, contraditoriamente, o prenúncio das transformações geradas pela lógica de comércio da sociedade envolvente. Observa-se isso na letra que diz: “*babaçu já deu dinheiro...*”

Tal manifestação cultural atualiza a memória coletiva deste grupo social específico, observada em sua dinamicidade, pois evidencia o caráter inovador das tradições. Aqui, entende-se o conceito de tradição proposto por Sahlins (2003) quando mostra que “*as tradições culturais se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de constante transformação.* (SAHLINS, 2003, 174)

O forró de caixa faz parte da vida cotidiana da comunidade, sendo, portanto, um dos elementos da memória étnica que reflete o sentimento de pertença a um grupo social específico, portador de direitos etnicoterritoriais.

4.3 O Coronel Rei: do rio, da cura e da comunidade quilombola

Fiquei sabendo sobre a “existência” do Coronel Rei em uma conversa com Fabrício Rodrigues, carinhosamente conhecido como Seu Chita, ainda sobre os saberes sobre a pesca. Ao falar sobre o assoreamento do rio

Grande causado pelo desmatamento da cabeceira e a prática da tapagem, Seu Chita concluiu: “_ *É por isso que o Coronel Rei nunca mais subiu o rio!*”.

Ao mencionar o tal Coronel, indaguei sobre sua existência o que desencadeou uma série de memórias da infância do Seu Chita, a relação da comunidade com o rio Grande, as brincadeiras de bater mopunga, a fartura de peixes e o contexto atual de risco ambiental que se expressa no mau uso do rio, através da pesca de “caco”.

Além de estabelecer uma relação direta entre natureza e cultura, a história do Coronel Rei figura como um mito explicativo da organização simbólica do Rio Grande, pois que se “manifesta” nas pajelanças, também conhecidas como “briangas” ou nos batismos de “encruzo”.

Segundo Seu Chita, o Coronel Rei não é uma pessoa, “talvez já tenha sido, não sei..é assim um encantado”. Esse encantado, após o período das chuvas, antes da chegada da estiagem, quando o rio Grande atingia seu maior volume de água, era comum ouvir-se nas noites o som de uma embarcação subindo o seu curso. *“De longe, a gente ouvia o mopunga nas águas...Quando a gente escutava isso na noite, podia ir de dia lá no rio que tava assim de peixes”*.

A piscosidade do rio era atribuída à generosidade dessa figura da encantaria que retribuía a passagem dada pelas águas do rio que banha o território quilombola com a fartura de peixes para alimentar a comunidade.

Perguntei pra Seu Chita como ele ficou sabendo do porquê da ausência do Coronel Rei, ao que me respondeu *que ele, o “Coronel, baixou em D. Pedra que tava fazendo uma pajelança e disse que não tinha mais como passar porque a embarcação dele era muito grande e o rio tava estreito e raso”*.

Entendi que, como figura da encantaria, o Coronel também se manifestava nas seções de cura através da pajelança, o que torna a cosmologia no Rio Grande ainda mais expressiva de uma etnicidade própria apartada e correlacionada a uma racionalidade moderna, na qual se intercalam valores de uma religiosidade ocidental e práticas religiosas de origem afro-ameríndia.

A importância do mítico-religioso na comunidade do Rio Grande se manifesta devido a própria condição humana de dar significados à sua

existência a fim de ordená-la e legitimá-la nos processos de socialização. Segundo Prado(2007):

O homem necessita verter significados sobre as coisas a fim de arrancá-los do caos, ordenando-as atribuindo-lhes um *nomos*; mas como essa própria ordenação é frágil e pode ser rompida, ele a axiomatiza conferindo-lhe um estatuto ontológico ou, em outras palavras *cósmico*. O nível mais alto dessa cosmização, ou seja, dessa justificação da ordem constituída, é atingido através da religião. É ela que permite aos homens imporem, de maneira mais eficaz e mais completa, suas próprias significações sobre a realidade. (PRADO,2007,161)

O Coronel Rei traz lições aos moradores do quilombo sobre a importância da preservação ambiental, tal percepção é demonstrada por Seu Chita quando afirma que *“não podemos desmatar a cabeceira do rio, nem pescar de caco, assim talvez o Coronel Rei volte!”* O discurso da preservação ambiental é fruto da interlocução desse morador com funcionários do IBAMA, que já fizeram algumas palestras sobre desmatamento, pesca predatória, área de reserva legal, dentre outros temas abordados.

É interessante notar como os integrantes relacionam o conhecimento que vem “de fora” com os saberes próprios numa lógica de ressignificação e não de substituição de saberes. O conhecimento do manejo ambiental está respaldado na lógica simbólica do respeito à natureza, e também aos entes sobrenaturais.

Apesar de romper o século XXI e estar a 4km da sede de um município de aproximadamente 20 mil habitantes, os cuidados com a saúde e a relação com a doença no Rio Grande ainda se reportam a um passado de saberes e tradições que independem conhecimentos científicos específicos ou são destes complementares.

Antes da procura do “doutor da cidade”, os moradores recorrem para o tratamento dos sintomas de febre, vômitos, diarréias, picadas de animais peçonhentos, flechadas de invisíveis ou acomentimentos do juízo causados por “vagantes”, aos tratamentos através de benzimentos, uso de ervas e pajelanças.

Na comunidade existem, e assim são reconhecidas embora elas próprias não se intitulem, duas mulheres que são pajés: D. Pedra e D. Neusa. Tive oportunidade de presenciar uma pajelança em novembro de 2010,

entretanto essa manifestação cultural, de cunho religioso, não fora conduzido por nenhuma das duas pajés do Rio Grande, mas por um pajé da sede de Bequimão “contratado” por D. Pedra pra realizar um ritual de cura para livrá-la de males do seu corpo através da ação dos encantados.

A pajelança no Rio Grande, chamado pelos mais velhos de brianga, é um ritual no qual o pajé recebe, ou seja; incorpora, entidades sobrenaturais que determinam os cantos e a dança que este irá realizar por toda a noite ao som dos tambores e do acompanhamento das palmas e das vozes dos presentes nos refrões dos cantos entoados.

Passo a relatar o ritual da pajelança que participei em 2011, sendo este conduzido por D. Pedra, uma das pajés da comunidade.

No dia 4 de dezembro, é comemorado nos terreiros de mina e ou candomblé o festejo de Santa Bárbara, que no panteão africano é a Iansã, rainha dos raios e das tempestades. No Rio Grande, após um período de aproximadamente três anos sem fazer sua obrigação, D. Pedra, a única ainda a realizar o ritual de pajelança na comunidade reverencia essa entidade africana com um toque de tambor.

Diferentemente das outras manifestações religiosas de matriz africana que presenciei na comunidade⁴⁶, esta não era entendida como cura, ou seja, sua realização não se justificou pela necessidade de um trabalho para afastar moléstias em um morador⁴⁷, mas pela disposição de D. Pedra em seguir as recomendações dos encantados de realizar esse ritual religioso.

Com aproximadamente um mês de antecedência, fui informada por outros moradores da comunidade sobre a realização dessa pajelança. Entretanto, todas as vezes em que me reportei diretamente a D. Pedra, perguntando da confirmação do evento, ela me respondia “não sei...”. Até então, eu não havia entendido o porquê da negativa de D. Pedra.

Cheguei à comunidade do Rio Grande no sábado que antecedia a realização da pajelança, “marcada” para o dia 04 de dezembro, nesse ano de 2011, portanto em um domingo. Fui informada por D. Elza que a batida do tambor seria iniciada às dezessete horas. Por volta das dezesseis horas, ouvi

⁴⁶ Uma cura realizada em 28 de novembro de 2010 e outra realizada em 23 de setembro de 2011, ambas sendo de responsabilidade do Sr Constancinho, um Pai de Santo de Bequimão.

⁴⁷ Embora tenha sido realizado, nessa oportunidade, o ritual de encruzo, que será descrito posteriormente.

batidas de tambor, o que fez com que eu me dirigisse à casa de D. Pedra. Chegando lá, observei que ela ainda não estava “pronta pra brincar”. Após os cumprimentos habituais, perguntei a ela a que horas a “brincadeira” começaria, ao que me respondeu com um sorriso constrangido: *“Que brincadeira, senhora? Eu não sei de nada...”*

Fiquei intrigada mais uma vez mediante aquela negativa. Afinal, como ela poderia afirmar não saber se iria realizar uma festa na qual seria a protagonista? Só após a observação participante da pajelança, compreendi seu “desconhecimento”.

O ritual iniciou-se por volta das dezessete horas com o toque dos tambores e a dança dos encantados. Cada música reportava-se a uma determinada entidade. D. Pedra, visivelmente em transe, iniciava os cantos que se repetiam pelos presentes, coordenados por sua nora, que na pajelança é classificada como regente, a quem cabe, além de responder aos cantos (doutrinas) dos encantados, servir os abatazeiros (músicos que tocam os tambores) com as bebidas disponíveis na pajelança: vinho, conhaque, cachaça e refrigerante.

A regente corresponde a uma espécie de filha de santo que pode ser preparada para dar continuidade às atividades de pajelança. Entretanto, não há na comunidade terreiro de mina, sendo assim, as mulheres que lidam com a religiosidade dessa matriz não cristã são pajés e não mães de santo. Como pajés, elas são vistas como pessoas perigosas, isto é que lidam com o mal, no sentido de curar ou acometer algo ou alguém com doenças ou desgraças. Por isso, elas, D. Pedra e D. Neusa, negam essa identidade religiosa. Compreendi, então, porque D. Pedra não assumia que iria realizar a pajelança na data que havia sido informada.

Outro fator do “desconhecimento” da realização da pajelança por D. Pedra, foi elucidado pelo marido dela, também uma espécie de regente da pajelança, encarregado da bebida e da defumação da pajé em determinados momentos. Perguntei a ele a que horas havia começado a pajelança, pois, quando me dirigi ao local pela segunda vez, já havia iniciado a primeira doutrina. Ao que me respondeu que por volta das cinco da tarde. Indaguei se nesse momento a D. Pedra já estava adornada para a pajelança. Deu-me a

seguinte resposta “_ não ela só se arrumou depois que os encantados chegaram”.

Entendi, portanto, que não era ela quem marcava a hora da pajelança, mas sim os encantados, pois são eles que determinam se haverá ou não a brincadeira, se eles virão ou não ao barracão, pois ela é apenas o “aparelho” para a realização da vontade dos encantados. Como se pode observar na letra da seguinte doutrina:

“Caminho longe, quase que eu não vinha (bis)
Pensamento de Mãe-d’água, meus irmãos,
Pessoa nenhuma adivinha.”

Fica claro nessa música que a determinação de vir ou não “bailar” no terreiro, na comunidade, chamado de barracão, é da própria entidade, aqui de Mãe-d’água, cujo pensamento nenhuma pessoa adivinha. A relação do toque do tambor com as entidades da natureza evidenciam o território étnico do Rio Grande como uma atualização dos quilombos históricos, nos quais se congregavam, na condição de autolibertos, indígenas, africanos escravizados e caboclos.

Nas letras seguintes, observa-se a relação do pajé com a administração do mal, o que o torna uma figura tanto respeitada quanto temida, pois é ele, neste caso ela, quem é chamado para fazer o trabalho de encruzo dos corpos, para lançar má sorte aos desafetos quando para isso solicitado, como afirma a letra:

“Eu sou preto feiticeiro,
Tu não passas na minha linha (bis).
Eu venho das quebradas
Me mudando para os olhos d’água”

E mais:

“Me façam silêncio pela sala, meu senhor,
Que cabocla brava chegou,
Chegou.
Cabocla brava chegou!”

Embora a pajé seja entendida como uma pessoa perigosa o ritual da pajelança tem um misto de religiosidade e brincadeira. Não se observa a rigidez dos corpos dos presentes nem a reverência manifesta dos rituais cristãos. Ao término de algumas doutrinas era possível ouvir brados de aclamações ao time vencedor do campeonato brasileiro de futebol desse ano. Somente D. Pedra mostrava-se contrita ao término de uma doutrina e início da outra. Isso pode ser constatado na fotografia seguinte. Também registrei o altar adornado em reverência à Santa Bárbara. Além da imagem dessa Santa e de outros também católicos, consta a do Preto Velho, uma das entidades que se manifestaram nessa pajelança.



Foto: 47. D. Pedra contrita a espera de uma nova entidade
Autora: ARAUJO, D. 2011



Foto 48 : Altar preparado para a pajelança
Fonte: ARAUJO,D. 2011

Diferentemente do Tambor de Mina, na pajelança presenciada, em alguns momentos os encantados e ou caboclos como são chamados na comunidade, chamavam os presentes para dançarem aos pares ou bailando diante dos tambores.

Fui convidada por D. Pedra, enquanto aparelho do “caboclo”, tanto para dançar no ritmo do forró, quanto para bailar o tambor, ao que prontamente atendi, como se observa nas fotografias abaixo.



Foto 49: Pesquisadora dança com “caboclo”
Autora: ARAUJO,D.2011



Foto 50: “Caboclo” convida presentes pra dançar
Autora: ARAUJO,D.2011

A relação da crença com a natureza, mais uma vez, evidencia-se na letra abaixo, na qual os olhos d'águas são locais de morada dos encantados. Além das águas doces, as águas do mar também são reportadas nas doutrinas da encantaria, como se verifica nas doutrinas seguintes:

“Quando eu vejo maré encher,
Meu destino é fazer mal.
Eu bato maracá em terra,
Eu bato mopunga no mar.”

E ainda:

“Eu tenho um mau destino dentro do meu coração,
Quando eu estou zangado,
Naufrago embarcação.”

São também os encantados que determinam o sucesso ou fracasso das pescarias, como já explicitiei sobre o desaparecimento do Coronel Rei e a baixa piscosidade do rio Grande. Além desse encantado, a Preta Velha Itabaiana permite ou não a pescaria:

“Eu sou Preta Velha, oh, Itabaiana!
Oh! Lá em casa só se pesca quando eu quero
É de ano a ano”.

Dessa forma, percebe-se uma inter-relação entre os aspectos sobrenaturais e a determinação no universo natural, o que gera uma série de prescrições sociais possibilitando assim o uso do território de forma sustentável. A pesca de ano em ano permite a reprodução dos pescados, pois as entidades não permitem a pesca predatória.

Essa racionalidade não moderna configurou-se por muitos anos como a forma explicativa para uma territorialidade que adentra o século XXI, com mecanismos e formas de controle e uso do território de maneira eficiente e respeitosa. Entretanto, caso não existam políticas de valorização e tombamento desses saberes como patrimônio imaterial, e a partir dos impactos do consumismo gerados pelos meios de comunicação que adentram o universo

dessas comunidades tradicionais, é possível que os saberes seculares dessas comunidades sejam substituídos pela lógica racional capitalista, predatória em todos os sentidos.

Na encantaria, observa-se também uma relação com a opressão histórica sofrida por essas populações de origem africana, o que acentua a formação dessa comunidade, como remanescente de quilombo:

“Bahia, cidade de Anapurus,
Eu botei barco na’água
Lá no porto da Madeira
Pra atravessar povo
Pra canavieira”.

A realização da pajelança é também um momento em que mães levam seus filhos que apresentam sintomas de acometimento de mau olhado, tais como vômitos, febre, sonolência, para realizar o fechamento do corpo, chamado pela comunidade de “encruzo”.

Por volta das vinte horas, D. Pedra, ainda na condição de aparelho dos encantados, chama para sentar-se sobre um mocho (tamborete feito de madeira nativa), a mãe com sua criança de colo para realizar seu encruzo, registrado nas fotografias abaixo.



Foto 51: Criança de “corpo aberto”
Autora: ARAÚJO,D.2011



Foto 52: Ritual do encruzo
Autora: ARAÚJO,D.2011

Após colocar fitas coloridas em forma de cruz sobre a cabeça da criança e defumá-la com cigarros de palha, o encantado tira de sua boca

contas pretas, no total de cinco e coloca no corpo da criança. Uma em cada frente, uma na garganta, duas na clavícula e uma na coluna cervical.

Após a introdução das contas no corpo da criança sem incisão, os padrinhos de encruzo, na oportunidade D. Ildenê e Seu Almir, rezam o Pai Nosso, Ave Maria o Credo e uma oração específica do encruzo, cuja reza é um saber específico que, atualmente, somente D. Ildenê reproduz. Entretanto ela informa que tal saber deve ser assumido por outra pessoa da comunidade, pois caso o contrário, se a reza não for declamada no ato de seu velório sua alma virará mais uma *vagante*, pois não alcançará a salvação. Numa confluência de visões de mundo, a africanidade e a indígena mesclam-se ao cristianismo popular nesse ritual, atualizando assim o quilombo histórico.

Terminado o encruzo, com a mãe certa de que o corpo da criança será livre dos acometimentos dos vagantes e de outras doenças comuns na comunidade a pajelança segue...

“Três estrondos eu dei lá na aldeia
E a água do mar balanceou,
Chegou o rei dos índios,
Ele ainda não *baiou*”

E ainda:

“Varreram a minha casa
Com minha vassoura cabelo de gente,
Bate cabaça, sacode semente,
Segue tambor, que aí vem gente.”

Mesmo com mais de sessenta anos, D. Pedra baila por mais de cinco horas ao som dos tambores em reverências às entidades de suas sessenta linhas. Tal expressividade de força e dedicação pode ser visualizada na fotografia que registra seu bailado cadenciado, às vezes frenético.



Foto 53: D. Pedra bailando no ritual da pajelança
 Autora: ARAÚJO, D. 2011

Aproximadamente às vinte e três horas, os encantados resolveram subir e D. Pedra volta à condição de mulher camponesa, entretanto, essa identidade compartilha com a anterior, tornando-se, assim, testemunha viva da herança afro-indígena desse território étnico.

O ritual de pajelança também é realizado para a retirada de flechas, que são espinhos lançados por invisíveis sobre as pernas dos moradores, quando estes estão no mato, principalmente, no mês de agosto que é um mês muito reimoso, segundo D. Ildenê. É realizado ainda para proteger o corpo das crianças dos vagantes, como no ritual do encruzo presenciado.

Os vagantes são seres humanos que, segundo D. Sônia, morreram e ainda não conseguiram se salvar. Como o espírito está aflito, fica vagando pelo território atormentando, principalmente, crianças de “corpo aberto”, para, em troca de seus pecados cometidos em vida, entregarem a vida de um anjo para saírem da condição de vagantes⁴⁸.

As mães percebem que seus filhos estão sendo importunados pelos “vagantes” quando estes têm febres, vômitos ou desmaios,

⁴⁸ Sob minha orientação foi realizada uma pesquisa para conclusão, em 2011, do curso de Ciências Sociais da UEMA por Andréa Maia Maciel que tratou especificamente da questão da religiosidade na comunidade do Rio Grande. Cf. MACIEL, 2011.

principalmente, quando estão perto de pajés. D. Sônia me relatou que um de seus netos, repetidamente, vinha sofrendo de desmaios e vômitos sem “causa aparente”, cujo tratamento foi fechar o corpo num ritual de pajelança.

“No dia da pajelança na casa de D. Pedra, aquela que a senhora tava aqui no ano passado, o menino caiu durinho, parecia que tava espiritado...Tive que levar ele pra fechar o corpo e livrar dos vagantes...aquele que matou o irmão aqui na festa, ele atenta é muito meu neto”
(Entrevista concedida em março de 2011)

Sob o comando de um pajé e ao som dos tambores, o ritual da brianga, pajelança ou tambor de cura tem sido realizado, secularmente, nessa comunidade. O forró de caixa, bem como a festa de santo Antônio, a religiosidade da pajelança, enquanto manifestações culturais da comunidade de Rio Grande enquadram-se no que Lopes (2009) chama de bens culturais que reúne toda sorte de coisas, artefatos e construções obtidas do meio ambiente e por meio do saber fazer.

A prática do forró de caixa, a festa de santo e as pajelanças manifestam-se como patrimônio cultural expressivo da diversidade brasileira e que precisa ser reconhecido pelo poder público. O Rio Grande enquanto um território étnico, portanto, evidencia a produção de uma determinada significação particular, construída coletivamente e que se atualiza em atos de falas e práticas representativas de dramas sociais locais.

Visando à manutenção das práticas socioculturais da comunidade quilombola de Rio Grande, o registro de tais saberes e práticas devem ser de responsabilidade do poder público, assessorado pela academia em resposta à demanda das comunidades quilombolas, para que o patrimônio imaterial, o saber tradicional/presente não se perca com o desprestígio das mulheres/memória, dos pajés, dos mais velhos em decorrência das novas relações impostas na atual fase de “desenvolvimento” do sistema capitalista.

Por isso, faz-se necessário que o Estado direcione políticas públicas específicas para que esses tipos de manifestações culturais não se percam com o falecimento dos portadores de um saber específico, ou pelo desprestígio dos mais jovens sob o impacto dos valores consumistas da atual conjuntura. Essa se torna mais uma pauta para o movimento de aquilombamento.

5. AQUILOMBAMENTO E TERRITÓRIO SOCIAL DA MULHER NO RIO GRANDE

Este capítulo pretende dar relevo à territorialidade quilombola do Rio Grande, construída a partir do território social definido pelas mulheres nessa comunidade. Aspectos relacionados quanto à unidade familiar e ao trato com maridos(companheiros), pais e filhos(as) serão destacados a fim de que se observe como a mulher no Rio Grande é socializada no padrão de uma comunidade camponesa, com elementos de uma etnicidade “quilombola” ressignificada na atualidade.

A participação das mulheres no contexto da organização social, com destaque para a formalização da “comunidade em Associação de Moradores”, bem como sua participação no movimento “quilombola” na região do Litoral Ocidental Maranhense, também serão discutidos à luz da proposta do quilombamento, enquanto um movimento socioterritorial que permite entender o processo de ruptura da condição de opressão em si, para a luta contra essas formas de opressão.

De início, é importante enfatizar que a condição da mulher é de autonomia, em termos de provisão familiar e direção das famílias, com relação aos homens, mas de total dependência com relação à coletividade que a constrói e à base material sobre a qual as relações sociais são mediadas e possíveis. A vinculação entre a natureza (quanto ao trabalho, às práticas simbólicas e políticas) e a identidade feminina no Rio Grande é sobremaneira evidenciada nesse contexto particular, o que nos permite compreender a dimensão extensiva de que as identidades são construídas a partir dessa relação intrínseca: sociedade-natureza.

A metodologia adotada no trabalho de campo, que me permitiu analisar as falas das mulheres do Rio Grande, compreendeu a observação direta e participante e entrevistas gravadas, no período de execução deste trabalho que se iniciou em janeiro de 2008 até dezembro de 2010, período em que se realizou só a observação direta quanto ao território social da mulher no Rio Grande. Os depoimentos gravados das mulheres foram realizados em março de 2011. Selecionei mulheres com posições específicas na comunidade,

a saber: uma mulher com uma história de vida singular no Rio Grande, a presidente da Associação dos Moradores e uma idosa que nunca “morou fora” da comunidade.

A Metodologia da História Oral, aqui utilizada, permite compreender as condições de organização social do Rio Grande, a partir da experiência social vivenciada por mulheres camponesas com particularidades étnicas quilombola, ou em aquilombamento.

Tomo de empréstimo a leitura que Menezes (2006) fez de Thompson (1978) a respeito da noção de experiência que coloca o ser humano como protagonista da sua história, tendo as relações produtivas como derivações das formas de agir e pensar humanas, em estreita relação com as condições históricas, sociais e simbólicas de sua produção. Dessa forma, é possível operar com a noção de experiência, pois

Assim a noção de experiência abre possibilidades para pensar articuladamente a cultura e a história, onde as experiências sociais são vivenciadas como sentimentos e estes são expressos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores (SILVA & MENEZES, 1999, apud MENEZES,2006.p.92)”

Ainda na senda proposta por Menezes, a escuta qualificada de mulheres e suas histórias no Rio Grande, revela não apenas fatos circunscritos a uma dimensão individual, mas ao contexto próprio que cria tais posições sociais. Com diz essa autora: “*À medida que contam suas histórias, aspectos de trabalho na terra, trabalho doméstico, educação de crianças, trabalho infantil, ajuda mútua e sexualidade emergem como expressões das experiências individuais e do grupo.*” (MENEZES,2006.p.92)

5.1 “*Eu tou quase sendo mulher de novo*”: lutas e desafios da mulher na comunidade do Rio Grande

Iniciarei essa seção identificando o sujeito de fala, ou seja, apresentando a história social dessa mulher selecionada como informante, a saber, D. Dalva, cuja história de vida permite uma abordagem sobre a identidade feminina no Rio Grande.

Essa mulher não é negra, diferentemente da grande maioria das mulheres do Rio Grande. Entretanto nasceu nas mesmas condições dos

moradores da comunidade, ou seja camponesa, de origem, embora não tendo nascido nesse território. É de outro povoado próximo ao Rio Grande, o Quindiuá, que não é uma “terra de pretos”. Pelos moradores da comunidade, é considerada “cabocla”, evidenciando uma forte ligação com uma ascendência indígena.

Sua inserção no Rio Grande deu-se por casamento. D. Dalva conheceu o marido em uma festa de Santo Antônio realizada ainda na década de 80. Nessa ocasião, estava grávida de um relacionamento que havia contraído com o filho da patroa “da casa de família” onde havia prestado serviços domésticos em São Luís. Após certificar-se da gravidez, a “patroa” a despediu, mas não sem antes providenciar o enxoval da criança, como me relatou: *“Ela me ajudou de um tudo, viu D. Marivania, ela foi muito boa pra mim...”*

Grávida de uma menina, retornou ao povoado de origem e, ao saber da realização do festejo de Santo Antônio em Rio Grande, foi participar e lá conheceu o companheiro, um negro de uma das famílias formadoras da ocupação inicial do Rio Grande, com quem vive até hoje e teve mais três filhos: dois homens e uma mulher. É importante frisar que a filha da primeira gravidez reconhece e é reconhecida pelo marido da sua mãe em uma relação de pai e filha.

Mulher “lutadeira”, como a ela se referem as outras mulheres da comunidade devido a sua lida no Rio Grande, aos 43 anos de idade sofre um grave acidente. No mês de abril de 2009, realizando uma das atividades domésticas, próprias das mulheres da comunidade: a lavagem de roupa sobre uma tábua de madeira junto ao poço, sentiu a picada de um “bicho” que se escondia por entre as frestas da tábua. Percebeu que era um “rabo torto”, bicho que tratou, imediatamente, de matar por ser venenoso. O rabo torto, como é conhecido popularmente na região, é um escorpião amarelo cujo veneno conduz a vítima à morte em poucas horas.

Após a picada, D. Dalva dirigiu-se a sua cunhada, D. Elza, a mulher-memória, que também é experiente com remédios do mato. Contou o

ocorrido e foi socorrida com uma garrafada de “tupeia”⁴⁹, aplicada no local do ferimento. Tal procedimento aliviou a dor de tal forma que esta só voltou um dia depois, o que a levou à procura de socorro médico na sede do município de Bequimão. Ao relatar ao médico plantonista sua queixa, fora informada por ele de que o hospital não possuía soro antiofídico e dada a gravidade da situação seu diagnóstico seria de óbito ainda naquele dia. Assim me comentou a informante: *“D. Marivania, o médico disse na minha cara que eu ia morrer até o final do dia, como eu tava com muita dor, pedi que ele me desse uma piula para aguentar chegar até a hora da morte...”* (Risos da informante).

Como o diagnóstico do médico não se confirmou, ela retornou no dia seguinte e o outro médico do posto de saúde lhe receitou remédios para os sintomas da dor. Do mês de abril até a primeira semana de agosto, a informante não sentia grandes queixas, continuava com sua lida na comunidade, normalmente. No início de agosto, começou a sentir fortes dores no braço esquerdo, o lado onde o escorpião havia picado por entre os dedos da mão esquerda. Sentia uma dormência na mão e percebia que esta “arroxava e limpava”. Com a intensificação das dores, deslocou-se até a capital do Estado à procura de “recursos” para seu problema de saúde.

Apoiada por uma irmã que mora na cidade, deu entrada no Hospital Municipal de Referência para Urgência e Emergência da capital, onde fora internada para procedimento de desobstrução de uma veia, comprometida por trombose. O procedimento não obteve sucesso e devido a gravidade das conseqüências da trombose, ou seja, as extremidades da mão esquerda já haviam necrosado, foi decidido pela amputação do membro superior esquerdo da paciente. Como a picada do escorpião se deu em abril o médico não relacionou a trombose à esse fato, entretanto o veneno do animal se aloja na corrente sanguínea e pode apresentar tais conseqüências, quando não é fatal, como se verificou no caso da nossa mulher-informante.

Após o período da recuperação da amputação, momento em que participei diretamente dando pousada e cuidados de enfermagem, a paciente voltou para a comunidade, onde foi recebida pelo marido que não esboçou

⁴⁹ A garrafada de tupéia é um preparado feito com aguardente em um vidro onde se deposita uma centopéia para que seu veneno em reação com o álcool da bebida seja transformado em um soro antiofídico caseiro.

reação desmedida quanto a alegria ou tristeza. Abraçou a mulher e disse: “graças a Deus que tu tá aqui!”

Mulher, no mínimo, forte! Não chorou ao voltar para a casa e ser recebida pelos seus. Não chorei ao testemunhar tanta força. Fomos eu e os demais da comunidade que iam visitá-la, conformados pela bravura dessa mulher, que trata com sorriso nos lábios os piores desafios da sua vida.

Por essa mulher, que tive o privilégio de conhecer no Rio Grande, que por essa fatalidade, ajudei com o asseio corporal, tratei sua ferida, dei pouso e carinho, é que apresento como informante privilegiada para traçar o perfil da mulher-lutadeira nessa comunidade. Registro, portanto, as memórias de D. Dalva, essa pessoa tão singular que me diz todas as vezes que retornei à comunidade após esse fato ocorrido em agosto de 2010, ao ser indagada de como está, responde: *“já tou quase sendo mulher de novo, D. Marivania”* e me presenteia com um abraço incompleto fisicamente, mas repleto de carinho e força, por mim, só então vistos nas mulheres do Rio Grande. É essa mulher lutadeira que se deixa registrar na fotografia abaixo.



Foto 54: D. Dalva – mulher “lutadeira”
Autor: GUTMAN,S. 2011

5.1.1 Atribuições e responsabilidades da mulher na comunidade do Rio Grande

A indagação inicial que organiza o relato sobre a participação da mulher na comunidade proposta a essa informante foi a seguinte: “como seria a vida se não tivesse mulher na comunidade?”

A informante disse que seria “*muito difícil, pois se tivessem só homens não ia ter uma vantagem*”. A noção de vantagem foi o fio condutor para apreender a vida cotidiana das mulheres no Rio Grande. Nesse sentido, essa noção reporta-se à categoria trabalho que será aqui tomada seguindo a proposta de Silva (1998) para quem o trabalho não se configura como um simples dispêndio de força física e mental, mas vai além e envolve:

Um conjunto de significados e representações presentes em todas as esferas da vida. Um verdadeiro fazer que remete à ação, ao saber, ao devaneio, à realização, ao contrário da alienação do trabalho nas relações capitalistas. Não sendo o trabalho uma atividade isolada, mas aquilo no qual se baseia e se reflete cada atividade isolada, pode-se pensar que o trabalho causa e reflete o conjunto das relações sociais. Esta maneira de pensar o trabalho pode ser bastante útil à compreensão da divisão social e sexual do trabalho e das formas de representação do trabalho. (SILVA,1998,p.78)

A mulher, segundo D. Dalva, é o braço direito do homem, no trabalho e no cuidado com os filhos: “antes deu perder esse meu braço aqui, eu era o braço direito do Chita, igual ele é o meu agora” (referindo-se ao marido).

No trabalho da lavoura, as mulheres participam de todas as etapas: da limpeza da área, do plantio, capina e bateção, colheita e transporte dos produtos da roça para a casa. Quando têm marido trabalham juntos, mas isso não é impedimento para que elas trabalhem de alugada na roça de outros, quando não têm uma roça própria.

Outra atividade relacionada ao trabalho da lavoura é a fabricação de carvão vegetal. Após a derrubada do “mato” na limpeza do terreno que será utilizado para o cultivo, realiza-se a coivara, momento em que são separadas as madeiras que servirão para cercar as roças, e as que não são aproveitadas nas cercas, serão queimadas nas caieiras.

As mulheres participam no transporte da lenha do terreno da roça até o local onde será feita a caieira. No local determinado para esse fim, descarregam a madeira e passam a empilhá-la para ser queimada. Depois de

ateado o fogo, cobrem a madeira com terra, a fim de que queime sem se transformar em cinza. Segundo D. Dalva, do trabalho de entrar na caieira para a retirada do carvão, por afetar as condições de saúde e provocar dores de cabeça, ela não participava diretamente, entretanto afirma que dela era a tarefa de “empalhar o carvão pronto”. Tal trabalho consistia no ato de armazenar o carvão nos cofos de palha de babaçu, feitos por homens e mulheres da comunidade, em tamanhos apropriados para essa finalidade.

Como a atividade da roça é determinante em uma comunidade de lavradores, as mulheres desde cedo, ou seja, a partir dos seis anos de idade, já estão inseridas nesse “serviço”, como afirma nossa informante. Da atribuição de levar comida aos pais na roça, quando esta é “botada” perto da casa de moradia, do cuidado com os irmãos menores para que os pais possam “ir pro serviço”, até a ajuda no plantio e colheita, as crianças estão envolvidas nesses afazeres.

Segundo Menezes(2006), a inserção das crianças camponesas no trabalho ainda em tenra idade constitui-se como uma prática social fundamentada tanto na necessidade objetiva de “braços para o trabalho”, como está relacionada ao processo de socialização que vincula o trabalho como valor que constitui homens e mulheres dignos e honrados em suas famílias e grupos sociais”. (MENEZES,2006 p.91)

Até a pré-adolescência, não há rígida divisão entre atividades masculinas e femininas. Segundo nossa informante, quando o filho mais velho de um casal é menino, este fica encarregado de cuidar dos demais irmãos para que os pais tenham condições de realizar as atividades que garantam o sustento das famílias.

Na fase adulta e, principalmente quando contrai casamento, o papel dos homens e das mulheres vai se definindo, claramente. Isso fica claro no depoimento de nossa informante quanto ao cuidado com os filhos e a responsabilidade de cada um, homem e mulher, pai e mãe nessa relação.

P. Como os pais ajudam na criação dos filhos?

D. Dalva: Assim, no sentido do conselho e também não deixar faltar comida pros filhos. Ele era muito difícil de deixar faltar comida pra gente aqui em casa. Mesmo com as bebedeiras dele, mas se ele ia beber, ele já me perguntava assim: tem *cumer*, tem de que fazer *cumer*, qualquer coisa pra *cumer*?.

Ou então quando ele saía e mesmo que não amanhecesse nada, ele saía, eles matavam porco por aí... Quando dava chegava comida. Aí quando ele chegava o dele já *tava* pronto. Todo mundo já tinha comido e aí ele ia pra bebedeira dele prá lá... Eu já tendo o *cumer* pra dar aqui pras crianças, eu cuidando deles aqui...já *tava* bom demais! (risos da informante)

Ao ser questionada quanto ao cuidado com a higienização dos filhos (dar banho nos meninos), acalantar o sono dos filhos (botar os meninos pra dormir de noite), enquanto possíveis atribuições do pai, a informante foi categórica em afirmar que não.

Não isso não, ele não fazia na época⁵⁰, por que assim que ele chegava em casa, quando ele ia trabalhar, quando ele chegava em casa eu já tinha feito tudo isso. Eu não ia pro serviço assim, quando eles estavam menores, ele trabalhava mais do que eu. Minha vida mais era cuidar deles e quando ele chegava ele não cuidava muito dos pequenos assim...

Para entender o tempo de trabalho da mulher e do homem nessa fase em que os filhos estão pequenos e demandam muito da presença da mãe em casa, questionei quanto ao horário de saída do homem “para o serviço”, para mensurar, relativamente, “quem trabalha mais ou menos”.

P. A que horas, mais ou menos, que ele saía para trabalhar?

D. Dalva: É... umas sete horas. Quando era trabalhar de alugado era umas sete horas. No dele mesmo, ele relaxava mais um pouco ia sete e meia, oito horas... Até hoje ainda é assim, quando ele tá com preguiça, que ele manhece meio preguiçoso ele sai oito horas pro serviço. Aí eu digo: *_ixi!* Quando vocês chegarem hoje na roça já é meio dia...(risos) Eu fico falando pra eles aí (risos)

P. Eles voltam do serviço que horas?

D. Dalva: É onze horas, onze e meia. Quando tá com alugado é onze e meia. Larga o serviço e vem embora. Quando é só eles mesmos é onze horas eles tão em casa...

P. E a tarde eles voltam?

D. Dalva: Huhum.. a tarde eles voltam pra roça e volta pra casa de tarde... quatro e meia. Mais cinco horas tá chegando. Se a roça sê longe cinco horas tá chegando em casa..

P. Durante esse período as crianças ficam...

D. Dalva: (Complementando) com a mãe em casa é... E aí quando já tem um maiorzinho, o maiorzinho toma de conta dos menor, pra poder ir todo mundo trabalhar, mãe e pai ir trabalhar...

P. E se esse maiorzinho for um menino, ele cuida das crianças também?

D. Dalva: Cuida, cuida direitinho e dependendo do hábito que agente ensinar pra ele, botar ele, aí ele cuida direitinho.

⁵⁰ A filha caçula do casal já tem 18 anos e como os demais irmãs migrou para o Rio de Janeiro.

P. O que ele tem que fazer com as crianças para despreocupar a mãe, pra ela trabalhar fora?

D. Dalva: Só não deixar tá aprontando muitas coisas, tá subindo pela árvore pra não cair e não quebrar o braço, não deixar ir pro poço. São essas coisas perigosas que a gente sai incomendando... e não brincar com fogo também...

Na fase em que não há nenhuma criança maiorzinha para cuidar das demais, as mulheres atribuem aos homens o trabalho maior, devido ao fato de não estarem presentes diretamente no serviço da lavoura, considerado nessa comunidade de camponeses, “o trabalho fora”. Entretanto esse período não se torna extensivo, pois, a partir dos sete anos de idade, uma criança, seja ela menino ou menina, já assume a responsabilidade de olhar os menores para a mãe sair “pro serviço”.

Nessa comunidade não existem mulheres que só trabalham no lar, pois este trabalho no lar, refere-se ao trato com a casa e ao preparo do alimento, além do cuidado com as crianças menores, o que se torna compartilhado dentro da própria unidade doméstica entre filhos, filhas e mãe. Dessa forma, as mulheres são liberadas para o serviço de fora, que, além das atividades na roça da família, compreende atividades tais como: fazer a farinha de mandioca, pescar, lavar pra fora, trabalhar de alugada na roça de outros.

A atividade de fabricação da farinha de mandioca conta com a participação das mulheres em todas as etapas, com exceção do transporte das cargas de mandioca da roça para a casa de forno, onde esta será “torrada”⁵¹. Esse transporte é feito em animais de carga, sobretudo bois, jumentos e burros, e mais raramente em cavalos, pois se verifica somente um animal dessa espécie na comunidade.

É importante destacar que essa atividade é desenvolvida em toda uma jornada de trabalho, sendo que a alimentação dos trabalhadores é de responsabilidade do “dono da safra”. Geralmente, esse alimento é preparado no local da casa de forno, quando não é levado da casa do tal dono ou dona, e é atividade desenvolvida majoritariamente por mulheres. Isto identifica que, além de as mulheres fazerem todo o serviço que os homens fazem nessa atividade produtiva, ainda são responsáveis pela alimentação de todos e todas que estão trabalhando na “farinhada” ou “apuro da safra”.

⁵¹ Cujo processo foi descrito no capítulo anterior.

Como a casa de forno não conta com local apropriado para o preparo de alimentos, estes são improvisados e feitos em duas etapas: primeiramente, prepara-se a carne (corte e tempero) que será servida (boi, pato, galinha, porco etc) na casa do(a) dono(a) da safra e esta depois de cortada e temperada é levada para ser cozida na casa de forno, correspondendo esta à segunda etapa.

Segundo nossa informante, o cozimento do alimento é feito lá na casa do forno, utilizando-se, ainda hoje, uma técnica que se reporta ao tempo de libertação da escravidão e a formação de quilombos como espaço geográfico, que é o “ajeitar a tacuruba”.

P. O que é a tacuruba?

D. Dalva: É umas pedras que a gente senta o caldeirão em cima.

P. Todos aqui sabem que essas pedras que são utilizadas para sentar o caldeirão são chamadas de tacuruba?

D. Dalva: Sim, todo mundo aqui sabe disso.

P. Existe um tipo de pedra específico para botar debaixo do caldeirão ou pode ser qualquer pedra?

D. Dalva: Não qualquer pedra que agente vá... até tijolo, de tijolo que a gente vá... coloca os tijolo assim de três e forma um fogão

A tacuruba, é portanto, mais um dos saberes próprios da etnicidade quilombola do Rio Grande, e da região na qual se insere, revelado no depoimento sobre a vida cotidiana da mulher nessa comunidade. Embora o “ajeitar a tacuruba” não seja uma atividade própria da mulher, nem mesmo “o atizar o fogo sob o caldeirão” para manter a temperatura necessária para o cozimento dos alimentos, o fato de que o trabalho da mulher, enquanto responsável pela alimentação dos trabalhadores e trabalhadoras na farinha, ou apuro da safra, possibilitou adentrar nesse léxico particular das comunidades remanescentes de quilombo como é o Rio Grande.



Foto 55: Tacuruba: pedras utilizadas como “fogão à lenha”
Autora: FURTADO,2011

A tacuruba, conforme registrada nessa fotografia, à qual se refere nossa mulher-informante, diz respeito às mesmas pedras de forno comentadas por D. Matilde, ao falar sobre os “indícios” de que Rio Grande é um território fruto da autolibertação dos escravizados das fazendas próximas, quando diz que na cabeceira do Rio do Fugidos, ainda se encontram as *“fornalhas de fogo que nunca se acaba”*, dos antigos escravos que vinham fugidos do engenho de Ariquipá, como discutido em capítulo anterior.

A comida preparada sobre as tacurubas no trabalho de fabrico da farinha é composta, basicamente, de uma fonte protéica e um acompanhamento de arroz ou um preparado da própria farinha de mandioca, que, dependendo do modo como é feito, pode ser: o escaldado, a tiquara ou o pirão.

O escaldado é feito com a farinha de mandioca e água quente com uma pitada de sal. Mexe-se a farinha na água quente até a diluição em ponto de mingau. Já a tiquara, mais usada em refeições rápidas ou merendas como chamam os regionais, é feita da diluição da farinha em água. Serve de acompanhamento de comidas secas: camarão, carnes ou peixes secos assados na brasa.

O pirão é o resultado da diluição da farinha de mandioca no caldo da carne cozida. Necessário se faz, para o seu preparo, que a família esteja suprida da fonte protéica e é esse acompanhamento que é utilizado com maior frequência pelos moradores da comunidade em substituição ao arroz. As

carnes utilizadas nas refeições domésticas e nos trabalhos são assim relatadas por nossa informante:

P. Que tipo de carne é levada para esse trabalho⁵²?

D. Dalva: É carne de porco, quando não tem carne de porco e que a gente compra pode ser peixe, pode ser galinha do terreiro mesmo e, às vezes, quando a gente vai mexer farinha, que tá muito aperreado, aí a gente mata criação do terreiro: é pato, é galinha mesmo, ou galo se tiver uma criação grossa que já tiver no ponto de matar que dá pra sustentar, pra *cumer* pra gente se sentir sustentado no serviço, né? a gente mata criação do terreiro, ou, então, come carne de porco ou carne de boi...

A mão de obra utilizada para fabricar a farinha dependerá da quantidade da produção da mandioca no ciclo agrícola. A produtividade da mandioca é aferida pelos moradores dessa região em cargas. Chama-se carga devido ao transporte do produto que é feito no lombo de animais criados para esse fim ou nos ombros dos trabalhadores. Uma carga corresponde a dois cofos de palha de babaçu carregados com mandioca, sendo que cada cofo tem capacidade para armazenar até 60 quilos do produto, equivalendo assim a 120 quilos de mandioca trazida da roça. Uma carga de mandioca irá produzir um paneiro de farinha seca ou d'água. Um paneiro de farinha, como dizem os moradores, regula 30 quilos. De cada 120 quilos de mandioca *in natura*, produzem-se 30 quilos da farinha, que é base da alimentação dessa comunidade e de todas da região. Segundo nossa informante:

quando a safra é grande que vai mexer quatro ou cinco cargas de mandioca, aí a gente chama outras pessoas pra a judar a gente trabalhar, quando é só negócio de um paneiro, uma carga de mandioca no caso aí é a gente mesmo, da família mesmo que faz.

Essa atividade é desenvolvida, portanto, por toda a mão de obra familiar disponível, incluindo aí, indistintamente, o trabalho das mulheres e dos homens, ou se recruta a “ajuda dos de fora” da família: vizinhos, parentes e os demais da relação de compadrio.

Mediante tal assertiva, observei que nessa comunidade opera um nível de relações sociais no nível econômico, que não são condicionadas por este, mas que o antecedem. Quando o processo técnico inclui certas etapas que exigem maior número de braços que a família não pode supri-los, acionam-se regras sociais de recrutamento de mão-de-obra adicional (troca

⁵² Refere-se à torra da farinha

recíproca de trabalho), baseadas nas relações de parentesco mais amplas, no compadrio e na vizinhança. (Cf. Morão, 2007)

As relações e formas de cooperação estão baseadas em regras compartilhadas pelo grupo, que incluem e alargam o parentesco nessa comunidade. Até mesmo o termo “alugado”, várias vezes mencionado por nossa informante, não se refere estritamente ao pagamento em espécie do trabalho dos “ajudantes” nas diversas atividades laborais, mas a uma condição de trabalho mediada por regras sociais que determinam a participação e cooperação “em troca” de sustento do(a) trabalhador(a), que pode ser em produto (no caso da farinha), ou na manutenção da roça do(a) outro(a), que, em última instância, vai gerar o “de cumer”, como se refere nossa primeira mulher-informante.

Uma atividade própria das mulheres, na qual os homens atuam como colaboradores, diz respeito à quebra do coco babaçu. Essa atividade já foi a base de sustento das famílias até meados do século XX, mas, atualmente, tem importância secundária na economia das famílias do Rio Grande, sendo utilizada, basicamente, para suprir de azeite e “do leite” as famílias da comunidade.

Um das causas do declínio dessa atividade na comunidade, apontada por nossa informante, relaciona-se à derrubada das palmeiras, chamadas de “coqueiras”, para a realização de roças itinerantes e a ausência de compradores da amêndoa, o que tem impossibilitado a sua comercialização. Em Rio Grande, o único produto comercializado vinculado ao coco babaçu é o azeite, entretanto tal comércio é restrito à própria comunidade, e o valor do litro não excede R\$ 7,00.

Entretanto necessário se faz destacar essa atividade, pois a condição de quebradeiras de coco particulariza esse campesinato negro na região do litoral ocidental maranhense.

A “quebra do coco” é realizada através das seguintes etapas: deslocamento para o matão⁵³, junta do coco e a quebra propriamente dita. Os maridos acompanham as mulheres para o “serviço”, deixando-as nessa área de coqueiral e retornam para auxiliá-las, assim que acaba o expediente de

⁵³ Área de mata no interior do território do Rio Grande, onde se localizam as palmeiras, designando uma área de palmeiral.

quebra do coco para a retirada das amêndoas. As mulheres, em grupo, (que podem ser da mesma família, ou das relações de parentesco estendida) juntam o coco, com o auxílio de varas derrubam os frutos dos cachos da palmeira, que serão armazenados em baixo de uma árvore. Lá mesmo sobre os cofos levados para transportar os produtos, as mulheres sentam para extrair as amêndoas.

As mulheres quebram em média, *“o dia todo...assim parando um bocadinho para almoçar..”* de 14 a 20 quilos por dia, numa jornada de oito horas. O total de 20 quilos seria a média produzida por um grupo de mulheres que *“trocam serviço⁵⁴”*. Segundo nossa informante, uma mulher quebra até seis quilos de amêndoa nessa jornada diária.

Os homens auxiliam no transporte do produto para as casas. Quando as mulheres levam o coco inteiro em cargas, para serem quebrados em casa é necessário o auxílio dos homens e de uma animal de carga. Para a fixação da carga no lombo do animal, o casal usa um instrumento feito de talo de madeira, em forma de forquilha, chamado *“moleque”*, que dá suporte a um dos lados da carga, enquanto o outro é afixado. A mulher segura a carga de um lado com o auxílio do moleque, enquanto o homem puxa e prende o outro lado da carga no lombo do animal.

Para a quebra do coco, as mulheres utilizam um machado ou uma foice, que fica com a lâmina para cima, onde as mulheres posicionam o fruto que será descascado com o auxílio de um pedaço de madeira, chamado *“manceta”* ou *“malho”*. Duas as três batidas no coco sobre a lâmina são suficientes para a extração das amêndoas.

⁵⁴ O trabalho de grupo para quebra de coco era mais verificado quando o mesmo era feito para a venda da amêndoa, como atualmente esse comércio está desarticulado, o trabalho é feito geralmente com a mão de obra familiar.



Foto 56: Mulheres quebrando o coco babaçu
Autor: LIDA,2011

As amêndoas serão utilizadas para fabricar “o leite” e o azeite, técnicas que as mulheres dominam, mas que, em alguns momentos, contam com o auxílio dos homens, principalmente, na soca do coco, sobretudo, no período das festas quando o volume de “leite” a ser produzido excede a capacidade de uma só pessoa.

O azeite é fabricado a partir da amêndoa torrada no caldeirão e após esse processo é socada num pilão de madeira até ficar como um suco grosso. Em seguida, é colocada, novamente, no caldeirão para ferver, até produzir um óleo que é coado, retirando-o da borra que fica na parte de baixo do caldeirão. Esse óleo é, novamente, fervido para retirar toda a água que ainda possa conter. Depois desse tempo de cozimento, está feito o óleo de babaçu, denominado “azeite”.

Todas as mulheres da comunidade que são “donas de casa” dominam as técnicas de produção do vinho de coco e do azeite de babaçu. Esse azeite supre a necessidade de óleo no preparo dos alimentos sendo, menos um dos itens comprados no comércio local.

O leite de babaçu, além de ser utilizado para diluir a goma da tapioca na fabricação de bolos e beijus, é usado no tempero de peixes e carnes e dos condimentos como o molho de pimenta malagueta ao leite de coco. Também é consumido com farinha e açúcar, sendo em algumas famílias mais

desposuídas fonte de alimento para as crianças. *“Quando não tem nada, faço leite de coco e dou com farinha pras crianças, D. Marivania, as vez é só o que vale!”* (D. Raimunda mãe de cinco filhos. Fala registrada em maio de 2010)

A lida de D. Dalva demonstra o quanto a mulher “é braço” direito do homem na comunidade, entretanto observei que, mesmo sem o auxílio dos homens, as atividades das mulheres são autônomas e vão desde o sustento da casa, à lida com os filhos e o cuidado pessoal. Quando essa mulher de história singular diz que está quase “sendo mulher de novo”, expressa que nem todas as atividades poderão ser realizadas como antes, mas que sua autonomia no cuidado pessoal e alimentação já está sendo retomada, pois não depende mais de outros para o banho, para a produção de seu alimento e o cuidado com suas roupas.

5.2 “Lá fora eu sou de um jeito, aqui eu sou outra pessoa”: Liderança feminina no processo de aquilombamento

A passagem da “comunidade de fato” para a “comunidade de direito” em Rio Grande está diretamente relacionada à participação das mulheres nesse território. Para desenvolver essa discussão, tomarei como referência a fala de D. Sônia Pinheiro, atualmente Presidente da Associação dos Moradores do Povoado do Rio Grande, cargo que tem ocupado desde a rearticulação dessa entidade junto à comunidade no ano de 2008.

D. Sônia tem 39 anos, três filhas e quatro netos. Não possui parentes diretos na comunidade, pais ou avós vivos. Em seu registro de nascimento consta, apenas, o nome da mãe, fato que denota a ausência da presença paterna na vida dessa mulher, desde a gestação, embora de acordo com as regras internas “para assumir” um(a) filho(a), tenha sido criada pela avó paterna, em Rio Grande, até os sete anos de idade.

A mãe de D. Sônia morava na sede de Bequimão quando conheceu aquele que viria a ser pai de sua filha. Como o relacionamento era casual, a gravidez não foi entendida como determinante para a formação de uma família. D. Sônia foi então entregue aos cuidados da avó e sua mãe

migrou para São Luís, onde permaneceu até contrair grave doença o que a fez retornar para o Rio Grande.

Segundo D. Sônia, sua mãe só a chamou para morarem juntas, quando esta já tinha sete anos “para cuidar do filho dela mais novo, mamãe mandou me buscar porque eu já dava conta de cuidar dele”. “Cuidando do filho mais novo de sua mãe” morou por sete anos em São Luís, no bairros periféricos da Madre Deus e Bacanga.

Ao completar dez anos, D. Sônia toma conhecimento do quadro de saúde da sua mãe, que estava acometida de câncer:

(...)mas nesse tempo não tinha tratamento avançado como já tem hoje e daí ela foi piorando. Aí, levaram ela para o interior (Rio Grande) depois eu fui. Tinha ficado pra terminar o ano, ela foi acho que mês de setembro ou outubro, quando chegou dezembro fechou as aulas eu fui. Aí, com menos de um mês que eu tava lá, ela morreu. Voltei a morar com minha avó que era a mãe do meu pai.

Aos 15 anos, D. Sônia retorna para São Luís, onde fica por pouco tempo, período, entretanto suficiente para adquirir sua primeira gravidez. Nos primeiros meses de gestação, migra para São Paulo, onde trabalhou em uma prestadora de serviços de limpeza para empresas privadas, *como “auxiliar de limpeza, porque nesse caso, eu não tinha como, fui ter filho e larguei os estudos, eu acho que também não tinha quem me incentivasse. A minha vó..., às vezes, morar com vó faz o que quer.”*

Com essa fala justifica o cargo de baixa qualificação que assumira em São Paulo. Afirmou que, para trabalhar, deixava a criança, no início com a irmã do pai da criança, que a havia levado para São Paulo. Logo depois, as duas tiveram que contratar uma senhora vizinha para cuidar das crianças, pois a “cunhada dela” precisava sair para o trabalho também.

Após dois anos em São Paulo, retorna para o Rio Grande, traz a primeira filha, e a entrega para sua avó, com o comentário de que a “vó ficou louca pela menina”. Além desta criança, traz outra no ventre concebida em São Paulo. Revela que havia um certo acordo com o pai da criança para o qual não deu muita importância, de que ela retornaria para aquele centro:

aí era pra vim pra voltar de novo, depois eu não voltei mais...que a vida lá fora é muito pior do que aqui. Mas eu sempre gostava da vida do interior, é uma vida mais calma... Daí eu tive logo o menino e a condição não deu mais de ir, mesmo eu não liguei mais de ir

Relata sobre a tragédia ocorrida com essa criança de forma impassível, como comentara sobre a morte da mãe:

P. Foi essa criança que caiu no rio Grande?

D. Sônia: Foi... morreu com um ano e sete meses no rio. De manhã cedinho, fez no dia 23 (de março de 2011), fez 19 anos, foi no dia que Elinalva nasceu, ele morreu, pequena da casa de Pedra, a Nha Moça que a gente chama, no dia que **ele** nasceu **ela** morreu... Meia hora que **ela** tinha nascido **ele** morreu. Aí outro dia a gente se encontrou e ela me convidou para um jantar comemorando, aí eu disse eu não vou... as meninas (referindo-se às suas filhas) disseram, _ mãe não vai porque tu roubou a vida do filho dela (risos da informante).

Interessante notar o equívoco na narrativa de D. Sônia que troca os personagens, o filho e a vizinha, ao relatar o nascimento e morte dos mesmos. Tal equívoco reforça o entendimento de gracejo, ou mesmo “de verdade”, sobre a explicação da morte e vida na comunidade. É como se a vida de uma pessoa fosse doada pela vida do que se foi, ou mesmo “roubada” como comentam as filhas de D. Sônia. Há, portanto uma continuidade da vida que se renova “ao morrer e ao nascer”, criando uma coesão interna, pois os indivíduos seriam “fieis depositários das almas dos outros”, por assim dizer.

A morte do filho de D. Sônia deu-se por afogamento, ao cair com menos de dois anos de idade das margens do Rio Grande, para onde se deslocara sozinho após acordar do sono matinal. A vivência dessa tragédia, bem como a perda da mãe, não subtraiu dessa mulher a bravura e o sorriso sempre farto e acionado até por um “Bom dia, D. Sônia, como estão as coisas por aí?, pergunto. Ao que me responde: *vamo* levando D. Marivania (risos da informante).

D. Sônia conheceu o pai das suas duas outras filhas na sede de Bequimão, o Teodoro e com ele desenvolveu uma vida marital curta, cuja explicação para “vida não ter dado certo” foi:

por que ele é daqueles homens da caverna que acha que mulher tem que ser tratada na porrada, aí eu não aceitava e não deu certo!. Aí eu me deixei com ele quando a mais nova tinha um ano e sete meses... Aí eu fui morar eu só, vim pra Estiva (bairro periférico de Bequimão), que é o lugar da minha mãe, tem uns parentes lá também. Aí Zé Luís foi prefeito e me arranhou um emprego, fui trabalhar e estudar, aí terminei o segundo grau e de lá pra frente fomos só nós quatro... eu, Karina, Kamila e Karliete. Depois voltei em 2006 para o Rio Grande porque na sede foi se tornando muito perigoso...

D. Sônia, após concluir o ensino médio, sempre esteve envolvida com as questões político-partidárias do município. Dependendo do grupo político que assume a gestão do governo municipal, essa mulher consegue emprego formal, ou deste é demitida, como informa ao dizer que Zé Luis de quem é aliada politicamente, ao assumir o governo municipal, “arranjou-lhe um emprego”. Já atuou como auxiliar administrativa no hospital da sede, sendo depois demitida por questões políticas. Atualmente, é auxiliar de serviços gerais da escola da comunidade, contratada pela atual gestão municipal da qual é aliada politicamente.

Nos anos em que não tem vínculo empregatício, D. Sônia não “bota roça” e sustenta a família como o auxílio de programas assistenciais governamentais (Bolsa escola, bolsa família e Pró-Jovem) e vende produtos artesanais por ela produzidos: tapetes, conjuntos de banheiro e bicos de toalhas, todos em crochê.

Conheci D. Sônia na primeira reunião formal que realizei com a comunidade, ainda sob a liderança do Prof. Agnaldo, que, na ocasião, dezembro de 2007, ainda era presidente da Associação dos Moradores. Mulher de fala articulada, “estudada e que já havia morado em São Paulo”, destacava-se entre os demais presentes. Ao reconhecerem que precisavam resolver os problemas da Associação, seu débito junto à Receita Federal e a necessidade de atualizar uma nova diretoria para a entidade, escolheram-na para o cargo de presidente da Associação.

Como os demais, D. Sônia nunca antes ouvira falar em direitos quilombolas, entretanto, após o trabalho de Assessoria prestado por nosso Projeto, é, atualmente, uma das mulheres convidadas na região para participar de fóruns deliberativos, referentes à temática quilombola, sobre a qual fala com propriedade.

Na fotografia abaixo, D. Sônia está coordenando uma das atividades da Associação que foi a distribuição de cestas básicas, fato que será comentado no capítulo seguinte.



Foto 57: D. Sônia - mulher de luta
Autora: FURTADO,2011

5.2.1 Quilombo de fato, comunidade quilombola de direito

A construção de D. Sônia, como “liderança quilombola”, relaciona-se diretamente com a articulação da passagem da comunidade do Rio Grande enquanto comunidade negra rural de fato, para a condição de “comunidade remanescente de quilombo”, certificada pela Palmares, detentora, atualmente, de direitos específicos e registrada no Cadastro Geral de Comunidades Quilombolas do Brasil.

A invisibilidade da presença de D. Sônia, enquanto liderança na comunidade, corresponderia à invisibilidade desse grupo quanto à esfera do direito junto ao poder público. D. Sônia não ocupava centralidade na distribuição de atividades organizativas das festas tradicionais, não é portadora de saber específico quanto ao forró de caixas, nem atuava como “curandeira ou benzedeira”, saberes que determinam algum destaque na comunidade. Até sua fixação na comunidade, “embora filha do Rio Grande”, é recente.

Diferentemente de D. Dalva, não é considerada mulher *lutadeira*, pelos significados que tal referência denota internamente às outras mulheres da comunidade. Entretanto é mulher de luta, uma luta que ainda não tem a legitimidade ou compreensão da totalidade dos moradores do povoado. A incompreensão da luta de D. Sônia expressa o desconhecimento sobre o que é uma “Associação de Moradores”, uma “comunidade” e mais, contundentemente, uma “comunidade quilombola”.

De início, é necessário pontuar como a Associação de Moradores foi fundada no povoado, para que se observe a resistência de grande parte dos moradores. No ano de 1994, sob o “apadrinhamento” de um político local, a Associação dos Moradores é fundada sob a expectativa de conquistar um projeto de eletrificação rural para o povoado, fato que só viera a acontecer seis anos depois. No ano de 2000, por meio do programa do governo estadual “Viva Luz”, a comunidade foi “contemplada”, parcialmente, com a eletrificação das casas, principalmente as da Rua da Estrada e algumas da Rua Prof. Agnaldo, nesta incluída a do próprio professor, que, na época, era o presidente da Associação.

Após a “conquista” do projeto pela Associação, que geriu diretamente os recursos para sua execução, não se verificou mais nenhuma ação colegiada, reuniões sistemáticas, discussões quanto ao porquê e o para quê a Associação. Segundo D. Sônia:

A Associação era só de dois em dois anos que a gente via falar em Associação, ou seja; era na hora da eleição. Às vezes, tirava cada um deles, dois mandatos. Primeiro seu Agnaldo, depois veio D. Anelides, tirou um mandato, se reelegeu no segundo, mas aquilo não acontecia... A Associação ficou só no papel depois daquele projeto... Foi quando chegou 2007, começaram a falar em Associação de novo, aí foi que ele (Sr. Agnaldo) falou que tinha aquele débito, aí ninguém queria ser presidente

Como não foi dada pelo padrinho qualquer informação dos compromissos fiscais dessa entidade junto aos órgãos competentes, a Associação não apresentou Declarações de Inatividade junto à Receita Federal, cujo débito referente a multas chegou ao valor de 2.500,00 (dois mil e quinhentos reais) em 2008.

Nosso objetivo inicial era trabalhar os direitos quilombolas com a comunidade, mas para acioná-los a comunidade precisaria de uma instância

formal, ou seja, constituir uma Associação, surgindo aí a primeira questão: A comunidade regularizaria a situação da Associação já existente, ou formaria uma nova? Para manter a existente, deveriam apresentar uma proposta de parcelamento da dívida à Receita Federal, o que imporá aos membros da Associação o compromisso de assumir tais parcelas.

Essa era uma questão muito delicada, pois trazia à tona a situação financeira dos moradores que assumiriam um débito sem saber pelo que estariam pagando, pois não compreendiam o aplicar dessa multa. A forma como a Associação foi criada, “de cima para baixo”, sedimentava a desconfiança dos moradores quanto ao benefício coletivo dessa entidade.

Nosso trabalho, inicialmente, fora de auxiliar na compreensão do que seria uma comunidade de fato e uma comunidade de direito. Daí, em reuniões que compreenderam os meses de janeiro de 2008 a novembro de 2009, período em que a comunidade recebeu a certificação da Palmares, discutimos com a comunidade sobre as exigências do poder público para que a comunidade apresentasse um pedido formal de sua certificação como “remanescente de quilombo”.

A mediação da Academia colocava em relevo questões de identidade e permitia refletir sobre a (im)possibilidade de se lidar com categorias historicamente construídas e legalmente ressemantizadas. Inicialmente, discutiu-se diferenciação entre a comunidade, sua existência social histórica e a organização desta em termos formais, a saber: a comunidade jurídica-Associação de Moradores. Utilizando uma metodologia dialógica, perguntei aos presentes na reunião se o Rio Grande era uma comunidade, ao que o Sr Agnaldo, até então Presidente da Associação, respondeu: *“Comunidade, assim comunidade, não....é assim uma comunidade!”*

Tal frase só faz sentido quando falada, pois, assim, na escrita não permite compreender a entonação dada à primeira comunidade em que ele usou um maior volume de voz, ressaltando que comunidade seria uma coisa grande, com muitas casas e todas especialmente próximas. Ao dizer “é assim uma comunidade”, reduziu o volume de voz e deu a entender que o Rio Grande até poderia ser uma comunidade, mas não se enquadraria numa “verdadeira

comunidade”, ao menos no entendimento desse interlocutor, por ter o Rio Grande menos de 100 famílias e suas casas dispersas nesse território.

Primeiro desafio teórico encontrado, como relativizar o conceito de comunidade e fazê-los entender que tal compreensão diria muito mais respeito às relações sociais sobre a base material, do que os aspectos físicos levantados na fala de seu Agnaldo? Essa questão retornou em outras reuniões e, formalmente, foi resolvida com a solicitação da “comunidade” de sua certificação como remanescente de quilombos. Entretanto não é possível precisar se todos, principalmente os que não estão diretamente envolvidos com a Associação, estão convencidos de que vivem em uma “comunidade”⁵⁵.

Outro desafio foi associar o conceito de comunidade ao de remanescente de quilombos. Novamente interpelei aos presentes o que os mesmos já tinham ouvido falar sobre quilombos. O pensamento médio reportava-se ao quilombo como lugar dos fugidos, “daqueles escravos que cansaram de apanhar, dos desertores...” de todo modo, acentuando o caráter de banditismo tal como se apresentavam nos livros didáticos.

Esse imaginário compartilhado sobre os quilombos impedia a aceitação por parte dos presentes na reunião, de que eles seriam vinculados a esse passado, ou seja, havia uma rejeição da condição de “descendentes de quilombos”, pois ninguém assumia que seus antepassados tinham sofridos os açoites, que só “acontecia lá em Ariquipá”. Foi necessário discutir com a comunidade que, atualmente, o entendimento de quilombo não se refere à fuga e ao banditismo, mas ao contrário, à condição de criação de espaços geográficos e sociais de autolibertação.

Após várias reuniões, sobre a ressemantização do conceito de quilombo, a fim de observar a auto-estima e a construção da identidade daqueles moradores, perguntei se em Rio Grande haviam negros, ao que o Sr. Chita prontamente respondeu, ainda que com um tom de constrangimento: “tá na cara, não é, D. Marivania?”

É possível dizer que os moradores que participaram sistematicamente das reuniões se familiarizaram com o termo “quilombola”,

⁵⁵ O termo comunidade é significado como “atividades da Igreja Católica – reuniões das comunidades”, mas na fala de alguns moradores aos serem indagados se são membros da Associação, responderam que “essa comunidade é muito recente...”

entretanto não se evidencia um entendimento de tal conceito, sobretudo como posto nos ditames acadêmicos ou jurídicos. Em alguns momentos, o grupo da Universidade era chamado de quilombola, principalmente nas falas das mulheres mais idosas: *“Eh gente, as carambolinhas já chegaram...”* Ou: *“Eu até já tinha dito que nunca mais tinha visto as caramboles...”*

Relacionar o conceito de quilombola à existência concreta daqueles moradores revela as contradições da lógica formal que se impõe às lógicas próprias de grupos sociais que constroem suas histórias a partir de uma memória coletiva, mas que na atualidade precisam comprovar ao poder público “que são de direito aquilo que são de fato”.

Concomitantemente à discussão teórica sobre a ressemantização do conceito de quilombo, foi problematizada a “importância” da Associação de moradores, como um instrumento legal para a conquista de direitos. Foi levantada a questão de que a Associação não representaria somente os interesses dos membros-sócios, mas de toda a comunidade, sobretudo, no que diz respeito ao direito territorial quilombola. Informei à comunidade que a decisão da autoatribuição quilombola deveria ser feita, como ato formal, ou seja, através de uma carta à Fundação Cultural Palmares e esta deveria ser respaldada com uma ata de reunião da Associação.

Em alguns momentos das “reuniões de capacitação em Direitos quilombolas⁵⁶”, acentuei que a Associação tem uma grande força de pressão sobre o poder público: *“O Prefeito não tem como conversar com todo mundo, mas se a comunidade mandar um documento assinado, ele tem de dar uma resposta”*.

Reconhecendo as exigências dos trâmites junto à Fundação Palmares, e as possibilidades de interlocução com o poder público, a comunidade regularizou a Associação de Moradores junto à Receita Federal, realizou eleição da nova diretoria, construiu uma sede que foi inaugurada em dezembro de 2009 e tem feito reuniões sistemáticas, seguindo assim as prerrogativas do seu estatuto.

Entretanto, segundo D. Sônia, ainda há por parte de alguns uma incompreensão quanto aos objetivos da Associação, pois, para alguns

⁵⁶ “Capacitação em Direitos Territoriais Quilombolas” era o título do Projeto de extensão que fora desenvolvido na comunidade nos anos de 2008 e 2009.

moradores, quem deveria ser presidente da entidade deveria ser uma “pessoa de condição”.

Vamos lutar muito e não sei se vamos dar conta de tirar da mente das pessoas que a Associação (presidente) tem de ser uma pessoa de condição financeira para manter. Ainda não se conscientizaram que a Associação é uma coisa que todos têm que manter ela, não é só uma pessoa que mantém ela.

Esse movimento consolidou, ao mesmo tempo, o lugar da Associação, como entidade representativa da comunidade, e de D. Sônia como “liderança quilombola” na comunidade e para região da baixada maranhense.

Aí foi que eu fui saber de verdade o que é uma Associação, não é só sentar e escrever uma ata, tem muita trajetória, tem muita luta. Ainda não tá nem na metade, acho que só de 30 a 40% das pessoas de lá que sabe o que é uma Associação e já estão preocupados de quando chegar julho, pois eu tenho que entregar o mandato e quem é que vai me assumir, pois eu já terei dois mandatos, que dizer no primeiro foi só para tapar buraco dos outros (risos), mas aí teve o segundo de 2009-2011. A luta como mulher e presidente não é uma coisa difícil, mas também não é muito fácil. Só basta a pessoa saber conciliar.

Ao ser indagada sobre a atribuição de ser presidente de uma Associação Quilombola, D. Sônia responde:

A Associação é boa a partir do momento em que a gente tem força de vontade de lutar pra buscar, porque nessas coisas que a gente sempre anda por aí, a gente vê tanta coisa que tem de benefício, que o governo dá e a gente não tem. Aí é preciso ter muita força de vontade para ir buscar. Não é difícil, mas dá trabalho a gente cansa, só essa luta da gente não parar, tem que estar em reunião, às vezes está em casa e é chamado para uma reunião em cima da hora, isso não é muito agradável. Mas é bom participar, pois a gente sabe que tem (benefícios) e sabe por onde é o caminho para buscar, mas para chegar demora um pouquinho, pois como diz o tabelião de Bequimão: coisa do governo pro pobre não é fácil. Eles botam que é fácil, mas quando chega lá eles botam mil e uma dificuldades pra ver se a gente desiste.

Convém ressaltar a presença marcante das mulheres na redefinição da Associação e, sobretudo, nas ações desenvolvidas por essa entidade. Além da presidência, a tesouraria e a secretaria são ocupadas por mulheres. Nas reuniões deliberativas, ou mesmo nas festas realizadas e nos projetos propostos pela Associação a presença de D. Sônia, D. Elza, D. Ivonete, D. Benedita, D. Dalva e outras é marcante.

O lugar de mulher e presidente da Associação é comentado por D. Sônia, que se refere ao tempo em que não era presidente tinha uma vida

mais descansada. Como mulher, tinha atribuição somente de cuidar da sua casa e de suas filhas, mas, ao assumir o cargo, compreende que a luta para garantir benefícios junto ao poder público para toda a comunidade passa a ser de sua responsabilidade, além de intervir em conflitos na comunidade que ficavam a cargo de outras instâncias, como o Sindicato dos Trabalhadores Rurais ou o “fórum”.

P. Como era sua vida no Rio Grande antes de ser presidenta da Associação?

D. Sônia: Era mais descansada (risos), pois tem coisa que eu já me preocupo hoje em dia que eu não me preocupava nesse tempo. A minha preocupação era só cuidar das minhas filhas, só isso! E agora não, além delas, eu tenho se a gente for analisar quase oitenta famílias pra cuidar. Tem que administrar duas famílias...(entendo a comunidade como sendo uma só família) Até briga de porco na roça eles querem que eu vá tomar de conta. Quando um porco entra na roça do outro o dono da roça mata o porco. Cada um acha que está certo e me chamam para resolver... Administrar a Associação é difícil por que tem muita gente com gosto diferente. Em casa não, a gente diz é assim e é assim mesmo. Na Associação não, a gente quer uma coisa de um jeito, eles acham que não tá certo, botam uma dificuldade... Se a gente não tiver pé firme, botar o pé no chão e dizer é assim...não vai...por que tem uns que não vão pra ajudar, outros vão só para esmorecer”

D. Sônia assume uma postura muito clara quanto a ser mulher integrante da comunidade e presidente da Associação. Na reunião extraordinária de março de 2011, deixou claro: *“lá fora eu sou de um jeito, brinco tudo...mas aqui não, aqui é outra história”*. Referindo-se aí à seriedade com que assume as atribuições que o cargo confere.

A história de luta da comunidade para acessar “benefícios” junto ao poder público é construída a partir da história de vida de homens e, principalmente, mulheres que têm constituído o aquilobamento como a possibilidade de resistência e passagem de uma condição de comunidade camponesa negra rural em si, para a condição de “comunidade quilombola” para si, na atual fase de direitos constitucionais específicos.

5.3 “Antes era preciso fugir para depois casar”: regras sociais para a criação das mulheres de família em Rio Grande

A presença da mulher na economia doméstica, bem como na vida política do Rio Grande discutida nas seções anteriores, será a ampliada tomando como referência as regras internas que organizam, ou mais precisamente que organizavam as relações de casamento a fim de que se observe como a dominação exercida por homens, sobretudo pais e maridos, têm se manifestado nesse contexto particular.

Para a análise dessa questão tomo como interlocutora privilegiada D. Elóia. Mulher cujo nome já revela uma feminilização do “masculino”. Importante notar que essa redefinição dos nomes das pessoas em Rio Grande é fato, senão determinante das concepções de gênero presentes na comunidade, ao menos desperta curiosidades, pois lá temos D. Pedra, Seu Terezo, Seu Ernilde e a própria D. Elóia.

D. Elóia é uma mulher cujas manifestações corporais a diferencia de grande parte das outras mulheres do Rio Grande. É muito magra, tem a pele clara como a de D. Dalva, não é dada a um sorriso farto, não participa diretamente (seja dançando ou cantando) no forró de caixas, é sempre muito calada nas reuniões da Associação. De coluna sempre ereta, conforme fotografia abaixo, D. Elóia guarda no corpo e nas expressões determinado jeito de ser mulher-casada, filha e mãe em uma comunidade negra rural maranhense.

O meu interesse em registrar as memórias de D. Elóia surgiu no momento em que estava conversando com Seu Chita sobre a história do Coronel Rei e ela “tomou” a frente e passou a relatar sobre essa história e sobre a brianga, o que me causou muita surpresa, exatamente pelas características de timidez demonstrada em outras ocasiões. No momento dessa entrevista, mesmo com o gravador ligado, ela ao relatar as histórias dos mais antigos me chamou a atenção. Percebi que deveria “dar-lhe ouvidos”. Decidi então marcar um momento só com ela e a convidei para “uma conversa gravada”, ao que ela atendeu prontamente.



Foto 58: D. Eloia: mulher-mãe “à moda antiga”
Autora: FURTADO,2011

Não sabia ao certo qual seria o “rumo” da nossa conversa-entrevista, mas pretendia entender por que, em uma comunidade de mulheres tão expansivas, aquela parecia tão diferente no jeito de agir e “se comportar”. Iniciada a conversa, percebi que a trilha para buscar elementos para minha reflexão tinha a ver com a criação de D. Elóia, daí então relacionar com o silenciamento a que estão submetidas determinadas mulheres nessa comunidade.

Diferente das demais mulheres-informantes, D. Elóia nasceu em 1950, no Rio Grande. Nessa comunidade, criou-se e dela nunca saiu. Toda sua história de vida está diretamente relacionada com a territorialidade específica em Rio Grande.

Com pouco estudo, segundo suas palavras, pois só concluiu a antiga quarta série do ensino fundamental, teve uma experiência escolar que

demonstra determinado prestígio da família, entretanto denuncia a precariedade do ensino nos núcleos rurais maranhenses. Segundo D. Elóia:

As primeiras professoras foram as que meus pais contrataram, depois foi pela prefeitura. A primeira foi Vitorinha, paga pelos pais. Depois foi Maria José Boueires, paga pelos pais. Aí depois foi Nonoca, que eu nem sei como era o nome dela (riso), paga pelos pais. Aí foi que veio Maria Padeiro que era paga pela Prefeitura. Essa foi que terminou de tirar nós que *era* analfabeto, terminou nós de entender um pouco...essa Maria Padeiro

Ao quantificarmos o número de professoras com as séries cursadas por D. Elóia, poderíamos acreditar que o processo de escolarização, embora restrito às séries iniciais, fosse eficiente. Entretanto as quatro professoras que atuam nessa formação corresponderam a um lapso temporal de quase 10 anos, o que demonstra a fragmentação do ensino e a precariedade dos resultados, uma vez, que mesmo com essa oportunidade, D. Elóia continua se considerando de “pouco entendimento”: “Leio, escrevo, assino meu nome...”

Diferentemente das experiências de D. Dalva e D. Sônia, que tiveram filhas ainda na adolescência, D. Elóia casa aos 21 anos de idade com seu João Costa, com quem mora até hoje e com quem teve sete filhos, três mulheres e quatro homens. Com os pais, atualmente, mora somente uma das filhas que, diferentemente de D. Elóia, já tem uma filha gerada na adolescência e sem a paternidade assumida.

D. Elóia é filha de D. Anastácia, a Velha, irmã de D. Benedita, irmã de criação de D. Dalva, além de ter mais dois irmãos (uma mulher e um homem) que não moram mais no Rio Grande. Assim como ela, as duas outras irmãs que moram no Rio Grande estão casadas com os mesmos companheiros “da vida toda”, revelando assim o tipo de criação que receberam de seus pais.

Perguntei se o casamento, aos 21 anos, não seria considerado tardio para a época, ao que me respondeu: *“Nesse tempo era só de 21 anos que casava, de menor não podia casar. Eu sou casada no civil”*.

Para entender o processo de socialização primária de D. Elóia, perguntei como tinha sido sua infância e o porquê de ela nunca ter saído do Rio Grande:

Antigamente as meninas se criavam trabalhando aqui e não saíam. Mesmo já tendo gente em São Luís, como nós tínhamos uma tia que veio buscar nós pra trabalhar lá, os

velhos ficaram até animados para deixar a gente ir. Depois o velho que criou ele, que era o nosso avô disse que era para ele não mandar, para ele não consentir em deixar a gente ir porque lá **eles iam escravizar a gente e nós não podíamos ser escravos de brancos...** Disse que nós éramos muito trabalhadoras de roça...então era para ele não fazer uma loucura dessa.

Fica claro no depoimento de D. Elóia a presença dos pais e avós na criação dos filhos e aqui, em especial, das filhas. Meninas muito trabalhadoras, preparadas para a lida na roça, a partir de uma perspectiva de autonomia, não poderiam deixar esse modo de vida para se transformarem em “escravas de branco”.

Ainda hoje é muito presente em Rio Grande a designação de branco, brancão ou barão, para se referir às pessoas de fora com condições financeiras mais elevadas, segundo o relato de alguns moradores dessa comunidade. Para fundamentar essa assertiva, relato o depoimento espontâneo de D. Benedita que é irmã de D. Elóia, que me contou em certa ocasião sobre uma discussão que teve com outro morador da comunidade, cujo desfecho evidencia o significado de branco enquanto um privilegiado.

D. Benedita entrou em conflito com um morador da comunidade por ele haver ofendido o seu candidato a prefeito do município de Bequimão. Diante da injúria, desferiu golpes de facão sobre o oponente, mas nenhum fatal, sendo contida pelos moradores e encaminhada à delegacia da sede. Disse que, enquanto os filhos, os parentes e o marido ficaram preocupados com ela por estar nessa situação (não passou mais que dois dias na delegacia), ela tirou muito proveito *“toda hora era merenda, era refrigerante, era bolo que eles traziam. Toda hora era comer... nesse tempo eu comia era como branco”*.

Interessante notar que tanto D. Elóia como D. Benedita tem a pele clara, mas entendem perfeitamente que essa condição biológica não as aproxima das condições sociais vividas pelos moradores de fora do quilombo. Brancos são os de fora, elas e os demais moradores do quilombo que não têm a pele escura, consideram-se caboclos ou caboclas.

D. Elóia dá ênfase ao fato de que os pais não a deixaram nem as outras irmãs mais novas irem trabalhar na capital do Estado, pois, caso isso acontecesse, elas deixariam de acompanhar os pais para voltar a uma

condição de escravizadas. Afirma: “quem sabe se não vão judiar com tuas filhas...”

Outro aspecto abordado no relato de D. Elóia, que salienta uma criação voltada para preparar as meninas para “um bom casamento”, embora este tema fosse tabu na relação pais e filhos, diz respeito às saídas para participar de festas. Rio Grande e as comunidades do entorno fazem festas regularmente aos seus santos padroeiros⁵⁷. Estes eventos contam com a participação de centenas de brincantes, homens e mulheres de várias localidades e, como no caso de D. Dalva, muitos encontros que resultam em casamentos acontecem nessas festas.

Uma criação rígida, segundo D. Elóia, manifesta-se na proibição da participação nas festas:

Para nós irmos às festas era de ano, ou seis meses, e para ir tinha que ter a companhia de um mais velho da família, se não fosse assim, nós não íamos. Mesmo em festa aqui do Rio Grande, a de Santo Antônio. Em Bequimão, nós não íamos em festa. Só fui uma vez em festa de Ariquepá porque eu fui ser madrinha de uma menina lá, quando eu já tinha dezenove anos, pois de menor também não batizava...aí eu fui ser madrinha lá no Ariquepá. Foi a única festa longe que eu fui!

Outro aspecto verificado na rigidez da criação de D. Elóia e suas irmãs diz respeito à proibição de freqüentar locais ou eventos onde se verificava a presença de muitos homens, tais como a ida ao açougue ou a participação em pescarias e tapagem de casa, ou mesmo nas brincadeiras com o forró de caixa. Sobre isso D. Elóia relatou:

No forró de caixa eu não ia assim... nosso pai não deixava, por que ele achava que era assim uma bagunça. Senhora, esses velhos de primeiro eram muito enjoados. Em açougue onde mata gado, assim no centro, nós não ía de jeito nenhum... Nós tinha vontade de ir no rio pescar, ele não deixava. Prá nós não está em bagunça. Ele achava que aquilo tava errado. Aí ele não deixava a gente ir. Até mesmo nas tapagens de casa... Onde os homens vão tapar e as mulheres vão encher água, ele não deixava a gente ir de jeito nenhum...Nós era criada presa que só!

A conversa-entrevista apontava para um modelo de mulher que, senão todos do Rio Grande, pelo menos aos pais de D. Elóia condiziam com

⁵⁷ Santo Antônio em Rio Grande como já fora discutido anteriormente e em Ariquepá festeja-se São Sebastião no mês de janeiro

uma postura vinculada ao trabalho e às regras sobre o casamento. Perguntei o que era ser uma mulher trabalhadora, ao que me respondeu:

Senhora, agora precisa muita coisa. A vida mudou de como era antigamente, que a gente só trabalhava de roça. Eles pensavam que isso era tudo na vida, mas não é! A pessoa hoje tem que aprender uma profissão, se hoje ele não tiver uma profissão ele não tem como trabalhar, tem que ter um curso, para poder conseguir alguma coisa.

P. Mas e para trabalhar aqui no Rio Grande mesmo?

D. Elóia: Aqui no Rio Grande mesmo? Assim, no caso, a pessoa dependendo dele mesmo querer ele aprende qualquer coisa e encontra um serviço. No caso ele pode estudar para ser um professor, ou ele pode se dedicar já na parte de roça, fazer horta, qualquer tipo de serviço que a pessoa se dedicar eu quero fazer...acho que dá!

P. O que as mulheres não podem deixar de fazer?

D. Elóia: Senhora eu não sei (risos), ou mais ou menos não pode é inclusive deixar de fazer o serviço de casa. Ela tem que aprender a cozinhar, tem que aprender mais coisas, e não só o trabalho de casa...Ela tem que aprender a fazer roça, fazer horta, costura. Antes nós costurávamos...Esse era nosso serviço!

Com relação ao casamento, ressalto que, D. Elóia é uma das poucas mulheres na comunidade que tem uma relação conjugal oficializada. Entretanto o casamento, principalmente no tempo dos “mais antigos”, era considerado um tabu. Não havia, segundo D. Elóia, a instituição do namoro como uma relação de compromisso público. O namoro acontecia às escondidas e a decisão do casamento, pelo casal de namorados, se estabelecia num acordo de fuga.

P. Como foi o seu casamento?

D. Elóia: Eu fugi, para depois casar...

P. Por que a senhora teve que fugir?

D. Elóia: Por que os velhos eram muito bravos. Não aceitavam um pedido, como hoje tem. Antigamente, não, era ruim! Aí a pessoa tinha que fugir, para depois casar.

P. Como foi essa fuga? A senhora não ficou com medo?

D. Elóia: A gente contratou, aí ele foi me buscar lá na casa de meu pai de noite. Aí depois ele foi falar com minha mãe. Aí ela perguntou se era para casar. Ele disse que sim, pois queria a família dele. Aí a gente casou...Não fiquei com medo, pois a gente já namorava durante quatro anos. Eu já conhecia bem ele...Nesse tempo todo, eles não sabiam que eu namorava com ele...quatro anos escondido sem eles saberem. Quer dizer minha mãe sabia, mas não assim abertamente, que ela soubesse. Aí com quatro anos eu fugi com ele. Ele veio e conversou com minha mãe...

Observo nesse depoimento que a função de apaziguar a situação da fuga caberia à mãe, que controlava, não abertamente, o namoro às escondidas da filha. As regras que complementam essa relação implicam a

palavra do namorado que contrata a fuga, alguns dizem roubo, e depois apresenta as intenções de casamento aos pais da namorada. A prática do “roubo das mulheres”, nessa comunidade, atesta a ancestralidade indígena desse quilombo, reforçando assim a compreensão ressemantizada de que o quilombo é um espaço geográfico e social construído pelos oprimidos ao se libertarem das diversas formas de opressão.

D. Elóia representa uma pessoa bem sucedida na comunidade. Tem casa de alvenaria e é a única da comunidade a possuir computador, que na verdade é da sua filha que é professora na comunidade e está fazendo graduação em curso de férias. Conta como conquistou junto com o marido as condições favorecidas de hoje.

Informa que criou os filhos (sete ao todo), quatro em Rio Grande e três em São Luís, com o serviço da roça. Do trabalho da roça com o marido, sempre conseguiu produzir excedentes, o que lhe permitia vender ao comércio de Bequimão (principalmente feijão, arroz e farinha de mandioca). Investiu o lucro da venda na compra de cabeças de gado. Conseguiu comprar uma casa em Bequimão, que se tornou ponto de apoio dos filhos e parentes que se deslocavam para estudar na sede.

Atualmente, cria além de poucas cabeças de gado, peixes em açude, chamado pelos locais de tanque. O marido, Sr. João Costa, e D. Elóia são aposentados, o que determina ainda maior poder de compra da família.

D. Elóia conta com satisfação “o sucesso” dos filhos que moram em São Luís, sem deixar de expressar o saudosismo que estes guardam com relação ao lugar de origem:

Fui passar o natal lá com eles, mas não consegui, devido ao grande barulho, me deu um nervoso e eu voltei. Quando estava lá esse meu filho me mostrou os projetos que ele faz lá no computador... Que ele trabalha de armador, mas o serviço dele é como de arquiteto. Se ele tivesse mais estudo, seria assim de arquiteto...Ele trabalha muito bem com isso! Mesmo esses que já saíram, eles sentem falta da terra natal deles e aí tendo o lugar deles aqui... se eles quiserem, eles podem voltar.

Concluí nossa conversa-entrevista perguntando a D. Elóia se ela era feliz. Ela disse que sim, pois ainda estava viva e já tinha mais de sessenta anos, tinha criado todos os filhos e já estava ajudando a criar netos, evidenciando que a criação que recebera para ser uma “mulher de verdade” consolidara-se na vida dessa mulher-mãe-filha-esposa à moda antiga.

Embora Wortmann & Wortmann(1983) afirmem que entre os camponeses permanece em boa medida o padrão de casamento preferencial, vinculado à necessidades de reprodução social e à hierarquia familiar, também observa-se, com freqüência, a fuga. No meu caso empírico, tal forma de contração de matrimônio figura no rol de lembranças de um tipo de criação que não mais se evidencia, visto que a própria D. Elóia afirma que isso não acontece mais e sua filha é chefe de família, mesmo não tendo marido ou companheiro.

Outra característica apontada por esses autores para a definição do padrão de casamento camponês é que essa prática está estreitamente vinculada à terra. Citando Bourdieu, afirmam que “o verdadeiro sujeito das trocas matrimoniais é a terra”. Como estou tratando de um campesinato etnicizado, tendo uma de suas principais características o uso comum da terra. A relação do casamento com a manutenção do patrimônio, circunscrito à terra, não se torna determinante no contexto da comunidade do Rio Grande.

Concordo com os autores quando afirmam que as fugas expressam padrões de troca matrimonial e valores relativos à honra da família e, de alguma forma, ao princípio da hierarquia, enquanto práticas que podem ser historicizadas.

(...) A historicidade inclui, pois, ao mesmo tempo, descontinuidades e continuidades. A própria fuga é um padrão; ela é uma contiuidade através da qual se evitam descontinuidades. Se ela é, na aparência uma ruptura, ela assegura uma continuidade. Se ela é histórica, como mostra Gnaccarini, é também tradição.(WOORTMANN ; WOORTMANN, 1983 p.100)

Como tradição, a prática da fuga no Rio Grande tem sido ressignificada em novos arranjos de casamento dentre os quais se manifesta a predominância do “morar junto”. Os laços familiares são mantidos, sobretudo, com o nascimento dos filhos, que quando não são criados pelos pais, pois é possível que estes se separem ainda nos primeiros anos de convivência, ou mesmo nem chegam a “morar juntos”. Quanto ao filho(a) nascido(a) dessa relação, será criado por uma das avós, sendo esta a referência mais forte da relação de parentesco praticada no Rio Grande.

Outro ponto de diferenciação entre a pesquisa realizada pelos autores aqui comentados, diz respeito à consideração que fazem quanto à

fuga, como prática pré-nupcial, ser precedida de um período de namoro, segundo os moldes tradicionais: “o rapaz freqüenta a casa da moça com a anuência dos pais e irmãos desta”(WOORTMANN,1983, p.103)

A experiência de D. Elóia, como dito anteriormente, contradiz essa observação, pois o namoro não era institucionalizado. A mãe sabia que a filha namorava há quatro anos com o rapaz, “mas não sabia assim abertamente...”.

Dessa forma, em Rio Grande, a fuga como modelo de casamento acionado pela memória como regras de um período pretérito se torna particular, pois não se adequa à maioria dos casos relatados em pesquisas especializadas, pelo menos nesta que estou tomando como referência, sobre o roubo ou fuga de enamorados para contrair o matrimônio, sendo este precedido pelo “namoro público”.

Embora com o objetivo de evidenciar a contradição, concordo com os autores quando afirmam que “A fuga é um texto cuja leitura nos permite desvendar vários significados relativos à estrutura das relações sociais e à configuração de valores da sociedade tradicional”. (WOORTMANN; WOORTMANN,1983 p.111)

No meu caso, observei que os valores e a estrutura social em Rio Grande têm se modificado, e que o casamento por fuga não vigora mais como prática dominante, o que reforça a idéia de que a tradição está em movimento e reinventa-se para atualizar novos valores e criar novas estruturas sociais.

A história de D. Elóia, como as de D. Dalva e D. Sônia, revela facetas de um imbricado modelo de constituição do ser mulher em um contexto camponês, que, paulatinamente, vem se reconfigurando numa identidade quilombola acionada no plano dos direitos, mas vivenciada, ainda que não conscientemente, no plano das experiências concretas.

O quilombamento nessa comunidade manifesta-se na presença dessas mulheres, como em muitas outras que são reconhecidas como chefe da safra, chefe de famílias, pajés, benzedeiras, novenárias, donas de festas, dentre outras identidades acionadas em contextos específicos, demonstrando, assim, que tal movimento não se desvincula das ações concretas dos sujeitos, ao contrário, atualiza-se na redefinição de novos territórios sociais e geográficos e novas ordens de relações entre gêneros.

Concordo com Woortman (2004) quando afirma que para entender o mundo camponês, aqui com o conteúdo de etnicidade próprio das comunidades quilombolas, é necessário não ignorar as relações de gênero, pois o universo camponês feminino é tão importante quanto o masculino. Nesse universo, ainda segundo essa autora, as mulheres têm seus próprios espaços e sua atividade é tão fundamental para a reprodução social da família, e aqui acrescento além da reprodução social, as dimensões simbólicas e políticas, quanto a dos homens. Como diz D. Dalva sem a mulher na comunidade “não tem uma vantagem”.

6 DISPUTA TERRITORIAL, POLÍTICA PÚBLICA E DIVERSIDADE HUMANA: A QUESTÃO PRESENTE

As mudanças recentes da sociedade moderna consolidam um padrão de civilização particular, que, segundo Ortiz(1996), pode ser entendido como modernidade-mundo. Essa classificação propõe um olhar não somente econômico sobre as características que se manifestam atualmente, mas pretende discutir o lugar das culturas nos novos processos de espacializações, gerados pela mundialização do capital.

Lugar comum tem sido a discussão da desterritorialização dos espaços nacionais, entretanto cabe indagar, ainda seguindo a orientação de Ortiz, como se caracterizaria o mundo contemporâneo? Como compreender a forma como têm sido ampliadas as fronteiras físicas e os impactos da gestão dos territórios face à resistência das concepções de espaços e tempos de comunidades e povos considerados tradicionais?

Espaço e tempo são categorias sociais próprias a um determinado tipo de civilização, e ambas têm uma estreita ligação com a materialidade do mundo, sem embargo, entretanto não se pode reduzi-las somente a essa dimensão. Pensar a globalização, desconsiderando as múltiplas formas de territorialidade, é focar o aspecto tecnológico e econômico, que na verdade é tão somente o substrato da problemática. O processo de globalização tem se consolidado, exatamente porque o capitalismo tem sido “flexível” aos ditames culturais das fronteiras territoriais que tenta abarcar. (Cf ORTIZ,1996; SEMPRINI,1999, MACLAREN, 2000)

Não raro, o poder e a gestão do território nos grandes e complexos centros econômicos e políticos ou bloco regionais enfrentam a realidade histórica de cada grupo social, as desigualdades em seus (des)envolvimentos, suas distintas formas simbólicas e níveis sociais. Essas realidades tornam-se irredutíveis a políticas homogeneizadoras, o que impulsiona um repensar das práticas e a implementação de novas formas de gestão de territórios pelo Estado-Nação. (Cf. SANTOS, 1996)

Ademais, a conformação histórica de demarcação espacial influencia, sobremaneira, as ocupações coletivas e como estas entendem o “viver”, ou seja, como dão significados às suas existências social, cultural e

política, devendo, portando, uma atenção especial por parte das políticas públicas às questões de territorialidade que envolvem os segmentos sociais aos quais estão voltadas determinadas políticas.

Daí, a noção de desenvolvimento, enquanto categoria, diretamente vinculada ao movimento de consolidação da sociedade moderna, põe em discussão a existência de processos de pertenças étnicas e autonomias econômicas específicas.

O novo, o evoluído, ou mesmo desenvolvido, são termos que se coadunam para efetivar a contraposição ao atrasado, arcaico, primitivo, adjetivos que “qualificavam” o sistema socioeconômico e político anterior ao capitalismo. Faz-me mister entender, então, como esse modelo gesta a instituição jurídico-política que é o Estado-Nação e suas implicações quanto à efetivação de políticas públicas voltadas para segmentos sociais específicos.

6.1 Iguais e diferentes nos marcos do Estado-Nação

Os estados nacionais formaram-se, historicamente, como fruto do desenvolvimento dos estados absolutistas. O estado absolutista, como instituição que formalizaria o uso legítimo da força física⁵⁸, surgiu no século XVI, tendo nas monarquias centralizadas dos principais países (França, Inglaterra e Alemanha) a ruptura decisiva com a soberania piramidal e parcelada das formações sociais medievais, cujas características baseavam-se no sistema de grandes propriedades e de vassalagem. (Cf. ANDERSON, 1995:15)

Seguindo a mesma concepção, a despeito das controvérsias que existem sobre a natureza das monarquias absolutistas e suas transformações em estados modernos, Marx (1992) aponta que o nascimento do estado burguês verificou-se com o refinamento destas monarquias:

Como embrião do estado moderno de caráter burguês ou capitalista, temos monarquias absolutistas as quais historicamente, introduziram os exércitos regulares, uma burocracia permanente, o sistema tributário nacional, a codificação do direito e os primórdios de um mercado unificado. Todas essas características parecem eminentemente capitalistas. (MARX, 1992, p.203)

⁵⁸ Cf WEBER, Max. Política como Vocação. In: _____. Ensaios de Sociologia. 5a. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1982. p. 97-153.

A consolidação de um determinado estado nacional pressupõe a homogeneização de diferentes povos, com distintas línguas, crenças e tradições, forçosamente reduzidas à esfera de um país, com fronteiras espaciais delimitadas e a constituição de um poder central criado à revelia do conhecimento das concepções internas dos povos formadores do tal “Estado-Nação”.

A tentativa de uniformização “nacional” dá-se a partir de políticas assimilacionistas, fazendo parte da história dos estados modernos, a perseguição sistemática a todas as formas de diversidades dentro dos territórios nacionais, fossem elas linguísticas, culturais, políticas, produtivas etc. (KYMLICKA, 1996; HALL, 1997; GUIBERNAU, 1997)

Com o surgimento do Estado moderno emerge, também, um sujeito moderno, ou seja, a classificação do indivíduo dentro dessa esfera de direitos e deveres regulados pela nova configuração social.

A sociedade moderna, como toda e qualquer sociedade, além de produzir o indivíduo médio, define também o estranho. De forma sintética, como afirma BAUMAN (1997), os estranhos são aqueles que não estão inseridos no repertório cultural padronizado que impõe valores morais ou estéticos do mundo. Esse autor classifica duas formas de como o Estado moderno tem lidado com esses estranhos, uma antropofágica, outra, antropeômica.

A estratégia antropofágica, para uniformizar as nações e reduzi-las a um determinado Estado nacional, consistia na aniquilação dos estranhos que eram devorados e depois transformados num tecido indistinguível do que já havia. Essa é a estratégia da assimilação, como dito anteriormente. Nessa perspectiva, o objetivo é *tornar a diferença semelhante, abafar as distinções culturais ou linguísticas; proibir todas as tradições e lealdades, exceto as destinadas a alimentar a conformidade com a nova ordem e que tudo abarca.* (BAUMAN, 1997, p. 28-29).

Por sua vez, a estratégia antropeômica consiste na exclusão sistemática do estranho e no seu confinamento em guetos ou isolá-los de qualquer comunicação com os de dentro. O objetivo era vomitá-los, bani-los dos limites do mundo ordeiro administrado ou administrável. Nessa estratégia,

se nenhuma das alternativas, a do banimento ou da exclusão, surtisse o efeito de pureza desejada, o passo seguinte seria a destruição física desse estranho.

De modo geral, a sociedade moderna tem lidado com o estranho como anomalia a ser retificada, entendida como temporária, em vias de extinção ou transitória como uma etapa inferior num “estágio de evolução”.

A atuação do Estado moderno para garantir a unidade nacional, e o “bem comum” passa, necessariamente, pela implementação de políticas universalistas que atinjam tais objetivos.

O entendimento de políticas universalistas levanta a questão de uma faceta atual da crise da sociedade moderna que é a problemática da desigualdade e da exclusão. Segundo Santos (1999), a desigualdade e a exclusão são dois sistemas de pertença hierarquizada. No primeiro, a desigualdade, a pertença realiza-se pela integração subordinada de determinadas segmentos sociais, enquanto no sistema de exclusão, a pertença ocorre pela própria exclusão dessas coletividades humanas.

Como o sistema de desigualdade é gestado pela própria situação de classes, torna-se necessária a existência “dos de baixo” para assegurar o edifício contraditório e favorável “aos de cima”. No caso da exclusão, estar em baixo significa estar fora, “não ser”.

Tanto a desigualdade, como a exclusão, como forma de pertença hierarquizada, permitem diferentes graus de manifestação. O grau extremo da exclusão é o extermínio. O grau extremo da desigualdade é a escravatura. (Santos, 1999)

No sistema capitalista, a luta contra a desigualdade e a exclusão é disposta ideologicamente através da noção de políticas universalistas. De conteúdo essencialista, as políticas universalistas podem assumir formas contraditórias: o universalismo antidiferencialista, que opera pela negação das diferenças e o universalismo diferencialista, que opera pela absolutização da diferença. Textualmente, Santos afirma que: “o primeiro inferioriza pelo excesso de semelhança, o segundo pelo excesso de diferença.” (SANTOS, 1999)

Enquanto artífice da coesão social numa sociedade dividida em classes e pluricultural em termos de pertenças etnicorraciais, linguísticas,

sexuais, religiosas, dentre outras, cabe ao Estado manter a desigualdade dentro dos limites de não inviabilidade da integração subordinada. Para fazer essa partilha, são necessários critérios, cuja definição espera-se do pensamento científico. O problema é que, no mais das vezes, as formulações teóricas operam com as mesmas categorias estigmatizadas, sem proceder à crítica necessária.

O debate sobre a colonialidade do saber e sua tentativa de superação têm apontado novos paradigmas de análise para a questão da implementação de políticas públicas, visando ao desenvolvimento humano sob novas bases. A principal ruptura seria com a noção de desenvolvimento enquanto um “processo civilizatório” do capitalismo e coloca como contraponto os saberes locais como forma de impacto e redefinição do que seria o capitalcentrismo desenvolvimentista.

Como afirma Escobar (2005), os modelos locais, em muitos contextos não ocidentais, são concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidade entre as três esferas: o mundo biofísico, o humano e o supranatural. Esta continuidade – que poderia, no entanto, ser vivida como problemática e incerta – está culturalmente arraigada nos símbolos, rituais e práticas e está plasmada, em especial, em relações sociais, que também se diferenciam do tipo moderno, capitalista, como no caso das práticas simbólicas do Rio Grande discutidas nos capítulos anteriores.

6.2 As políticas públicas diferenciadas e o desenvolvimento territorial

Profundamente arraigada à concepção de “avanço econômico”, entendimento necessário à gestação e consolidação no novo sistema, a noção de desenvolvimento privilegia o aspecto das relações e trabalho, sobretudo, pautado na geração de lucro. Mesmo quando acentua o aspecto “humano”, traz subjacente a esse entendimento o quanto o indivíduo está inserido nas relações de mercado e consumo.

A partir da noção restritiva de desenvolvimento como sinônimo de “crescimento econômico”, o governo brasileiro tem proposto projetos e programas para as comunidades quilombolas. O Programa Fome Zero é um dos tais que lida com o entendimento de que é necessário atender de forma

emergencial “os que mais precisam”. Dentre as ações desse Programa, encontra-se a distribuição de cestas básicas. O que poderia parecer uma ação criticável somente pelo conteúdo assistencialista, torna-se mais passível de confrontações devido à burocratização do acesso a tal política.

A análise da relação do poder público com a demanda das minorias diferenciadas será aqui abordada a partir do caso da distribuição das “cestas básicas”, em 2008, para comunidades quilombolas no Município de Bequimão.

Outro aspecto a ser discutido neste capítulo é a passagem das comunidades quilombolas de fato da região da baixada maranhense em comunidades de direito, o que tem sido evidenciado na luta pela terra, como principal foco aglutinador de demandas diversas e sua configuração em um movimento que tem se intitulado MOQUIBOM-Jêje Nagô. Ao analisar a formação desse movimento e sua atuação no período de novembro de 2010 a junho de 2011, visualiza-se o aquilombamento enquanto um movimento socioterritorial ampliado.

6.2.1 O “caso das cestas”: contradições básicas entre o aquilombamento e o poder público

O Estado democrático de direito tem propalado, principalmente na atualidade, a inserção das minorias etnicorracial no plano dos direitos específicos. Entretanto tal princípio tem, ao meu ver, constituído-se em uma estratégia de assimilação ideológica de tais minorias, quando da imposição da estruturação de canais associativos para que acessem aos tais direitos. Observo que se evidencia um controle da diferença sob o signo da igualdade.

Como caso exemplar, apresentamos a relação “desavisada”, para usar de eufemismo, a fim de respeitar a intencionalidade da ação coordenada dos movimentos sociais, entre a ACONERUQ, a Fundação Cultural Palmares, a CONAB e “representantes” locais de comunidades quilombolas, quanto à distribuição de cestas básicas, política social “emergencial”, implementada pelo Governo Federal, no âmbito do Ministério do Desenvolvimento Social, por intermédio do Programa Fome Zero.

O “problema das cestas básicas em Bequimão”, aqui analisado para fins de compreensão da relação poder público e minorias sociais organizadas e controladas pela esfera estatal, foi tratado e por mim testemunhado em dois períodos e fóruns distintos. No mês de abril de 2010, observei, contudo, que tal política configura-se como estratégia para manutenção da pobreza e da dependência.

No primeiro momento, foi realizado um encontro da ACONERUQ – Regional de Pinheiro, na sede desse município maranhense, situado na microrregião da Baixada Maranhense e distante, aproximadamente, 40 km do município de Bequimão, onde está localizada a comunidade quilombola do Rio Grande, sujeito social desta pesquisa.

O encontro da Regional da ACONERUQ aconteceu na manhã do dia 20 de abril de 2010 e contou com a coordenação do Sr. Raimundo Alves Costa, conhecido localmente como Raimundão, e pelos dirigentes da ACONERUQ – São Luís como Seu Aldo, tendo como participantes representantes das associações das comunidades quilombolas do município de Pinheiro, de Bequimão, além de representantes do sindicato dos trabalhadores rurais daquele município, que, inclusive, sediou o local da reunião. Participaram, também, assessores das comunidades quilombolas de Bequimão, integrantes da equipe coordenada por esta pesquisadora, sendo uma bolsista de iniciação científica e um pesquisador da área de Agroecologia.

Inicialmente, o coordenador informou que a reunião havia sido convocada com o objetivo de realizar um seminário promovido pela Fundação Palmares, mas que a direção geral da ACONERUQ a desmarcou e, portanto, a pauta seria substituída para tratar do “problema da cesta básica em Bequimão”.

A fim de circunstanciar o “caso”, serão alternadas as informações apresentadas na reunião em relato, acrescentadas de outros depoimentos coletados em “conversas informais” captadas na sistemática de trabalho de campo adotada.

Meu primeiro contato com o “problema das cestas em Bequimão” deu-se em forma de indagação ainda no mês de novembro do ano de 2009, por meio de um telefonema de uma das representantes do poder político local de Bequimão derrotado na campanha para prefeitura no ano de 2008. Essa representante perguntou-me se tinha conhecimento de uma distribuição de

cestas básicas para comunidades quilombolas em Bequimão, recomendadas pela ACONERUQ.

Na oportunidade, afirmei que se alguma comunidade quilombola de Bequimão as havia recebido, com certeza não tinha sido a do Rio Grande, na qual se desenvolvia o trabalho de campo.

Naquele momento, não atentei para o teor da pergunta que, na verdade, era uma estratégia de coleta de informações a serem arroladas em um processo de denúncia de crime eleitoral por compra de voto (utilizando-se para tanto a distribuição de tais cestas), apresentada pelo candidato derrotado das eleições municipais de 2008, de cujo grupo minha interpelante fazia parte. O fato é que a denúncia foi apresentada ao Ministério Público envolvendo os gestores da política de distribuição das cestas básicas e as entidades parceiras, especificamente a ACONERUQ e as lideranças locais das comunidades quilombolas.

Nessa reunião, do dia 20 de abril de 2010, em Pinheiro, o caso foi repassado aos participantes como sendo algo muito sério, pois, segundo seu Raimundo Alves, “... *tem uma montoeira de papel assim...*”. Nessa ocasião, tomaram conhecimento desse, problema os representantes de três comunidades quilombolas de Bequimão e que, após a explicação do ocorrido, informaram não terem sido “beneficiados” com as tais cestas básicas.

Para melhor compreensão do “caso”, relatou-se que no ano de 2008 foram “despachadas” para Bequimão duas remessas de cestas básicas, contendo em cada uma um quantitativo de 500 cestas. Estas cestas básicas deveriam atender às comunidades quilombolas daquele município, pois havia sido indicado pela ACONERUQ.

O candidato derrotado da eleição municipal de 2008 denunciou que as cestas, sobretudo as enviadas na segunda remessa, foram distribuídas nas vésperas da eleição e na sede do município, não cumprindo assim com as prerrogativas do Programa. Tal fato colocou sob suspeita a idoneidade da entidade representativa dos quilombolas no Maranhão, dos gestores responsáveis pela implementação dessa política específica em âmbito federal e dos técnicos operacionais dessa política em âmbito local.

Como o processo foi protocolado e segue na justiça eleitoral, não analisarei os méritos quanto às questões jurídicas. Minha intenção é analisar o

caso nos seus aspectos estruturantes quanto à discussão teórica a que se refere o tratamento dos diferentes no plano da igualdade formal .

Inicialmente, contextualizarei as tramas do poder público quanto à proposição e gestão de políticas sociais, em relevo as destinadas a segmentos sociais específicos. O Governo Federal, por intermédio do Ministério do Desenvolvimento Social, tem implementado, desde o ano de 2003, o Programa Fome Zero, que tem como definição ser

[...] uma estratégia impulsionada pelo governo federal para assegurar o direito humano à alimentação adequada às pessoas com dificuldades de acesso aos alimentos. Tal estratégia se insere na promoção da segurança alimentar e nutricional buscando a inclusão social e a conquista da cidadania da população mais vulnerável à fome. (BRASIL, 2003, disponível no *site* oficial).

Para efetivar esse Programa e assegurar as prioridades de atendimento ao público, que comporta “segmentos vulneráveis”, definiram-se articulações interministeriais e intersetoriais para fazer com que uma das ações, que seria a distribuição de cestas básicas, pudesse chegar a “comunidades beneficiadas”. Dentre as populações selecionadas para receberem as cestas básicas estão indígenas, atingidos por barragens, acampados à espera da resolução por assentamentos, marisqueiras, caranguejeiras, comunidades de terreiros e quilombolas.

Cada um desses segmentos tem a intermediação de um ministério específico, a saber: da Pesca, da Justiça, do Desenvolvimento Agrário, entre outros, e demais setores internos que gerenciam a indicação e controle dos beneficiados. No caso específico dos quilombolas, o MDS repassou ao Ministério da Cultura que, por sua vez, comissiona a Fundação Cultural Palmares para articular a efetiva indicação dos beneficiários da ação bem como realizar o controle do desenvolvimento da mesma. Em todo caso, o órgão responsável pelo armazenamento e entrega direta aos beneficiários é a Companhia Nacional de Abastecimento- CONAB, vinculada ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento.

A Fundação Cultural Palmares, por sua vez, articula-se nas esferas dos Estados com as entidades representativas das comunidades quilombolas e, no Maranhão, privilegiou-se a ACONERUQ.

A ACONERUQ, na ocasião do “problema da cesta”, contava com um total de 350 comunidades quilombolas filiadas. Ressalta essa entidade que um dos critérios para a filiação de associações comunitárias ao seu rol de membros era que a pleiteante deveria passar por um processo de “trabalho”, no qual a entidade desenvolveria palestras *in loco* a fim de fortalecer a luta e os compromissos desse segmento. Outro critério determinado seria a participação em seminários realizados bianualmente pela entidade, oportunidade na qual a comunidade interessada deveria pedir sua entrada formal na ACONERUQ.

Convém registrar os dados controvertidos quanto ao total de comunidades quilombolas existentes no Maranhão, sendo consensual o fato de que este é o Estado com o maior quantitativo quilombola da Federação, tendo entre 700 a 800 comunidades. Em sua grande maioria, essas comunidades não têm acesso aos trâmites burocráticos de legalização da sua condição de sujeito, dotada de direitos, sendo uma “comunidade quilombola de fato e, não, de direitos.

Tomando como referência os dados apresentados pela Fundação Cultural Palmares, foram certificadas até o ano de 2010 somente 176 das mais de 700 presumidas. Como informado pela própria ACONERUQ, a comunidade, para ser filiada, não precisa ser certificada pela Palmares, mas ter sido “trabalhada” por ela.

O MDS disponibilizou para as comunidades quilombolas do Maranhão 3.645 cestas básicas, sendo que, em outubro de 2008, segundo a denúncia formalizada, foram destinadas 500 cestas para o município de Bequimão.

Nas narrativas apresentadas na segunda reunião para tratar do “caso das cestas”, observei, claramente, a tentativa de contemporizar o ocorrido. Essa reunião aconteceu no dia 29 de abril de 2010, na sede da Superintendência da CONAB, na capital do Estado e contou com a participação da representante do Programa Fome Zero do MDS, da representante da Fundação Palmares, do Superintendente da CONAB e diretores de setores desse órgão, da coordenadora da ACONERUC e lideranças e ex-diretores dessa Associação, além de representantes das comunidades quilombolas de Bequimão, que haviam participado da reunião no dia 20 em Pinheiro, acompanhados de um vereador que também é liderança quilombola desse

município e desta pesquisadora que fora convidada pelos representantes das associações quilombolas de Bequimão.

A reunião foi coordenada pela representante do MDS que, já de início, esclareceu que o evento dava-se em resposta à ação do Ministério Público sobre o seu órgão de origem quanto à denúncia de desvio das cestas básicas do Programa Fome Zero no município de Bequimão, cujo “caso está sendo julgado pela justiça eleitoral. Segundo essa representante, não caberia à reunião julgar o caso, mas somente tentar esclarecer as falhas que desencadearam tal fato. O clima da reunião era tenso, pois havia vários lados e interesses em questão.

De um lado, estava a ACONERUQ, que tinha indicado, ou “autorizado formalmente” a indicação das comunidades a serem beneficiadas. De outro, a CONAB, na pessoa do diretor da Unidade, que entregou as cestas básicas ao suposto representante de uma das comunidades quilombolas daquele município. Por seu turno, encontravam-se os representantes do Governo Federal, que se deparavam com a ineficiência da ação “na base”. De outro lado, os representantes das comunidades quilombolas locais que não só não haviam sido contemplados com a ação, como também serviam de testemunhas locais do destino das cestas “despachadas em Bequimão”.

Do meu lado, a observação cuidadosa das falas e manifestações corporais dos participantes, o que não me impossibilitou de fazer algumas intervenções quando julguei necessárias.

Após uma breve apresentação dos participantes, a palavra foi passada (e muitas vezes tomada, como dizia um dos participantes) ao responsável direto da CONAB pela entrega das cestas. O diretor da Unidade relatou ter atentado para todos os procedimentos legais relacionados ao cargo a ele confiado, apresentando documentos reveladores das comunidades que, “supostamente”, tinham sido beneficiadas, bem como a guia de entrega assinada por um membro de uma das comunidades indicadas. O Superintendente da CONAB o interrompeu várias vezes dizendo que a denúncia havia sido investigada internamente e surgiu um contraditório entre o assinante do documento de entrega e a pessoa que, de fato, haveria recebido a carga com as cestas.

Segundo esse mesmo Superintendente, na sindicância interna à CONAB, o diretor da Unidade havia informado que as cestas haviam sido deslocadas para o município de Pinheiro, por ser a sede regional da ACONERUQ, da qual o município de Bequimão faria parte. Entretanto o Diretor Regional da ACONERQ em Pinheiro foi taxativo em afirmar que não recebeu nenhuma cesta referente a Bequimão, nem assinou qualquer documento nesse sentido.

Pressionado pelos fatos e por nossas indagações quanto ao documento comprobatório do destino das cestas e a assinatura do responsável pelo recebimento, o Diretor informou que foram despachadas 500 cestas básicas para as comunidades de Quindua, Boa Vista e Águas Belas, tendo sido recebidas por um senhor de nome César Trindade.

Os representantes das associações quilombolas de Bequimão, bem como o vereador presente na reunião se manifestaram quanto a essas informações, dizendo que tinham conhecimento de que esse senhor havia recebido uma grande quantidade de cestas básicas, cuja procedência ignorava, mas que foram distribuídas, próximo às eleições, na sede do município, onde não se localiza nenhuma comunidade quilombola, pois era candidato a vereador.

Esse episódio revela um emaranhado de relações que, embora explícita quanto à noção de patrimônio público, cidadania, ou lisura das políticas públicas, denota, também, a fragilidade e até mesmo a possibilidade de cooptação do movimento social organizado por forças e poderes locais com os quais acabam estabelecendo pactos escusos, pondo em questão a probidade dos seus atos.

Caberia a ACONERUQ, indicar as comunidades que deveriam receber as cestas básicas das comunidades quilombolas no Maranhão, segundo as prerrogativas do poder público, que “prefere a interlocução com a sociedade civil organizada e não com as prefeituras a fim de evitar as tentativas de uso político do Programa”⁵⁹. Entretanto a ACONERUQ indicou comunidades que, primeiro, não constam nos registros da Instituição como comunidades quilombolas “trabalhadas” ou filiadas, pois antes de iniciar o

⁵⁹ Fala da representante do MDS, coordenadora do Programa Fome Zero, em reunião na sede da Superintendência da CONAB em São Luís-MA, no dia 29 de abril de 2010.

trabalho com a comunidade do Rio Grande, dirigi-me à sede dessa Entidade, onde a Secretária havia me informado, ainda em 2007, que somente a comunidade de Arquipá já havia tido uma primeira aproximação com a Entidade, mas que ainda não fazia parte de sua lista de filiadas. Segundo, na relação de municípios a serem contemplados com a distribuição de cestas básicas enviadas da ACONERUQ para a Fundação Cultural Palmares, não consta sequer o nome de Bequimão, quanto mais das comunidades tidas como beneficiadas.

O fato é intrigante, pois todas as comunidades mencionadas no documento do chefe da Unidade da CONAB não constam nem nos cadastros da Fundação Cultural Palmares, nem no rol de integrantes da ACONERUQ. Como estas comunidades foram indicadas, por quem, e a partir de quais interesses? Embora não seja tão difícil supor as respostas, que se calam ante os fatores estruturantes que desencadeiam tais fatos.

A alegação do Diretor da Unidade foi que, para beneficiar as comunidades quilombolas, não é necessário que sejam oficializadas, mas, tão somente, que se reconheçam como tal, o que foi endossado pela ACONERUQ e também pela Palmares. No âmbito da administração do direito da igualdade e da diferença, essa prerrogativa estaria correta, não fosse o desfecho da reunião, quanto à tentativa de “resolver o problema”.

Dado o grande imbróglio desencadeado pelo caso das cestas em Bequimão, o MDS suspendeu o repasse das cotas destinadas ao Estado para o ano em curso, até que se apurassem os fatos. Os líderes da ACONERUQ reconheceram nesse ato uma tentativa de retaliação e consideravam que o MDS estava punindo quem não tinha culpa nesse caso, eximindo-se assim de qualquer responsabilidade sobre o caso.

Exposta essa indignação, a Coordenadora conclamou um termo de ajuste de conduta informal, no qual a ACONERUQ deveria se comprometer a seguir fielmente a indicação das cestas básicas somente às comunidades e municípios listados por ela e enviados à Fundação Palmares. Quanto a esta Fundação, caberia acompanhar se as comunidades beneficiadas corresponderiam ao seu cadastro de comunidades oficializadas, a saber, as já reconhecidas pelo órgão.

No primeiro momento, o discurso justificador do envio das cestas para o município não listado, onde seriam “beneficiadas comunidades não oficializadas” era de que esse procedimento não seria parâmetro impeditivo para tal ação. Como agora seria tomado como critério para garantir a lisura e o republicanismo da implementação desse Programa?

O caso das cestas é representativo das contradições evidenciadas quando da tentativa institucional de gerir a diferença, com base nas prerrogativas da igualdade. No primeiro momento, coube o discurso da diferenciação para justificar atos se não ilícitos, ao menos, muito suspeitos. Quando a prática esbarra acintosamente nos ditames legais, aciona-se o discurso da igualdade- homogeneizadora- para cobrar ou mesmo punir os que antes eram tomados como diferentes.

Enquanto representante dos interesses dos quilombolas, a ACONERUQ, por ser uma entidade, cuja direção é orgânica, e não, necessariamente, letrada, ou seja, não detentora dos códigos da sociedade majoritária, envolveu-se numa trama de interesses eleitoreiros, que, se não de má fé, foi, no mínimo usada para legitimar ações que carecem de explicações judiciais.

As comunidades quilombolas de Bequimão, que têm acompanhado o “caso das cestas”, aqui especificamente as comunidades de Rio Grande, Pontal e Ariquipá, assistiam incrédulas ao desfecho do processo que, sem dúvida, não lhes garantiria nenhum benefício, nem em termos de reparo, nem em acréscimo de suas participações na lista de contemplados com essa ação que, embora consideremos assistencialista, é desejada pelos que estão completamente à margem dos ditames da cidadania formal.

Por outro lado, a participação nessa reunião e o entendimento da discussão de que para “ser incluído na lista de beneficiados” pelas políticas públicas necessária se faz a inserção das comunidades tradicionais no jogo formal dos papéis, aqui, literalmente falando, motivou a elaboração, por parte das comunidades “não beneficiadas”, de uma carta que fora encaminhada diretamente à Fundação Cultural Palmares, na qual se colocou a situação de penúria pela qual passavam as comunidades de Rio Grande, Pontal e Ariquipá, devido à escassez de chuvas no ano de 2010, o que justificaria a demanda por cestas básicas a essas comunidades.

O documento⁶⁰ que fora enviado ao órgão público responsável pela coordenação da política de assistência básica às comunidades quilombolas, contou com minha orientação direta e com a de outro mediador que tem assessorado a Associação dos Moradores do Pontal, o que reforça a tese de que, ao definir critérios formais para a “inclusão” dos diferentes no plano da igualdade de direitos, efetiva-se a negação dessas diferenças, uma vez que estas têm que se adequar a uma lógica que não lhes é própria, necessitando, portanto, da articulação com um saber especializado que nem sempre se predispõe a ultrapassar os muros das universidades e chegar aos cantos distantes do “conforto da urbanidade”.

Essa carta à Fundação Palmares foi enviada em 25 de maio de 2010, devido às dificuldades para articular um texto coletivo a ser assinado por três presidentes de Associações, bem como anexar ao mesmo a assinatura de todos os responsáveis pelas famílias, com seus devidos documentos para garantir a lisura na implementação dessa política pública. A despeito da demora no envio do pedido das comunidades ao órgão gestor da política, o que levou quase um mês, fato estarrecedor foi o tempo de resposta da Fundação Palmares a esse pedido, o que se fez em praticamente um ano.

Em março de 2011, a presidente da Associação do Rio Grande informou-me de que fora comunicada pela ACONERUQ que sua comunidade havia sido contemplada com cestas básicas, num total de 80 cestas, e que ela deveria providenciar o transporte dos gêneros alimentícios da sede da CONAB em São Luís até o povoado, o que só fora possível devido ao acordo mantido entre essa presidente e o presidente de Ariquipá para dividirem as despesas com o frete do veículo.

Acompanhei a distribuição das cestas na sede da Associação. Registro que somente por essa ocasião a comunidade se mobilizou em torno da associação, como nunca havia presenciado. Todas as famílias se deslocaram até a sede da associação para receberem suas cestas, até mesmo as famílias mais abastadas do povoado não se sentiram excluídas do critério “os que mais precisam”. Tal fato leva-me a inferir que somente a partir de respostas concretas, embora pontuais ou assistencialistas, a idéia de

⁶⁰ Ver documento em anexo 2

associação, enquanto representante de direitos da comunidade, legitima-se na lógica de uma campesinidade quilombola.

Os moradores iam chegando à sede da Associação por volta das duas horas da tarde do dia 27 de março de 2011. O dia era chuvoso e, mesmo o mau tempo, não impediu o comparecimento da totalidade dos representantes das famílias para o recebimento das cestas.

Ao chegarem ao local, faziam uma fila, sentados nos bancos rústicos que compõe a mobília da sede da Associação e ao serem chamados pela presidente, apresentavam um documento comprobatório, CPF ou RG, o qual era juntamente com o nome do beneficiado, registrado em uma lista cuja relação seria encaminhada para o órgão responsável pela ação.

Nas fotografias abaixo, registro o momento de armazenamento na sede da Associação do rio Grande das cestas básicas enviadas pelo MDS e, na sequência, os moradores em filas sentados por ordem de chegada para o recebimento desse “benefício”.



Foto 59: Presidente da Associação e morador recebem cestas básicas do MDS/SISAN
Autora: FURTADO,2011



Foto 60: Cestas básicas armazenadas para entregar às famílias do Rio Grande
Autora: FURTADO,2011



Foto 61: Moradoras em fila para receber “benefício”
Autora: FURTADO,2011



Foto 62: “Beneficiada” assina lista de recebimento
Autora: FURTADO,2011



Foto 63: Quilombola recebe cesta básica
 Autora: FURTADO,2011



Foto 64: Sob chuva cestas básicas são recebidas
 Autora: FURTADO,2011

No contexto de uma comunidade rural que tem na lavoura sua principal fonte de provisão familiar, a “doação” de gêneros alimentícios foi recebida com muito entusiasmo pela comunidade. Cada cesta básica era composta de dez quilos de arroz beneficiado, três quilos de feijão anão, um quilo de flocos de milho, quatro quilos de farinha de mandioca (ou farinha seca, como conhecida na região), óleo de soja (duas garrafas de 900ml cada), dois quilos de açúcar cristal, meio quilo de macarrão espaguete e dois quilos de leite em pó. Cada cesta básica era composta, portanto, de vinte e quatro quilos e meio de gêneros alimentícios.

Não somente a quantidade, mas a qualidade dos produtos causou surpresa nos moradores e manifestações espontâneas de contentamento, como se observa na fala de Seu Miúdo (60 anos filho do Rio Grande): *“olha gente, tem milho, tem macarrão tem até leite, só coisa fina...”*

O fato de a comunidade demonstrar surpresa quanto à qualidade dos alimentos não é tão significativo, quanto o desconhecimento quanto à origem do “benefício”. Fiquei sabendo da entrega das cestas com antecedência, pois D. Sônia havia me contatado para informar o dia e a hora da entrega das cestas básicas. Dirigi-me à comunidade ainda cedo do dia 27 de março e como a entrega só seria feita na parte da tarde do mesmo dia,

proveitei a parte da manhã para acompanhar o “apuro da safra”⁶¹, sob a chefia de D. Benedita.

Sob a movimentação costumeira da fabricação da farinha de mandioca, ouvi um comentário de que um caminhão “cheio de merenda” havia atolado em uma das ruas do povoado que liga a estrada principal à sede da Associação. Indaguei D. Benedita do que se tratava ao que me respondeu: “*povo tá todo indo lá desatolar o caminhão cheio de merenda que chegou de Bequimão*”.

Outro fato ilustrativo das (des)informações a que estão submetidos moradores de comunidades distantes da lógica dos convênios e acertos do poder público, foi ainda no ato da entrega das cestas, quase nenhum morador chegou ao local de recebimento com recipientes apropriados para “tantos quilos” de alimentos, uma vez que foram chamados à Associação para receber feijão, correspondendo a, no máximo, três quilos, a serem usados como semente para o próximo plantio. Não raro, os moradores tiveram de retornar para suas casas e providenciar sacos e carrinhos de mão, além de bicicletas e animais de cargas para transportar as cestas para as casas mais distantes.

A “confusão” entre o carro de merenda e os quilos de feijão demonstram que, até então, a interlocução com o poder público quanto a benefícios diretos à comunidade dizia respeito à liberação de sementes pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais e a distribuição de merenda escolar pela Prefeitura. Ainda não foi de todo apropriada por esses moradores, a lógica da remanescência quilombola e os direitos específicos que esse *status* jurídico lhes confere.

As cestas básicas foram enviadas para a comunidade por meio de um termo de cooperação firmado entre o Ministério do Desenvolvimento Social e combate a Fome com o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) para o exercício de 2010/2011, que priorizam ações junto a povos indígenas, comunidades de terreiros e comunidades quilombolas. Tal informação é parcialmente apreendida por D. Sônia enquanto representante legal da comunidade, pois é ela quem preenche os papéis a serem enviados

⁶¹ Cujo processo já fora detalhado no capítulo três desta Tese.

para os órgãos competentes. Entretanto, creio, nem mesmo ela sabe o que é o SISAN e para quem se destina.

Indaguei de D. Sônia o porquê de os moradores estarem se referindo às cestas básicas como merenda distribuída pela prefeitura e se eles não sabiam que isso vinha do governo federal, por meio da organização da Associação que conquistou visibilidade junto ao poder federal. Ela me respondeu: “Senhora eles sabem...é porque são assim mesmo, um bando de tolos (risos)”.

Devo reconhecer que nem mesmo eu sabia da existência do SISAN, que conforme o site oficial do MDS foi instituído pela Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (Losan). O próprio site informa que tal sistema ainda está em construção. Tem por objetivo promover o direito humano à alimentação adequada em todo o território nacional.

*Trata-se de um sistema público, de gestão intersetorial e participativa, que possibilita a articulação entre os três níveis de governo para a implementação das políticas de segurança alimentar e nutricional. Integrado por órgãos e entidades representantes da União, do Distrito Federal, dos estados e dos municípios, o Sisan tem por objetivos formular, implementar, monitorar e avaliar políticas e planos de segurança alimentar e nutricional no Brasil, bem como estimular a integração dos esforços entre Governo e sociedade civil.
(Cf. <http://www.mds.gov.br/segurancaalimentar/sisan>. Grifos meus).*

Novamente, observei em textos oficiais o discurso da participação e integração do poder público com as esferas da sociedade civil e, mais uma vez, questiono como participar se tais instrumentos de acompanhamento e avaliação, ou mesmo implementação de políticas públicas não são de conhecimento dos que deveriam acessá-lo?

Retoma-se à discussão de que o direito proposto não significa exposto, muito menos acessível. Daí porque a lógica de lidar com os diferentes dentro dos marcos da “igualdade” cria uma cortina de fumaça para que os diferentes continuem inferiorizados, punidos pelo não saber, criado pelas próprias condições que os inferiorizam.

A história, porém, não se faz só no papel. É com a vida e a luta de muitos que tombaram no processo de conquista da terra, mãe-protetora dos que dela vivem, que o aquilombamento no Maranhão tem, se não mudado a

estrutura agrária neste Estado concentrador de terras, ao menos equilibrado os pilares da vaidade dos poderosos locais e dos mandantes representantes do poder central.

Está nascendo, como fruto dos descompassos das atuais entidades representativas do movimento quilombola no Maranhão, cujo exemplo fora discutido no caso das cestas, uma nova articulação na região da baixada maranhense⁶².

Tal articulação tem-se proposto recolocar a questão da titulação dos territórios quilombolas como agenda maior, sobrepondo as atuais discussões de programas e projetos públicos que não têm na terra o seu foco principal.

É sobre o Movimento Quilombola da Baixada Maranhense (MOQUIBOM-JÊJE NAGÔ), que passarei a narrar como o aquilombamento tem se manifestado de forma concreta como movimento de resistência às estruturas de poder dominante neste Estado.

6.3 “...Na lei ou na marra nós vamos ganhar!”: Quilombos em movimento

Ao som de tambores e com melodias que expressam a luta dos sobrantes de um processo agrário concentrador de terras e produtor de assassinos blindados pelo poder público, surge o MOQUIBOM.

Com cantos em marchas e romarias pela perda de mais um líder quilombola assassinado ao defender o uso coletivo do território quilombola do Charco no município de São Vicente de Férrer, têm-se aglutinado mais de cem comunidades quilombolas da baixada maranhense numa articulação mediada pela Comissão Pastoral da Terra e que se autointitula MOQUIBOM.

Reunidos a partir da mística da terra como dom de Deus e direito de todos que dela precisam, o primeiro encontro da articulação MOQUIBOM aconteceu no sítio dos “padres” em Mangabeira, povoado de Santa Helena. Embalados e motivados por cânticos que denunciam o descaso do poder

⁶² A utilização da designação Baixada Maranhense pelos integrantes do movimento emergente para aglutinar os quilombolas das diversas microrregiões que compõem a região norte do Estado, reporta-se mais ao conteúdo simbólico próprio dessa territorialidade que administrativo, como tratado pelo poder público.

público e a necessidade de luta dos despossuídos, essa articulação marcou o primeiro semestre de 2011 com mobilizações jamais vistas, sobretudo por se tratar de “movimento quilombola”.

“Já chega de tanto sofrer, já chega de tanto esperar
A luta vai ser tão difícil, na lei ou na marra
Nós vamos ganhar”

É com essa disposição que mais de cem representantes de comunidades quilombolas reuniram-se para tratar das questões referentes aos direitos quilombolas, num processo de formação popular encaminhado pela CPT, em Mangabeira como já citado. Participei desse encontro como convidada da Universidade para falar aos quilombolas “de fato”, que, na atualidade, devido à ressemantização do conceito de quilombo e, por sua vez, quilombola, os mesmos estariam inseridos no Artigo 68 do ADCT, e, portanto, seriam sujeitos de direitos territoriais e outros. Observei que, assim como no Rio Grande, havia um grande estranhamento dos afrodescendentes presentes em assumirem uma identidade quilombola, pelas mesmas razões já constatadas naquela comunidade: remetia a um período de banditismo ao qual não queriam ser referenciados.

Embora rápida a conversa, pois minha fala ficou restrita a uma tarde dos três dias do evento, percebi o quanto seria trabalhoso a passagem da condição de quilombola em si para quilombola para si, isto é, necessitariam se aquilombar para reverter o quadro de humilhação e desrespeito, em que vinham sofrendo por parte dos “legítimos donos da terra” das quais seriam apenas “posseiros”.

Constater, no entanto, que o tempo da consciência é o tempo da precisão. Depois daquele evento ocorrido, um mês após o assassinato do líder Flaviano da comunidade do Charco, outras duas reuniões ocorreram em municípios distintos, uma em São Bento, outra em Serrano-MA, todas na região da baixada maranhense, as lideranças, que já emergiram no primeiro encontro dentre elas, Tereza Bitencourt, Gil Quilombola, Adriano, Cabeça, Almirandir decidiram junto com a CPT realizar uma ato público na sede do INCRA, a fim de pedir providências quanto aos processos existentes naquele órgão para a titulação dos territórios quilombolas.

No dia 12 de abril de 2011, mais de cinquenta comunidades fizeram-se representar em uma reunião garantida, “na marra”, com o superintendente do INCRA-MA, quando tiveram a oportunidade de expor os casos de conflito e a situação dos processos pendentes na sede daquele órgão. Além dos representantes das comunidades quilombolas, estavam presentes entidades como a CPT, outras agentes religiosas vinculadas à Igreja Católica, o MST, a OAB, A Defensoria Pública Estadual e Federal, a Universidade Estadual e o CCN, como são registrados nas fotografias abaixo.



Foto 65: Aquilombamento no INCRA-MA
 Autora: FURTADO, 2011



Foto 66: Superintendente interino do INCRA-MA
 Autora: FURTADO, 2011

As principais questões apresentadas pelos representantes quilombolas tinham como assento a morosidade na titulação das suas terras, pois uma vez não regularizadas, de acordo com os preceitos constitucionais, problemas relatados continuariam a se repetir, como se observa no relato da Comunidade de Boa Vista no município de Central-MA: “ (...)a área tá cercada, as famílias não podem mais roçar, as mulheres não podem mais extrair o babaçu...A terra que ficou não dá nem 20 metros de quintal de cada família...”

A comunidade de Coqueiro em Pinheiro relatou que os moradores encontram-se endividados por empréstimos de banco, utilizados como crédito para compra do módulo rural, sendo que esta comunidade tem direito territorial resguardado pela Constituição Federal, por ser remanescente de quilombo.

Foram relatados outros problemas como a presença de búfalos soltos nos campos e a destruição que causam nas roças dos lavradores, a construção de soltas para a criação de gado, o que impede a agricultura de itinerância praticada por essas comunidades. Como afirmou Seu Francisco,

morador do quilombo Ramal de Quindiuá: “*nós vivemos cercados entre seis soltas ao nosso redor...*”

A fala das lideranças foi concluída com uma pergunta contundente, proferida por um quilombola do município de Serrano-MA: “*Nós quer saber por causa de que nós não temos nosso direito?*”

Após essas intervenções, o superintendente regional do INCRA, daquele período, passou a dar as seguintes “explicações”. Relatou que algumas demandas apresentadas eram anteriores ao Decreto de 2003, que determina ao órgão de regularização fundiária o atendimento à titulação dos territórios quilombolas. Limitou-se a falar da falta de infraestrutura do órgão para o atendimento da grande demanda de processos existentes, da ausência de profissionais competentes para a realização da normativa referente aos passos para a expedição do decreto de titulação, sobretudo, acentuou que o processo inicial que é o estudo antropológico que compreende o Relatório de Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) não tem sido executado, pois há carência desse profissional no órgão.

É necessário comentar que na fala do Superintendente ficava implícita a idéia de que não havia profissional no Estado habilitado para realizar o tal estudo antropológico, ou mesmo, que “os poucos” contactados pelo órgão para a realização do estudo cobravam cifras astronômicas. Tal “informação” foi rechaçada com veemência tanto por mim, que representava a UEMA, quanto por outro antropólogo presente que representava o CCN. Comentei que já havia sugerido que o INCRA fizesse um convênio com a UEMA para a realização dos estudos antropológicos e que até o momento nunca fora efetivado. O outro antropólogo comentou que desconhecia qualquer profissional que havia recebido do INCRA valores referentes a R\$ 80.000,00 (oitenta mil reais) para a realização de estudo antropológico. Ficou claro, nesse momento, que o INCRA além de inoperante jogava com a possibilidade da falta de informação dos presentes para justificar o injustificável.

Ainda na tentativa de apresentar os resultados positivos da atuação do INCRA-MA no período de 2003 a 2011, o Superintendente afirmou que mesmo com o quadro precário, essa regional foi a que mais avançou em termos de titulação de territórios quilombolas, ao todo 5 (cinco) nesse período:

O Maranhão foi o Estado que mais decretou terras quilombolas (foram cinco decretos) foi o maior do Brasil...O quadro é nacional, o país como um todo precisa priorizar o problema que é relativamente novo de 2003 (Superintendente do INCRA, abril de 2011)

Para os gestores das políticas públicas, o tempo de atuação difere radicalmente do tempo de vida dos sofrimentos dos que precisam da resolução de problemas. Para o Superintendente do INCRA, o problema começa em 2003 e, a partir de então, precisa ser priorizado, entretanto o problema da concentração de terras no país remonta ao período da colonização e agudiza-se com as “leis” que garantem direitos a quem tem dinheiro e punição aos que tem precisão.

A fala otimista do Superintendente do INCRA, ao acentuar que dos 280 processos em sua pasta para serem regularizados cinco já haviam sido concluídos, suscitou nos presentes a revolta necessária para alimentar um processo de luta quilombola que se manifestou em momentos outros e com outras estratégias.

Depois dessa “visita” à sede do INCRA, os quilombolas seguiram para a sede do Instituto de Terras do Maranhão, o ITERMA. Nesse órgão, foram recebidos em um auditório equipado com recurso multimídia utilizado pelo gestor do órgão para apresentar os encaminhamentos às soluções de titulação de terras devolutas às comunidades quilombolas que nelas estão ocupando tradicionalmente. Informou que, de 42 processos pendentes até aquela data, abril de 2011, já tinha a sinalização de resolução de 17 casos que pretendia até o final do ano em curso titular esse quantitativo. Nesse primeiro encontro ficou explícito que dos 5 casos resolvidos pelo INCRA e a promessa de resolução dos 17 pelo ITERMA, este último se mostrava muito mais célere do que o órgão federal.

O Gestor do ITERMA iniciou seu discurso com palavras de “acolhida” ao movimento. Colocou o órgão como parceiro do trabalhador rural e assumiu que a questão da etnia, posta pela condição quilombola, era um fato novo para o qual o órgão ainda estava se estruturando. Comentou também sobre as condições precárias do órgão, da falta de recursos financeiros e de pessoal técnico competente para tratar da questão. Ressaltou que: *“essa é uma demanda que consideramos fundamental”*.

Não sei se pelo cansaço da reunião da parte da manhã no INCRA, ou por que naquele momento os quilombolas aceitaram com parcimônia a exposição do gestor do INTERMA, o fato é os quilombolas não levantaram questionamentos sobre o que havia sido exposto. O mesmo não ocorreu em uma outra manifestação que narrarei em seguida.

Após essa reunião com o ITERMA a manifestação dos quilombolas dirigiu-se à frente da sede do Palácio da Justiça do Maranhão a fim de cobrar dos magistrados posição contra assassinatos de líderes quilombolas, cujos mandantes conhecidos e presos tiveram a condescendência da justiça de serem liberados da prisão em menos de 24 horas, através de *habeas corpus*.

O aquilombamento na frente do Palácio da Justiça pretendia adentrar o órgão e cobrar providência quanto aos de violência em territórios quilombolas e, sobretudo, do caso Flaviano Pinto Neto, morto com sete tiros em sua comunidade no Charco em São Vicente de Férrer-MA. Com depoimentos e gritos de palavras de ordem, a manifestação posicionou-se em frente ao estacionamento dos carros dos desembargadores o que lhes impediria a saída, caso os manifestantes não fossem atendidos. Lembrou-se, nesse momento, juntando a mística à luta pela terra, dos mártires que tombaram por acreditar que a terra é livre e de quem dela faz uso.

Com cânticos como:

“Mataram mais um irmão. Mataram mais um irmão

Mas ele ressuscitará, ressuscitará, ressuscitará.

E o povo não o esquecerá, não o esquecerá, não o esquecerá...

Os quilombolas rezavam, cantavam e repudiavam a ação da justiça, que garante direito aos ricos e poderosos e punições severas aos desvalidos e sobrantes do processo capitalista. Essa ação pode ser visualizada nas fotografias abaixo.



Foto 67: Aquilombamento no Palácio da Justiça
 Autora: FURTADO, 2011



Foto 68: Quilombolas ameaçados de morte exibem
 camisa com foto de líder assassinado
 Autora: FURTADO, 2011

A manifestação garantiu uma audiência dos representantes e mediadores do movimento com o Presidente do Tribunal de Justiça Jamil Gedeon, marcada para o dia 18 de maio de 2011. O fato de não serem recebidos enquanto manifestantes e sim a partir de uma comissão criada para tal fim, demonstra mais uma vez a estratégia do Estado em articular uma lógica de representatividade que não condiz com as lógicas das comunidades e povos tradicionais, mantendo assim sua postura homogenizadora e saneadora, donde os pobres, mal alimentados e mal vestidos, não podem adentrar nos recônditos dos palácios, seja da administração pública ou da “justiça”. A casa grande ainda é, simbolicamente, mantida...

E nas palavras do representante da CPT:

a omissão criminoso do Estado brasileiro e a aliança com as oligarquias locais são responsáveis por toda essa violência... O assassinato não é decidido só na casa grande, pois tem o Estado como cúmplice! (Entrevista concedida em novembro de 2010)

A audiência com os mediadores do movimento quilombola ocorreu na data marcada e contou com representantes da Igreja, da Comissão Pastoral da Terra e de advogados militantes das causas sociais. Nessa reunião, foram enfatizados os conflitos no campo, considerados por um dos advogados sociais como patrocinados por “grupos de extermínio” que, segundo ele, só no ano passado protagonizaram mais de 176 casos de violência com, no mínimo, cinco mortes registradas.

Foi solicitado também na reunião que os processos da esfera estadual, cujos conflitos tinham a intervenção do INCRA, fossem transferidos

para a esfera federal, a fim de garantir os trâmites legais, e impedir as possíveis interferências políticas nos casos em pauta.

Como de praxe e mantendo os ditames do estado democrático de direito, o presidente do tribunal de justiça declarou-se intolerante quanto aos casos de violência no campo e coloca a responsabilidade no legislativo para que se mude tal cenário de disputa pela terra. Segundo o site oficial que divulgou a reunião, o Presidente assim se posicionou: *“O Judiciário não ficará omissos diante do problema e continuará, dentro da lei, cumprindo aquilo que é da sua competência”*.⁶³

Quanto ao caso Flaviano Pinto Neto, acertou-se a criação de uma força tarefa, incluindo o INCRA, órgãos estaduais e o Ministério dos Direitos Humanos, através da Força Nacional, para que se emitisse, até o mês setembro, o decreto de titulação da área em nome da comunidade quilombola do Charco. Até o término desta pesquisa, ainda não foi possível verificar o cumprimento de mais essa promessa do poder público.

6.3.1 “Mas aqui tem preto...Tá do jeito que Deus gosta!”: Espaço público e quilomamento

Reuniões de gabinetes e promessas públicas não têm garantido a efetivação de uma política agrária no Estado do Maranhão que atenda à demanda das comunidades quilombolas, nem dos demais trabalhadores rurais expulsos de suas áreas de trabalho pelos “grandes empreendimentos desenvolvimentistas” atrelados ao grande capital com a chancela do poder público local. Tal contexto, tem alimentado a chama da luta pelo direito constitucional à terra como herança e ressarcimento dos quilombolas, além de cumprir com o atributo de sua função social.

Nesse sentido, a articulação das comunidades quilombolas da Baixada Maranhense decidiu, ainda em maio de 2011, pressionar o poder público para atender à demanda quilombola, através de uma mobilização popular que, inicialmente, concentrou-se na praça, em frente ao Palácio do Governo do Estado, depois se deslocou até a sede do INCRA e, por lá,

⁶³ Cf <http://www.tribunadomaranhao.com.br/noticia/tj-ma-recebe-pedidos-para-agilizar-processos-que-tratam-de-conflitos-agrarios-9345.html>

permaneceu aquilombada por uma semana, totalizando dez dias de mobilização e pressão.

Intitulado acampamento Negro Flaviano, o MOQUIBOM-JÊJE NAGÔ, assessorado diretamente pela CPT e tendo como parceiros a Cáritas-MA, a Comissão de Direitos Humanos da OAB-MA, sindicatos, estudantes e universidades, além de outras entidades do movimento quilombola no Maranhão, levantou barracas, cantou, dançou e protestou em frente ao Palácio do Governo, trazendo à tona problemas referentes às decisões judiciais quanto aos casos de conflitos em áreas quilombolas, a falta de uma política de titulação de terras e o descaso com que a questão quilombola tem sido tratada pelos órgãos responsáveis.

Como nos tempos da opressão escravagista, os afrodescendentes tocaram seus tambores e ao som de lamentos e cânticos de luta faziam ecoar pela população e chegar aos meios de comunicação de massa seus sofrimentos, e também sua disposição para a luta contra as estruturas de poder hegemônicas.

“Um abraço negro, um sorriso negro, traz felicidade
Negro sem emprego fica sem sossego
Negro é a raiz da liberdade”

Homens tocam os tambores, as mulheres dançam e a letra clama por uma mudança na situação de miséria a que muitos territórios étnicos se encontram no Maranhão. O “emprego” do quilombola, ou “sair para o serviço” como eles dizem, refere-se, diretamente, ao trabalho na lavoura, que para tanto necessita da terra como condição básica para o seu sossego, o que, na atual conjuntura, tem sido palco de grandes disputas e assassinatos impunes.

O MOQUIBOM, diferentemente dos demais segmentos do movimento quilombola no Estado, tem primado pela pauta da terra como ponto primordial para a reprodução socioeconômica e cultural das comunidades negras rurais. Enquanto as outras entidades negociam com o poder público a inserção em programas vinculados às políticas assistenciais, o diferencial do MOQUIBOM é a luta pela terra, ou melhor, pela titulação de seus territórios. Com o lema “Território quilombola livre, já!” o MOQUIBOM iniciou o acampamento no dia 01 de junho e determinou sua suspensão somente no dia

10 daquele mês depois de garantias avaliadas como conquistas do “tempo do acampamento”, por mim considerado como a manifestação do aquilombamento na prática.

O dia 01 de junho é significativo para os brios do poder no Estado, pois é o dia do aniversário da Governadora Roseana Sarney. Mais de cem manifestantes saudaram-na com um sonoro “parabéns pra você” nada agradável aos ouvidos de uma governante acostumada com bajulações e avessa a críticas, como é de costume a governos autoritários.

“Parabéns pra você, nesta data ferida,
nessa calamidade em tirar-nos a vida.
Hoje é dia de festa no palácio real,
Rosengana ilustra sua cara de pau.”

Nem mesmo a polícia, acionada como sempre e única instituição representante do poder público que “recebe de pronto” os movimentos sociais, conseguiu conter a manifestação que, quanto mais incitada a parar, mais aumentava o volume do som das vozes e dos tambores, expressando o direito constitucional de livre manifestação, o mínimo que resta em um Estado cuja estrutura de poder lembra os feudos medievais.

O aquilombamento permaneceu por três dias em frente ao Palácio e mesmo sendo convidada uma comissão de aquilombados para ser recebida pelo Palácio, as lideranças do Movimento recusaram-se a adentrar a sede do poder considerado ilegítimo. Acreditavam que sua interlocução seria diretamente com a esfera federal e não com a estadual, efetivamente ligada ao latifúndio. Para tanto, enviaram às autoridades maiores da nação uma pauta de reivindicações a fim de balizar a discussão com os órgãos competentes⁶⁴.

Com essa disposição política, na tarde do dia 03 de junho, deslocaram-se para a sede do INCRA e, diferentemente de outros movimentos sociais, montaram “acampamento”, ou seja, estabeleceram o aquilombamento, no auditório do órgão federal. Sem resistência, centenas de trabalhadores e trabalhadoras rurais, quilombolas e sem terras, assentados e os representantes da CPT estenderam seus colchonetes e montaram uma cozinha na sede do

⁶⁴ Ver documento completo em anexo

órgão gestor da política agrária. Inicialmente, não divulgaram oficialmente uma ocupação do órgão. Estrategicamente, informaram aos gestores que iriam utilizar o espaço do auditório como alojamento já que haviam passado três dias dormindo na rua. A superintendência do órgão consentiu com o argumento e determinou que a garagem do órgão fosse reservada para a instalação do movimento. O que esse gestor não esperava era que no discurso político valem os argumentos para a consecução dos fins desejados e os quilombolas não recuaram do auditório do INCRA e lá ficaram ocupados por uma semana.

Nenhum movimento antes conseguira adentrar o INCRA. Normalmente, os acampamentos restringiam-se às áreas externa do órgão: garagem e jardins. Esse teve a ousadia de ocupar o auditório e algumas salas, quando da radicalização do movimento.

O INCRA foi, oficialmente, decretado pelo Movimento, ocupado na manhã do dia 06 de junho. Nesse dia, os manifestantes exigiram do superintendente do órgão, com o qual já haviam discutido em abril e não obtiveram respostas favoráveis as suas demandas, que ele acionasse o Presidente do INCRA Nacional para vir ao Maranhão discutir com o movimento suas reivindicações. Nas fotografias que seguem, registro a indignação dos quilombolas com relação ao governo do Estado, expressa nas faixas expostas na fachada da sede do INCRA-MA e nas falas de denúncia no interior dessa autarquia.



Foto 69: Faixas em frete à sede do INCRA
Autora: FURTADO, 2011



Foto70: Aquilombamento no INCRA mediado pela CPT
Autora: FURTADO, 2011

A resposta apresentada pelo representante local foi a de que o INCRA Nacional iria enviar uma representante “com poder de decisão” para ouvir os quilombolas aquilombados no auditório INCRA.

Na tentativa de cumprir com o prometido, o INCRA nacional enviou a Coordenadora do Setor Quilombola para representá-lo junto ao movimento quilombola no dia 07 de junho. Além dessa gestora, tomaram assento à mesa de negociações e intermediações junto aos manifestantes aquilombados no INCRA-MA: uma comitiva de Brasília composta pela já citada coordenadora, uma representante da Fundação Cultural Palmares, um representante da Ouvidoria Agrária e representantes locais do INCRA, ITERMA, além de entidades ligadas à questão da terra e ao movimento quilombola. A reunião foi mediada pelo Coordenador da CPT-MA.

A representante do INCRA limitou-se a falar do Programa Brasil Quilombola e dos avanços do movimento negro junto às esferas federais, tendo na sua própria pessoa, como integrante da ANAQ, a conquista de ser alçada a um posto estratégico na defesa dos direitos quilombolas. Entretanto os presentes esperavam que a fala do INCRA fosse incisiva quanto a titulação das terras quilombolas, sendo que, para tal indagação, a coordenadora apresentou as limitações de seu cargo. Sua intervenção foi recebida com muito desagrado pela platéia que entre manifestações acintosas e toques de tambor interrompiam-na quando entendiam que mais uma cortina de fumaça se formava ante os direitos quilombolas que não se faziam garantir.

A representante da Fundação Cultural Palmares considerou a reivindicação de uma sede do órgão na capital maranhense pertinente, desde que fosse instalada no próprio prédio do INCRA, o que, de certa, forma fora ovacionado pelos presentes. O representante da ouvidoria agrária apresentou suas atribuições e -se colocou à disposição do movimento para interlocuções necessárias.

O momento marcante desse encontro deu-se quando da intervenção do representante o ITERMA, que antes havia sido pacientemente ouvido em abril. Nesta oportunidade, já inflamados por discursos inócuos quanto a questão fundiária e falta de resolução dos conflitos apresentados, a fala do gestor do ITERMA foi interpelada por duas vezes.

De início, ao se apresentar ao grande público, o gestor do ITERMA comentou que após sua fala, não poderia ficar para as intervenções dos presentes pois já havia assumido outro compromisso naquela mesma data. Diante do exposto, o coordenador da mesa, representante da CPT tomou a palavra e fez a seguinte ponderação: “Se o Senhor não vai ter tempo para ouvir, não tem porque fazer uso da palavra...”

A posição do coordenador da mesa foi amplamente apoiada pela platéia com palmas e toques de tambores, cuja pressão fez com que o gestor do ITERMA permanecesse no recinto até o fim dos trabalhos daquele dia. Como reconsiderou, teve sua fala iniciada com dados, anteriormente apresentados, os quais se referiam à titulação de 17 áreas das 42 pendentes. Ao relatar esses dados, foi interrompido mais uma vez, desta feita, por uma liderança quilombola que retirou do gestor o microfone e “puxou” o cântico de desagravo do movimento, desta vez, alterando sua letra: “já chega de tanto sofrer, já chega de tanto esperar, a luta vai ser tão difícil, na marra ou na marra nós vamos ganhar”.

Com ânimos exaltados, as lideranças quilombolas que fizeram uso do microfone foram enfáticas quanto à inoperância dos órgãos estaduais e federais e mostraram-se indispostas em ouvir o que consideravam “mentiras descaradas”. Acusavam os gestores de malversação do dinheiro público, logicamente não com esses termos, mas com os ditos populares próprios do léxico rural.

A reunião do dia 7 de junho terminou sob forte clima de insatisfação dos aquilombados, que continuavam a exigir do poder público decisões concretas quanto aos casos de ameaças de morte dos trabalhadores rurais e da situação das titulações dos territórios quilombolas.

No dia 8 de junho, o governo do Estado do Maranhão, através da Secretaria da Igualdade Racial-SEIR, encaminhou ao plenário uma carta de intenções assinadas por secretários das pastas da segurança, da igualdade racial, dos direitos humanos e da agricultura. Tal reunião foi coordenada pela Secretária de Estado da Igualdade Racial que apresentou as propostas do governo do Estado referentes à pauta de reivindicações do movimento. Novamente, o movimento considerou insatisfatória a propositiva do governo e não mais aceitando intermediação de interlocutores que não tivessem, de fato

e de direito, poder de decisão, 16 lideranças quilombolas e um padre vinculado à CPT, todos ameaçados de morte, decretaram greve de fome no final do dia 8 de junho, exigindo que só iriam sair de greve, após um acordo positivo com o governo federal. Tal acordo previa a vinda das ministras dos direitos humanos e da secretária nacional da igualdade racial para o Maranhão para dialogar com os aquilombados no INCRA.

O ato extremo deveu-se, sobretudo, à falta de credibilidade das autoridades acionadas para a tentativa de diálogo com os quilombolas. Ademais, configurou-se como demonstração de força do movimento, que, como no tempo dos antigos, mostrava-se disposto a entregar a vida para a conquista dos territórios livres da opressão.



Foto 71: Padre da CPT e quilombolas em greve de fome
 Autora: FURTADO, 2011



Foto 72: Líderes quilombolas ameaçados de morte
 Autora: FURTADO, 2011



Foto 73: Manifestação dos ameaçados de morte em greve de fome
 Autora: FURTADO, 2011

Após 48 horas de greve de fome, cujo local e condições são registrados nas fotografias acima, e muita negociação com interlocutores locais, a ministra dos Direitos Humanos, que estava em comitiva atendendo a um caso de violência no campo no Estado do Pará, falou por telefone com os quilombolas acampados no INCRA e solicitou que a greve de fome e o aquilombamento fosse suspenso sob a promessa de que ela viria no próximo dia 22 de junho dialogar com o movimento e trazer respostas concretas à pauta apresentada ao poder público. Garantiu, também, que os que estavam em greve de fome, sobretudo pela condição de ameaçados de morte pelos latifundiários, teriam a segura necessária para retornar para suas comunidades sob a proteção da força de segurança estadual.



Foto 74 : Ministra dos Direitos Humanos fala pelo telefone com quilombolas e assessores
Autora: FURTADO, 2011

Após o diálogo pelo telefone com a ministra dos direitos humanos, conforme se registra na fotografia acima, os manifestantes em greve de fome foram chamados à plenária para avaliar a proposta dessa ministra, que se comprometera a vir ao Estado quase quinze dias após o término do acampamento, caso assim fosse decidido pelos quilombolas. Tal proposta fora

entendida por um dos grevistas, o líder quilombola Cabeça, como um desrespeito e uma falta de sensibilidade do poder público, assim afirmou:

Vejam meus companheiros, é como se nós estivéssemos assim doentes numa UTI e o médico diz que só vai poder nos atender daqui 15 dias...isso é muito duro! É muita cara de pau, mas nós não vamos parar nossa luta.

Apesar dessa manifestação de descontentamento quanto à proposta da ministra, o movimento entendeu que suspenderia o acampamento e o retomaria conforme data proposta, dia 22 de junho. As lideranças do movimento consideraram vitoriosa essa primeira etapa do acampamento, pois, embora sem nenhuma decisão concreta quanto à pauta de reivindicações, o poder de pressão dessa manifestação garantiu a promessa de uma comitiva nacional para dialogar com os quilombolas, o que ainda não havia ocorrido no Estado.

Entre os dias 13 e 21 de junho aconteceram reuniões com as entidades assessoras do MOQUIBOM a fim de preparar a sistemática do encontro dia 22 com as representantes do governo federal. Necessário salientar as disputas internas quanto ao lugar e à representatividades das instituições mediadoras da questão quilombola. Em algumas falas, demonstrou-se ressentimento por não terem sido devidamente emponderadas no processo do aquilombamento, outras consideraram a coordenação desrespeitada em alguns momentos, o que explicita as considerações feitas por Andrade(2009):

(...) suas reivindicações (a dos quilombolas- famílias de camponeses, pescadores, artesãos, extrativistas), chegaram às instituições nacionais por meio de uma série de portavozes, agentes sociais também organizados em movimentos e associações, instituídos como que passaram a deter a fala autorizada nos assuntos relativos aos quilombolas. (ANDRADE,2009,46)

O lugar de disputa dos mediadores confunde-se com o lugar do próprio movimento que tem que se adequar à lógica imperativa dos aparelhos do Estado, com suas representações e falas controladas pelo tempo e protocolo dos gestores públicos.

Para ilustrar a disputa causada pelos mediadores quanto à representatividade legítima para conduzir a interlocução com o governo federal, o representante da Sociedade dos Direitos Humanos do Maranhão sugeriu:

é necessária uma coordenação para a negociação com as autoridades. O movimento avançou muito, não é todo movimento aqui que conseguiu trazer pra cá todo esse conjunto de ministros para São Luís, o movimento quilombola foi o primeiro e deve continuar, mas temos que pactuar com vocês não podemos fazer de improviso. Não podemos substituir vocês e nem vocês mesmos podem, mas sabemos que quem começou o apoio foi a CPT e é ela quem deve dizer o que espera de nós, as outras entidades...(Fala registrada em diário de campo. 13 de junho de 2011).

A principal preocupação das entidades seria decidir quem coordenaria a mesa de discussão no dia 22 com a comitiva do governo federal. De certa forma, havia um consenso de que a CPT deveria tomar assento, mas sem abnubilar a “representatividade” dos próprios quilombolas. Tal questão só fora decidida minutos antes da composição da mesa oficial da reunião do dia 22, ficando determinado que antes das autoridades federais, fariam “representantes quilombolas”, que apresentariam, novamente, a pauta de reivindicações e, depois dessas intervenções, os representantes do poder público federal fariam uso da palavra.

Às vésperas da data marcada para a reunião com os quilombolas, o jornal impresso do grupo político dominante no Maranhão noticiou que o Estado estaria recebendo, no dia seguinte, uma comitiva nacional para acompanhar as ações desenvolvidas pelo governo no trato da questão agrária. Tal notícia foi duramente criticada por órgãos alternativos de comunicação⁶⁵, pois ficava clara a intenção do “jornal oficial” do governo em negar o poder de pressão que o movimento quilombola havia impingido contra as estruturas oligárquicas dominantes no Estado.

Havia, pelo menos no noticiário do grupo dominante, um protocolo a ser cumprido pela comitiva que deveria se dirigir ao Palácio do Governo na manhã do dia 22 de junho, onde seria aguardada em audiência pela governadora do Estado. Somente na parte da tarde, essa comitiva se deslocaria à sede do INCRA para a audiência com os quilombolas.

Tal protocolo não foi cumprido. A comitiva era composta pelos seguintes integrantes: a ministra em exercício do Desenvolvimento Agrário (MDA), Márcia Quadrado, pelas ministras da Secretaria dos Direitos Humanos,

⁶⁵ Cf: http://blogdoedwilson.blogspot.com/2011_06_01_archive.html; Editorial do Jornal Vias de Fato (www.viasdefato.jor.br); <http://saomateusdomaranhao.blogspot.com/2011/06/vias-de-fato-violencia-e-impunidade.html>

Maria do Rosário, e da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Luiza Bairros, pelo Secretário Nacional de Articulação Social da Secretaria-Geral da Presidência da República, Paulo Maldos e contou ainda com a presença dos presidentes do INCRA, Celso Lacerda, e da Fundação Cultural Palmares, Eloi Ferreira.

Tal comitiva, ao invés de dirigir-se à sede do governo como amplamente noticiado, ao desembarcar no aeroporto da capital, deslocou-se diretamente à sede do INCRA-MA para dialogar com mais de 120 comunidades quilombolas representantes de mais de 40 municípios, além de entidades da sociedade civil, dos direitos humanos, estudantes, Universidades, e como que para não fugir à regra, contou também com a presença de políticos oportunistas, atraídos pelos rumos positivos do movimento e pelos holofotes dos seus próprios canais midiáticos.

A presença da comitiva governamental foi saudada ao toque dos tambores, das danças e cantos que novamente expressavam o misto de dor pela opressão sofrida e a esperança na vitória dos territórios livres:

“Aê meu pai quilombo eu também sou quilombola,
A minha luta é todo dia é toda hora!”

Conduzidos pela mística da cruz, da fé e da luta encarnada nas ações dos padres da CPT, o auditório do INCRA foi tomado por centenas de quilombolas, que no dizer de um deles: _ mas tem preto, tá do jeito que Deus gosta! E lá permaneceram aglutinados em torno do “abraço e sorriso negro” com o objetivo de dar corpo à luta, já sabida, “tão difícil, na lei ou na marra vamos ganhar!”.



Foto 75 : Visita de comitiva governamental ao INARA-MA
Autora: FURTADO,2011

A manhã do dia 22 de junho marcou o fortalecimento do quilombamento no Maranhão que trouxe como possibilidade a interlocução direta com o alto escalão do governo federal. Nos marcos da Lei, o movimento social conseguiu se fazer ouvir nos palácios de Brasília, conforme se verifica na fotografia acima, a presença de uma comitiva do auto escalação federal.

A pauta de reivindicações foi seriamente considerada pelos gestores que apresentaram como principais respostas: a contratação de 30 Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) para comunidades quilombolas do Maranhão dentre os 100, que serão licitados para todas as Superintendências do INARA do país.

Apresentou-se a política de fortalecimento da agricultura familiar e o compromisso do Ministério do Desenvolvimento Agrário em dar condições de desenvolvimento às comunidades tradicionais. A Fundação Palmares entregou 30 Certificados de Reconhecimento para comunidades do Estado, entre elas: Monte Cristo, Canabrava, Santa Filomena, Pau Pombo e Santa Galo I.

O documento é o primeiro passo para a regularização dos territórios quilombolas e garante acesso ao conjunto de políticas públicas do Governo Federal.⁶⁶

⁶⁶ Conforme site oficial: <http://www.inara.gov.br/portal/index.php?regularizacao-de-territorios-quilombolas&catid=1:ultimas&Itemid=278>. Acesso em 03 de agosto de 2011

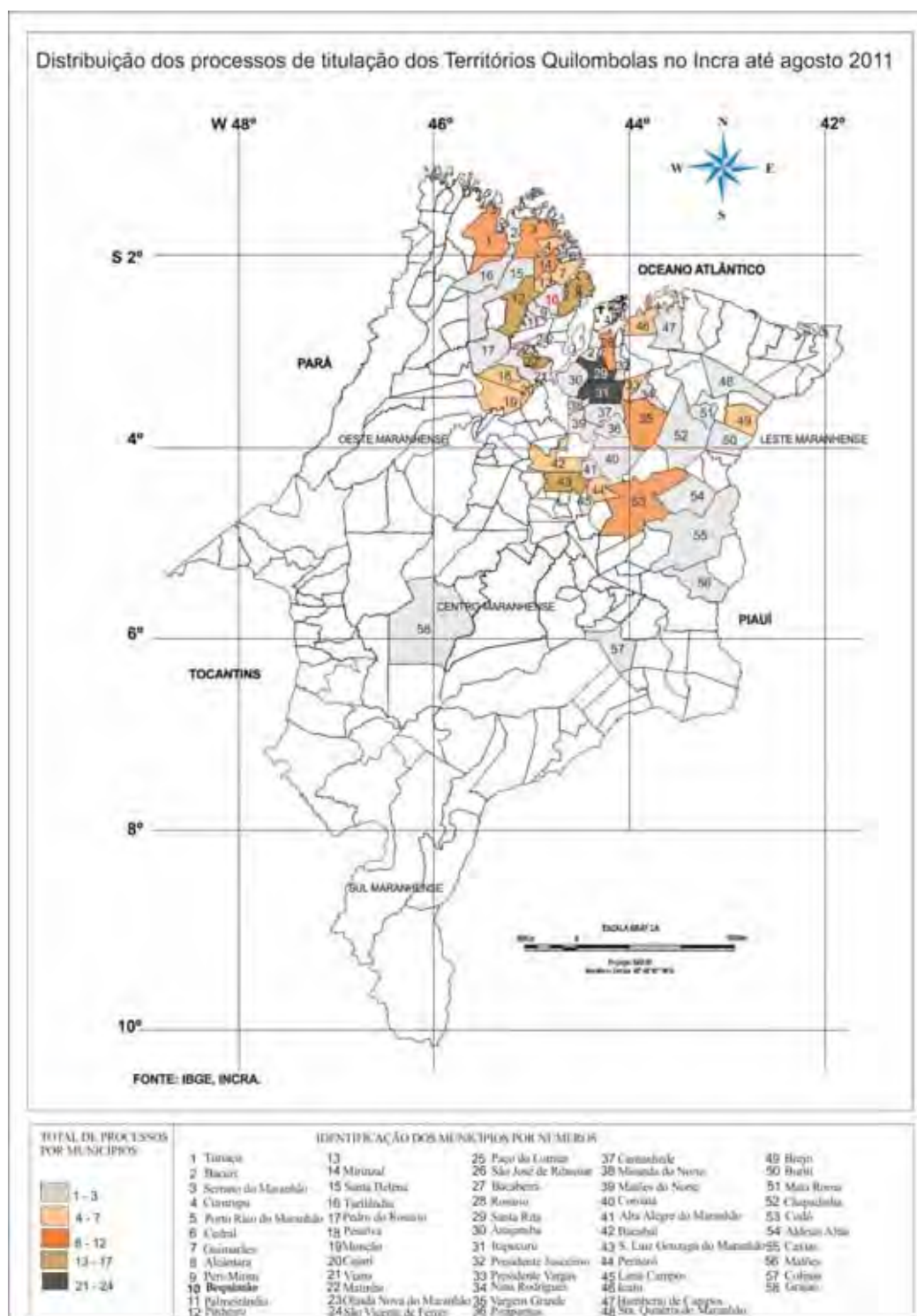
Dentre as impossibilidades e limitações de eventos que têm na sua positividade mais o ato de existir que, de fato, transformar o real, não se conquistou, efetivamente, a resolução da titulação dos 280 processos de territórios quilombolas no Maranhão, conforme mapa 4.

Tal aquilombamento conseguiu, entretanto, deixar evidente que só há possibilidade de transformação quando a condição de existência concreta de sofrimento transforma-se em arma de luta, passando, assim de uma situação de quilombolas em si para quilombos em movimento, tendo no aquilombamento sua principal e contraditória, possibilidade de dialogar com os aparelhos do Estado Moderno.

Retomando à Balaiada, tal movimento não garantiu, efetivamente, a queda do regime escravocrata, nem definiu a construção socioespacial de territórios quilombolas livres, mas ensinou que a junção dos interesses dos desfavorecidos pela história pode balançar as estruturas do poder hegemônico e, assim, construir-se novos rumos...ainda desconhecidos, mas com a esperança de uma terra sem cercas.

A partir da análise desse processo de aquilombamento, e o caso da contradição das “cestas básicas” é possível perceber como o Estado moderno tem tentado “fagocitar” os diferentes, controlando-os na lógica dos direitos. Estes estendidos como um protocolo a ser seguido, dentro de prescrições normativas postas.

A determinação do Estado em “negociar com os quilombolas”, condicionando uma “pauta de reivindicações”, sob a intermediação de agentes públicos e representantes da sociedade civil, evidencia aquilo que Bauman anuncia como estratégia antropofágica de assimilar as diferenças. Como dito anteriormente, tal estratégia visa abafar as distinções dos modos de vida específicos e tornar a igualdade como mais um instrumento ideológico de controle do “estranho”.



Mapa 4 – Distribuição dos processos para titulação das comunidades quilombolas “parados” no INCRA

Fonte: INCRA-MA

Org. FURTADO, M, 2011; CONCEIÇÃO FILHO, J. 2012

Na verdade, o estranho, o diferente, e aqui especificamente o quilombola, ao existir concretamente, coloca em questão os ditames de uma modelo socioeconômico e jurídico que tem na lógica do lucro e do controle social sua centralidade. A terra, ou mais apropriadamente, os territórios quilombolas, bandeira de luta do quilombamento, redefinem os valores constitutivos de uma estrutura agrária concentradora, tendo no Estado seu principal instrumento de legitimidade. Daí que a luta por territórios livres, significa a luta por um novo modelo de ser e estar no mundo, que tem se movimentado, externando-se para fora dos limites geográficos do quilombo, e, de certa forma, impactado as estruturas de poder atual.

Por outro lado, a tentativa de adequação à luta dos “diferentes”, o Estado assume o discurso da diferenciação: tratar os iguais como iguais e os desiguais, como desiguais. Essa máxima do ordenamento jurídico tem garantido a integração dos diversos sujeitos sociais à esfera do Direito. O que não se coloca é que essa integração, como diz Santos(1999) dá-se por baixo, ou de forma mais contundente, diz-se da integração, mas se nega na prática ao exigir-se dos diferentes uma série de conhecimentos e técnicas das quais estão apartados, expressão do próprio processo histórico que os condiciona como “remanescentes de comunidades de quilombos”.

As políticas universalistas, bem como as políticas específicas, entendem a diferença ordenada, controlada e, portanto, o Estado moderno carece do sujeito moderno. Os quilombolas são sujeitos “em quilombamento”, e isso não se “adequa” ao modelo atual dominante. Existe, pois, a possibilidade de ruptura, mas isso só a História poderia confirmar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar a manifestação dos movimentos sociais do campo e/ou da cidade verifica-se que existe uma questão de fundo atual, que é a crise do estado nacional, a forma política predominante na modernidade. O Estado moderno possui três monopólios, a saber:

1. O monopólio da produção da norma jurídica – só o Estado cria lei aplicável a todos os cidadãos de seu território.
2. O monopólio da extração e uso coletivo de parte do excedente econômico gerado no mundo privado – só o Estado pode taxar.
3. O monopólio da coerção legítima, uso legítimo da força física – só o Estado pode prender, matar e arrebentar. (MORAES,2006,29)

Segundo Moares (2006), são exatamente esses três monopólios que passam, se não a serem reduzidos, ao menos delimitados ou monitorados por sistemas de autoridades políticas supranacionais – que se constituem enquanto credores sem rosto e entidades multilaterais reguladoras ou chanceladoras, tais como: o Banco Mundial (BM), o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Organização Mundial do Comércio (OMC).

Toni Negri e Michael Hardt (2000) afirmam que estaria em crise a forma nacional da soberania, territorializada, exercida através de instituições e disciplinas. Em seu lugar, estaríamos assistindo ao surgimento de um outro tipo de soberania, que se faz em campo aberto, desterritorializada e de maneira direta, através da linguagem, da produção, da comunicação, sem a mediação das instituições. Nesse mundo o global e o local espremem ou diminuem a importância do nacional:

A soberania declinante dos Estado-Nação e sua crescente incapacidade de regular as permutas econômicas e culturais, é certamente um dos sintomas primários da chegada do Império. A soberania do Estado-Nação era a pedra-angular do imperialismo que as potências européias construíram na idade moderna (...)" (NEGRI; HARDT 2000,p.12).

A classe, os sindicatos e os partidos cedem espaço para a multiplicidade irreduzível à representação, à ação direta, a organização em rede e não mais hierárquica, a horizontalidade torna-se mais importante que a verticalidade. Em suma, as novas formas de dominação têm de encampar a

diferença, mas o fazem, de um lado, submetendo todos à linguagem do espetáculo, e, de outro, administrando a diferença, artificializando-a e enfraquecendo as misturas mais radicais.

A transição para o Império surge do crepúsculo da soberania moderna. Em contraste com o imperialismo, o Império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de *descentralização e desterritorialização* do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão (HARDT; NEGRI, 2000, p.12).

A questão etnicorracial na era do Império deixa de estar baseada na biologia para assentar-se na cultura, por onde hoje o racismo apresenta-se e cresce. O racismo imperial baseia-se na ideia de que as diferenças culturais seriam insuperáveis e a exclusão racial surge então na forma da inclusão diferenciada.

Entretanto, como visto neste trabalho, a forma como o Estado moderno tem inserido os diferentes no plano da igualdade tem se revertido na principal forma de negar-lhes sua condição de diferenciação, pois para adentrar no universo jurídico dos direitos assegurados constitucionalmente os diferentes, e aqui especificamente as comunidades quilombolas, têm que dominar os códigos formais da sociedade moderna. Sendo assim, o “não conhecimento” desses códigos configura-se como a justificativa governamental para eximir-se da responsabilidade de assegurar tais direitos, em formas de políticas públicas, pois não é possível estender políticas aos “beneficiados” que não as demandarem.

Este trabalho apresentou o percurso contraditório de uma comunidade negra rural que para sair da condição em si de uma comunidade remanescente de quilombo, para a condição de sujeito dotado de direito territorial, enquanto comunidade quilombola careceu constituir-se enquanto comunidade de direito e para tanto criou uma representação formal nos moldes determinados pelo Estado moderno – uma associação de moradores, com CNPJ e demais obrigações e “direitos” que tal figura jurídica dispõe.

O principal objetivo da formalização dessa comunidade de fato ao tornar-se uma comunidade de direitos é a garantia da titulação do seu território étnico. Embora tal garantia tenha preceito constitucional a conformação do espaço geográfico brasileiro, desde o período colonial tem sido marcado por

ampla disputa territorial, o que se reflete na atualidade como concentração de terras e na passagem deste meio de produção e garantia de vida de comunidades tradicionais para a condição de mercadoria, o que tem desencadeado sérios conflitos no campo. A inovação do texto Constitucional de 1988 que garante a titulação de terras de uso coletivo às comunidades remanescentes de quilombo têm desencadeado um processo de redefinição do “mercado de terras”, o que tem gerado a (im)possibilidade de uma reordenação espacial no território brasileiro.

No caso do Maranhão, onde a concentração de territórios quilombolas, indígenas e de demais comunidades tradicionais, a disputa pela terra tem recrudescido, na qual se observam antagonistas em correlação de forças desiguais. Madeireiros e indígenas, “donos de terras” e “posseiros”, grandes empresas mineradoras e comunidades tradicionais, empreendimentos governamentais e comunidades quilombolas, dentre outros. Um dos mecanismos de enfrentamento dessa situação tem sido o acionar de uma identidade que se afirma nessa situação conflituosa, cuja prerrogativa constitucional cria um mecanismo regulador que assegura direito aos menos favorecidos nessas relações. Ser, portanto, integrante de uma comunidade tradicional, no atual contexto conflitivo, ou seja ser diferenciado, é mais seguro do que ser “cidadão brasileiro”. Daí mais uma das contradições reveladas nesse contexto de (im)possibilidades.

No caso das comunidades remanescentes de quilombo o acionar de tal identidade tem sido uma estratégia (im)possível que advém da própria luta histórica desses sujeitos sociais, primeiramente em sobreviver ao longo e irreparável processo desumano de escravidão, posteriormente para garantir o reconhecimento formal de sua participação enquanto produtores e não mais alvos do processo civilizatório brasileiro. A mudança da compreensão jurídica da categoria quilombo - como resquício de um passado longínquo, para a sua definição enquanto um conceito que apreende os distintos contextos sócio-culturais e políticos nos quais estão inseridos as atuais comunidades quilombolas -, reflete a capacidade de luta e conquista desse segmento racial específico.

Essa luta inicia-se com a própria formação dos quilombos, enquanto territórios livres, no período escravagista e na articulação mais ou

menos organizada dos sobrantes históricos dos contextos hegemônicos, daí porque a Balaiada torna-se exemplar para perspectiva do aquilombamento aqui proposto. Tal movimento não visava à formação de territórios étnicos livres, e sim a mudança nas estruturas formais de uma sociedade marcadamente desigual. O objetivo seria, portanto, construir um “território maranhense” inclusivo e livre da exploração dos agentes “externos”. Além da pressão materializada nos conflitos armados, o diálogo formal com as instâncias governativas, impetrado pelos “balaios”, expressa a contradição entre a lógica que deslegitima o Estado enquanto mediador dos interesses sociais, e o reforço dessa instituição, pois ao utilizar a pauta de reivindicações segue-se a mesma lógica.

Os sonhos, objetivos de luta dos antigos balaios, ainda ecoam nas palavras de ordem dos atuais quilombolas. As estratégias formais que (im)possibilitam a conquista de “territórios livres, já”, ainda são verificadas atualmente.

O aquilombamento, como alternativa aos atuais processos de inserção antidiferencialista inseridas nos sistemas de promoção da igualdade dentro dos marcos do Estado-Nação, e como resistência às antigas, mas atualizadas, formas de opressão, permite pensar uma possibilidade de ruptura com a própria estrutura de legitimidade dessa instituição. A passagem da invisibilidade de uma comunidade negra rural, como verificado na análise da comunidade do Rio Grande, para a condição de “remanescente de quilombo”, e, portanto, detentora de direitos constitucionais, revela a contradição desse processo.

Para acessar o direito diferenciado à territorialidade quilombola, necessário se faz que as comunidades às quais se aplica tal direito aceitem as formas de reivindicá-lo, ou seja, adotem o plano da racionalidade formal, com o uso da escrita normativa (requerimentos como ata de reunião deliberativa assinadas, processos protocolados junto aos órgãos competentes, relatos sintéticos de suas histórias, dentre outros). Tal exigência limita as possibilidades de uso das manifestações da linguagem e das expressões populares dessas comunidades, cujo patrimônio cultural precisa ser assegurado, segundo os princípios constitucionais. Daí observa-se que o mesmo ditame que garante a manifestação e proteção pelo Estado das

expressões das culturas formadoras da “nação brasileira”, impõe que tais culturas adentrem um código simbólico que não lhes diz respeito.

Inserir os diferentes num plano de igualdade formal é descaracterizá-los de suas reais condições de se manterem como diferentes. Garantir a diferença e o respeito aos territórios étnicos impõe assegurar as condições materiais e simbólicas para a manutenção de tal diferença. A conquista, portanto, do direito territorial por essas comunidades quilombolas pode ser um passo afirmativo nesse tortuoso caminho.

Este estudo não pretendeu esgotar o tema aqui proposto, nem resolver minha questão de partida. Entretanto me possibilitou adentrar num universo sociocultural e político que, de forma concreta, manifesta-se como uma alternativa à territorialidade capitalista, e seus processos de territorialização. A comunidade do Rio Grande, com seu jeito de ser e estar no mundo, de produzir seu espaço geográfico como território étnico, revela que nós, “os de fora”, estamos muito distantes de qualquer modelo de desenvolvimento que conjugue respeito entre os seres humanos e estes para com a natureza.

Como dito na Introdução desta pesquisa, a interpretação que proponho é síntese de um processo dialético no qual se inserem pesquisadora e sujeito pesquisado, onde possibilidades e impasses se manifestam na realidade concreta, cuja dinâmica observei de um lugar particular, o de mulher-pesquisadora. Isso já demarca o território feminino de análise e o registro do protagonismo das mulheres-memórias, sujeitos dessa investigação. Por outro lado, assumo que o território masculino da pesca ou mesmo de outras atividades propriamente masculinas no Rio Grande não foram aqui explorada, cabendo assim uma abordagem específica.

Devo ressaltar que em alguns momentos meu olhar foi, literalmente, conduzido por uma das mulheres do Rio Grande. No período dos festejos antonianos, fui instada por D. Sônia para registrar em fotografia a mesa de uma novenária. Ao se apropriar dos objetivos da pesquisa e de suas estratégias metodológicas, D. Sônia assim me “orientou”:

D. Marivania vá tirar uma foto da mesa, porque essa é uma mesa de novenária-promesseira. A diferença para as outras novenas é que essa foi ela que pediu, porque tinha uma promessa para santo Antônio, mas não teria como fazer a

festa grande. Tá vendo como a mesa é mais farta! (risos da informante-orientadora).

Numa apropriação de Pritchard, ao comentar sobre as dificuldades de realizar o trabalho etnográfico entre os Nuer, posso dizer que eu conheço o Rio Grande, cada ponto limite de seu perímetro, as famílias, as pessoas e sou por elas conhecida. Conheço suas tradições, alguns segredos, muito dos seus sonhos e me solidarizo com suas dificuldades.

A dinâmica do movimento negro com suas particularidades e distinções no Maranhão e, mesmo no Brasil e na América Latina, carece de uma abordagem mais ampliada sob a perspectiva do quilombamento o que pode desencadear novas investidas teóricas a partir das reflexões aqui propostas.

Mais que um trabalho acadêmico, esta Tese se pretende um registro dos silenciados da história, quilombolas que passam a reivindicar visibilidade, mulheres de lutas, sofrimentos e conquistas que, atualmente, têm se colocado como importantes protagonistas para a construção de uma nova História, no Maranhão, ao menos, para o mundo talvez, num reinventar da Utopia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “Castanhais do Povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2ª. ed. Coleção Tradição e Ordenamento Jurídico. Manaus: PGSCA-UFAM. 2008.

_____. *Identificação das comunidades remanescentes de quilombo em Alcântara/MA*. S/L: mimeo. 2002 (Laudo Antropológico, vol. I).

ANDRADE, Maristela de Paula. Novos sujeitos de direitos e seus mediadores: uma reflexão sobre processos de mediação entre quilombolas e aparelhos do Estado. *Antropolítica*. Niterói. Nº27, p.43-61. 2 sem. 2009. Disponível em: <http://www.uff.br/antropolitica27.pdf>. Acesso em 23 de fevereiro de 2011.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. *Quilombolas: Tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARAÚJO, Daisy Damasceno. *Nós já estamos em cima desse chão: a questão da terra quilombola do Rio Grande – Bequimão – MA*. Monografia apresentada ao Curso de História da UEMA, sob a orientação da Profa. Msc. Marivania Leonor Souza Furtado, 2009.

ARAÚJO, Antônio José de. *Políticas territoriais e a reorganização do espaço maranhense*. Tese de Doutorado em Geografia Humana. Orientador Antônio Carlos Robert Moraes. São Paulo: FFLCS –USP, 2008.

ASSUNÇÃO, Matthias Rohring. *A Guerra dos Bem-te-vis: a Balaiada na memória oral*. São Luis: SIOGE, 1988.

_____. Quilombos maranhenses. IN REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1996. p 433-466.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. IN. *O guru, o iniciado e outras variações antropológicas* – Fredrick Barth. Tomke Lank (Org). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.

BARBOSA, Francisco Benedito da Costa. Relações de produção na agricultura: algodão no Maranhão (1760-1888) e café em São Paulo (1886 a 1929). *Agricultura*. São Paulo. v.52, n. 2, p.17-27, jul-dez 2005.

BIRARDI, A.; HÖRNER, E.; CASTELANI, G.R. *Balaiada: rebelião de massas...de manobra*. Disponível em : [http:// www.klepsidra.net / klepsidra5/ balaiada.html](http://www.klepsidra.net/klepsidra5/balaiada.html). Acesso em 03 de maio de 2010.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel/ Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.1989.

BRANCO, Elaine Regina. *Encontros, desencontros e reencontros na trajetória da comunidade remanescente do quilombo Caçandoca: identidade e territorialidade*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Tecnologia. Presidente Prudente. 2007

BRASIL, Lei n. 4.504 de novembro de 1964.

BRASIL, Constituição da República Federativa do. *Texto Constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988*. Brasília: Senado Federal Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008.

_____. Lei n. 7668 de 22 de agosto de 1988.

_____. Portaria do IBAMA n. 22 de 10 de fevereiro de 1992.

_____. Decreto 3912 de 10 de setembro de 2001.

_____. Decreto 4887 de 20 de novembro de 2003.

_____. Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007

BRUNO, Regina. *O Estatuto da Terra: entre a conciliação e o confronto*. Estudos Sociedade e Agricultura. 5 de novembro de 1995, p.5-31.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo do caipira paulista e a transformação de seu meio de vida*. 9 ed. São Paulo:Duas Cidades/Editora 34. 2001

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1979

CARLOS, Ana Fani. *O lugar no / do mundo*. São Paulo: LABU. 2007

CARRIL, Lourdes. *Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania*. São Paulo: Annablume;FAPESP, 2006.

CASTRO, S. P. Sesmarias como terra da parentalha: direito de fato *versus* direito legal. IN *Congresso luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais*. Coimbra, 2004. Anais...Coimbra: Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia, 2004. Disponível em < [http://ces.uc.pt / LAB 2004](http://ces.uc.pt/LAB2004)>

CARVALHO, Maria Celina Pereira de. SCHIMITT, Alessandra. TURATTI, Maria Cecília Manzoli. *Atualização do conceito de quilombo: Identidade e território*

nas definições teóricas. São Paulo. *Revista Ambiente & Sociedade* – Ano V – n. 10 – 1º Semestre de 2002.

CENTRO DE CULTURA NEGRA. A guerra da Balaiada: a epopéia dos guerreiros na versão dos oprimidos. *Coleção Negro Cosme*. São Luís: CCN-MA, 1988

CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer: v. 1*. Petrópolis: Vozes, 2004

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Rev. Bras. Hist.*, São Paulo, v. 26, n. 52, dez. 2006 . Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. Acesso em 06 de abril de 2010

_____. “Duplicados clamores”: queixas e rebeliões na Amazônia Colonial (século XVII). Projeto História. *Revista do Programa de Estudos de Pós-Graduação em História*. V. 33, p. 159-178, dez. 2006. Disponível em: <http://revista.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2289>. Acesso em 25 de outubro de 2010.

CHAVES, Hélia Fernanda Moura. Memória e territorialidade quilombola: das festas à “arte de curar”. Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão, sob a orientação da Profa. Msc Marivania Leonor Souza Furtado, 2011.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. *A política indigenista no Maranhão Provincial*. São Luís: SIOGE, 1990.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?. In. LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO. 2005. p.133-168.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. *REVISTA NERA* – Ano 8, n. 6 – Jan/Jun de 2005

_____, Questões teórico-metodológicas da pesquisa geográfica em assentamentos de reforma agrária. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo: AGB-São Paulo. v.1, n.75, p.83-129, 2007.

_____, Entrando nos territórios do território. IN: IN.PAULINO, Eliane Tomiasi; FABRINI, João Edmilson. (orgs). *Campesinato e territórios em disputa*. São Paulo: Expressão Popular. Geografia em Movimento. 2008.p 273-301

FERREIRA, Andréa Brugin dos Santos. *Fronteiras territoriais nos quilombos da Amazônia legal: uma expedição geográfica*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Departamento de Geografia. Brasília. 2001

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.1979

FUNES, Eurípedes A. "Nasci nas matas, nunca tive senhor": História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. IN REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1996. P.467-497.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 34 ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

GEERTZ , Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.1989.

GENNARI, Emílio. *Em busca da liberdade: traços da luta escrava no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

GOFF, Jacques Le. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão [et. al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios)

GOMES, Ângela Maria da Silva. *Quilombos, quintais e terreiros de Candomblé na rota transatlântica da etnobotânica africana*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais. Instituto de Geociências. Belo Horizonte. 2007

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVIII – XIX)*. São Paulo: UNESP. 2005.

_____. Africanos e crioulos no campesinato negro do Maranhão oitocentista. *Outros tempos* . N.11. V. 8. 2011. P 1-26. Disponível em: http://www.outrostempos.uema.br/site/images/vol_8_num_11_2011/africanos_crioulos_campesinato_negro_ma1.pdf. Acesso em 3 de outubro de 2011. Dossiê História e Literatura.

GORENDER, Jacob. *O escravismo no Brasil colonial*. São Paulo: Ática, 1985.

GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: O estado nacional e nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

HAESBAERT, R. Descaminhos e perspectivas do território. In. RIBAS, A.D; SPOSITO,E.S.; SAQUET, M.A. (Orgs). *Território e desenvolvimento: diferentes abordagens*. Francisco Beltrão: UNIOESTE, 2004.

_____. Da Desterritorialização à multiterritorialidade. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*. São Paulo, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

_____. *Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG/Humanitas, 2009.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco. *Balaiada: construção da memória histórica*. *História*. v.24. no.1, p.41-76. 2005. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/his/4.n1/a_03v24n1.pdf>. Acesso em 3 de maio de 2010.

JESUS, Mônica Ramos de. *Migração Kalunga: território e identidade*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Departamento de Geografia. Brasília. 2006

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural: uma teoria de los derechos de las minorias*. Barcelona, Buenos Aires e México: Paidós, 1996.

LEFEBVRE, Henri. *De lo rural a lo urbano*. Antología preparado por Mario Gaviria. Barcelona: Ediciones 62 s/a, 1978. Cultura Libre.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*. vol.. IV 2000, P. 333-354.

LIMA, R.C. *Pequena história territorial do Brasil: semarias e terras devolutas*. 5 ed. Goiânia:UFG, 2002.

LIRA, R. C. P. *Campo e cidade no ordenamento jurídico brasileiro*. Porto Alegre: Editora do Autor, 1991.

LITTLE, Paul. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da Territorialidade*. Brasília, 2002.

LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. *Experiências Históricas dos Quilombolas no Tocantins: Organização, Resistência e Identidades*. Disponível em: http://www.assis.unesp.br/cedap/patrimonio_e_memoria/patrimonio_e_memoria_v5.n1/artigos/experiencias_quilombolas.pdf.

LOPES, Raimundo. *Antropogeografia*. Rio de Janeiro: Publicações Avulsas do Museu Nacional. No. 18. 1956.

MACIEL, Andréa M. *Religião: silêncio e resistência em contexto quilombola*. Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da UEMA, sob a orientação da Profa. Msc. Marivania Leonor Souza Furtado, 2011.

MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 2000.

MARTINS, J.S. *Capitalismo e tradicionalismo*. São Paulo: Pioneira, 1975

_____. *O cativo da terra*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MARX, Karl. La guerra civil en Francia. In. IANNI, Octavio. Marx. *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1982.

MENEZES, Marilda Aparecida de. Relações entre pais, mães e filhas(os) em famílias camponesas: memórias de infância. *Teoria e Pesquisa*. N. 49 Jul/Dez de 2006. P. 90-112. Disponível em: <http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/>.

MORAES, Reginaldo Carmello Correa de. Estado, Desenvolvimento e Globalização. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

MOTT, Luiz. Santo Antônio, o divino capitão do mato. IN. REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil* São Paulo: Companhia da Letras, 1996. P 110-138.

MOURÃO, Laís. O pão da terra. Coleção Antropologia e Campesinato no Maranhão. São Luís: EDUFMA, 2007.

NOZOE, Nelson. *Sesmarias e apossamento de terras no Brasil Colônia*. Disponível em: <http://www.anpec.org.br/encontro2005/artigos/A05A024.pdf>. 2005 Acesso em 11 de fevereiro de 2010.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino - *A Fronteira Amazônica Mato-Grossense: Grilagem, Corrupção e Violência*. São Paulo: Tese de Livre Docência. Dep. De Geografia, FFLCH. USP, 1997.

_____. *Território e Migração: Uma Discussão Conceitual na Geografia*. São Paulo. Dep. De Geografia: USP(mimeo), 1999.

_____. Geografia Agrária e as transformações territoriais recentes no campo brasileiro. IN: CARLOS, A. F.A. (Org). *Novos caminhos da Geografia*. São Paulo: Contexto. P. 63-110. 2002.

ORTIZ, Renato. Outro território: Ensayos sobre El mundo contemporáneo .Bueno Aires: Universidad Nacional de Quilmes. 1996.

PACHECO, Marcos Antônio B. *Estado multicultural e direitos humanos: tópica constitucional dos direitos étnicos*. São Luís: UFMA/CNPq, 2005.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Revista de Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. v 5. n.10, 1992.

PRADO, Regina de Paula Santos. *Todo ano tem: As festas na estrutura social camponesa*. Coleção Antropologia e Campesinato no Maranhão. São Luís: EDUFMA, 2007.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo. Ática, 1993.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

RIBEIRO, Vinícius. O princípio da função social da propriedade e suas implicações na questão agrária. *Revista da Faculdade de Direito da UCP*. Rio de Janeiro. Vol. 2. 2000. P. 1-17.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar. 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A construção multicultural da igualdade e da diferença*. Rio de Janeiro: 1989, mimeo.

_____. Introdução a uma Ciência Pós-Moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. (org). Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

SANTOS, Milton. *Por Uma Nova Geografia*. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. *Técnica, tempo, espaço: globalização e meio técnico científico - informacional*. In: CRUZ, Rita de Cássia (org) *Política de Turismo e Território*, São Paulo. Contexto, 2002.

SANTOS, Rejane Valéria Costa dos. *As queimadas no sistema itinerante de produção agrícola e seus efeitos sobre indicadores ambientais, sociais e econômicos: o caso do município de Bequimão*. São Luís: Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Agroecologia da Universidade Estadual do Maranhão, 2006.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão Popular. 2007

SCHMITT, A.; TURATTI, M.C. M.; CARVALHO, M.C.P.de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente e Sociedade*. Campinas, n.10, p.129-136, jan./jun. 2002.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

_____. *A luta pela terra: experiência e memória*. Coleção Paradidáticos. Série Poder. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2004.

_____. Camponesas, fiandeiras, tecelãs, oleiras. *Revista Projeto História*. São Paulo, n. 16, fev. 1998, p.75-104.

SILVA, Marina Osmarina. Saindo da invisibilidade: A Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais. *Inclusão Social*. Brasília. V.2. N. 2. P. 7-9. Abr/set. 2007.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Por uma antropologia do objeto documental: entre a "a alma nas coisas" e a coisificação do objeto. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 11, n. 23, Jun. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 de julho de 2010.

SOUZA, M. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. et al (Org). *Geografia: conceitos e temas*. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003

SOUZA FILHO, Benedito. *Os pretos de Bom Sucesso: terras de preto, terra de santo, terra comum*. São Luís: Edufma, 2008.

_____. Ovo briga com pedra: metáforas e conflitos ambientais em Alcântara. In. 33 *ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*. Caxambu. 2009. Disponível em: <http://sec.adevento.com.br/ampocs/inscrição/resumos001/TC2174-1.pdf>. Acesso em 15 de novembro de 2009.

SOUZA, Ulisses Denach Vieira; FEITOSA, Antônio Cordeiro. *Ocupação e uso da zona costeira do estado do Maranhão, nordeste do Brasil*. Disponível em: http://egal2009.easyplanners.info/area07/7703_SOUZA_ULISSES_DENACHE.pdf. Acesso em: 20 de julho de 2010

SPOSITO, Eliseu Savério. *Geografia e Filosofia: contribuição para o ensino do pensamento geográfico*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

THOMAZ, Osmar Ribeiro. Antropologia no mundo contemporâneo: cultura e diversidade. In LOPES, Aracy. *A temática indígena em sala de aula*. Brasília: UNESCO. 1985

TAVARES, L. A. *Terras de uso comum: os faxinais do Paraná*. Tese apresentada ao Programa de Pós -Graduação em Ciências Sociais/ Geografia Humana da Universidade São Paulo. 2008

VELOSSO, Alessandra D'Aqui. *Mapeando narrativas: uma análise do processo histórico-espacial da comunidade do Engenho II – Kalunga*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Departamento de Geografia. Brasília, 2007.

VIEIRA, Eurípedes Falcão. VIEIRA, Marcelo Milano. *Geoestratégia dos Espaços Econômicos: poder local, poder global e gestão do território*. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/Marcelo_Eripedes_Vieira.pdf>. Acesso: 26 de novembro de 2007.

VILELA SANTOS, Maria Januária. *A Balaiada e a insurreição de escravos do Maranhão*. São Paulo: Ática, 1983.

WEBER, Max. Política como Vocação. In: _____. *Ensaio de Sociologia*. 5a. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., p. 97-153, 1982.

WOLF, Eric. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1976

WOORTMANN, E.F. O Saber tradicional camponês e inovações. IN. OLIVEIRA, A.U.; MARQUES, M. I. M. O campo no século XXI: Território de vida, de luta e de construção de justiça social. São Paulo: Paz e Terra. 2004

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen F. Fuga a três vozes. IN. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p.89-137

GLOSSÁRIO

Apucar: aprisionar os peixes com as mãos. Tipo de pesca.

Alqueire: unidade de medida de volume correspondendo a 30 kg.

Anajá : fruto da anajazeira. Um tipo de palmeira.

Arroz de sequeiro: tipo de plantio sobre solo com declividade geralmente feito no período da estiagem.

Babujem: restos de alimentos que são destinados aos animais domésticos.

Barrãozinho: designa os porcos quando novos.

Bateção: segunda capina realizada. Limita-se a extrair as ervas daninhas próximas às raízes das plantas cultivadas.

Beiju: iguaria feita de massa de mandioca.

Broque: desmatamento feito com fins de cultivo de produtos agrícolas.

Caçamba: balde feito com cachos de palmeiras.

Caititu: triturador mecânico ou elétrico utilizado para ralar a mandioca.

Capoeira: vegetação secundária que cobre o solo no período de pousio após a colheita das roças.

Cará: tubérculo alimentício.

Cocho: vasilha onde se lava a mandioca e a qual se destina outros fins (colocar água para animais, por exemplo.)

Cofó: utensílio usado como recipiente, unidade de medida de volume, feito com a palha de babaçu.

Eira: laje feita de madeira onde se malham, trilham e secam cereais.

Guarimã: um tipo de palmeira.

Jerimum: abóbora.

Jirau: estrado de madeira que se arma sobre forquilhas.

Juçara: fruto da juçareira. Variedade de açaí.

Malhadeira : rede de pesca de trama fina.

Minigagem: produção de bolhas pela da respiração dos peixes.

Mocho: banco sem encosto, de assento quadrado ou redondo.

Mopunga. Som produzido pelo encontro das águas.

Paneiro: cesto de tala de palmeira (babaçu).

Paturi: pato selvagem

Pindova: folha da palmeira de babaçu.

Pousio: descanso que se dá a uma terra cultivada, interrompendo-lhe a cultura por um ou mais anos, para recuperar-lhe a fertilidade.

Reimoso: que se acredita fazer mal.

Sarilho: maquinismo acionado por força humana no qual se estica os tapitis para a secagem da massa de mandioca.

Socó : instrumento de pesca, feito de talos de palmeira em formato de cone.

Tabatinga: variedade de argila branca ou amarela com certo teor em matéria orgânica.

Tapagem: tapume feito com varas, no rio, para pegar peixes.

Taipa: parede de barro calcado entre estacas e ripas.

Tapiti: prensa fabricada com talas de palmeira.

Tucum: fruto do tucunzeiro. Tipo de palmeira.

Urucu: fruto do urucuzeiro de onde se extrai um corante natural avermelhado.

APÊNDICE - A**QUESTIONÁRIO SÓCIO-ECONÔMICO DO RIO GRANDE**

Local da entrevista:

Data:

01) Nome do entrevistado:

02) Nome do chefe de família?

03) Idade:

04) Estado Civil: () Casado () Solteiro () Viúvo () Vive junto

05) Grau de escolaridade:

06) É membro da associação: () sim () não

07) Membros da família:

Nome	Idade	Sexo	Escolaridade (anos completos)	Trabalha na propriedade	Trabalha fora

08) Algum membro da família já morou fora da comunidade?

09) Há quanto tempo?

10) Por que foi morar fora da comunidade?

11) Retornou (ou retornaram)?

12) Motivo do retorno?

13) Há quanto tempo reside na comunidade?

() Menos de 10 anos () Mais de 20 anos () Mais de 30 anos () Mais de 50 anos

14) Seus ancestrais (avós e pais) já residiam na comunidade? () Sim () Não

15) Se sim, há quanto tempo?

16) De onde vem a água que bebem? () Poço artesiano () Poço cacimbão () açude

17) Onde fazem as necessidades?

Banheiro com fossa séptica Sentina No mato

18) O que é feito com o lixo doméstico?

Queimado Enterrado Jogado no mato

19) A casa fica onde? No lote Na comunidade Na cidade

20) Área construída (frente x fundo):

21) Quantidade de cômodos:

22) Material das paredes:

Alvenaria Madeira Taipa Palha outros

23) Piso: Cimento Madeira Chão batido Terra solta outros

24) Cobertura: Telha de barro Telha de cimento Cavaco Palha

outra

25) Tem energia elétrica: Sim Não

26) Bens de consumo duráveis a disposição do lar

Item	Sim	Não
Filtro		
Rádio		
TV		
Geladeira		
Móveis de Salas (sofá, estante, cadeiras)		
Aparelho de som		
Móveis de quarto (cama, guarda-roupa, cômoda)		
Máquina de costura		
Liquidificador		
Fogão a gás		
Parabólica		
Motocicleta		
Carro		

27) Equipamentos, ferramentas e utensílios de trabalho:

Item	Sim	Não
Motor		
Bicicleta		
Plantadeira manual		
Tambor para guardar grãos		
Pulverizador		
Carrinho de mão		
Enxada		
Foice		
Facão		
Animal de tração		

28) É lavrador há quanto tempo?

29) Mora e trabalha na própria terra? () Sim () Não

30) Culturas temporárias

Cultivos	Área	Produção	Destino Da produção	
			Consumida	Vendida
Mandioca				
Milho				
Feijão				
Pepino				
Maxixe				
Quiabo				
Melancia				
Jerimum				
Batata doce				

31) Como vende a produção? () Na folha () Colhida

32) Possui paiol? () Sim () Não

33) Vende pra quem? () Direto ao consumidor () Ao atravessador
() Ao comerciante local () Ao dono de armazém

34) Considerando o preço pago pelo consumidor, qual o produto deixa mais renda? _____

35) Onde colocou a última roça? () Mata virgem () Capoeira () Vazante

36) É longe de casa? () Sim () Não

37) Se sim, qual a distância?

38) Como o produto da roça é transportado?

() De carro () De animal () No ombro () De canoa

39) Tem perda de produto no transporte da roça?

40) Para onde é transportado? () casa () Bequimão () comprador

41) De onde vem a semente usada na roça?

42) Como é calendário agrícola? (usar o verso)

43) Quais os principais problemas enfrentados no trabalho da roça?

- 44) Tem assistência técnica? () Sim () Não
- 45) Cria ou possui animais? () Sim () Não
- 46) Quais?
- 47) Você pesca? () Sim () Não
- 48) Quais os tipos de pesca mais utilizados?
- 49) Quais os peixes que mais costuma pescar?
- 50) Qual o destino deste peixe? () consumo () venda
- 51) Pratica extrativismo? () sim () não
- 52) Quais são os produtos do extrativismo?
- () babaçu () juçara () buriti () tucum () outro _____
- 53) Qual o destino desses produtos?
- () Toda consumida em casa () babaçu () juçara () buriti () tucum
- () Maior parte consome e menor parte vende () babaçu () juçara () buriti () tucum
- () Metade consome e metade vende () babaçu () juçara () buriti () tucum
- () Menor parte consome e maior parte vende () juçara () buriti () tucum
- 54) Quanto a família arrecada por mês com fontes de renda da aposentadoria, programas do governo, emprego, diárias etc. _____ Fonte: _____

Entrevistador (a) _____

ANEXOS

ANEXO 1. - CERTIFICADO DE REMANESCÊNCIA QUILOMBOLA



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
 MINISTÉRIO DA CULTURA
 FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
 Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

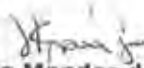
Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do Processo administrativo desta Fundação nº 01420.001833/2009-56 **CERTIFICA** que a **Comunidade de Rio Grande**, localizada no município de Bequimão/MA Registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 011, Registro n. 1.168, fl. 184, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO.**

Eu, **Maurício Jorge Souza dos Reis**, (Ass.)....., Diretor da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, **03 de agosto de 2009.**

O referido é verdade e dou fé.


Edvaldo Mendes de Araújo
 (Zulu Araújo)
 Presidente

505 QM 02 LOTE 11 - Pd. Iley Mendes - Brasília/DF - CEP: 70070-20 - Brasília - DF - Brasil
 Fone: (055) 311 3424 (011) - fax: (055) 3124 0145
 E-mail: dm@quilombos.gov.br / Site: www.palmares.gov.br

"A identidade do negro é uma herança guerreira" (Wally Salomoff)

ANEXO 2 – CARTA À FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES**CARTA A FUNDAÇÃO PALMARES SOLICITANDO CESTAS BÁSICAS**

Bequimão, 25 de maio de 2010

Ao Ilustríssimo Presidente da Fundação Cultural Palmares

Senhor Zulu Araujo

Prezado Senhor.

Foi realizada aqui no Estado do Maranhão no dia 29 de abril do corrente ano reunião com as representações das comunidades quilombolas do município de Bequimão, da Fundação Cultural Palmares – FCP na pessoa da senhora Miriam Ferreira e do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome _ MDS através das senhoras Luana Lazzeri e Maria Teresa Huang.

Após constatação que algumas comunidades quilombolas da região não estavam sendo alvo do benefício do Programa governamental de Acesso à Alimentação, saiu como deliberação dessa reunião o envio de solicitação formal com justificativa para que as comunidades de Ariquipá, Pontal e Rio Grande do município de Bequimão do estado do Maranhão sejam contempladas com o referido benefício. Nesse sentido segue o pedido dos moradores desses territórios.

SOLICITAÇÃO DE ACESSO AO BENEFÍCIO DE CESTAS BÁSICAS ÀS COMUNIDADES DE ARIQUIPÁ, PONTAL E RIO GRANDE DO MUNICÍPIO DE BEQUIMÃO.

Nós moradores das **comunidades quilombolas de Ariquipá, Pontal e Rio Grande em Bequimão-MA** através deste vem solicitar desse órgão governamental **o envio de cestas básicas** para nossas comunidades de acordo com as listas das famílias anexadas a este documento.

Nossa solicitação se justifica diante da circunstância de penúria que estamos passando. Nas nossas comunidades o sustendo das nossas famílias é garantido pelo trabalho que lidamos na roça e pelo pescado que tiramos dos campos próximos às nossas terras. Este ano, ao contrário do ano passado que o Maranhão foi pro jornal devido a tanta chuva e inundaçãõ, passamos por uma estiagem muito grande. Na verdade o inverno quase não chegou. Como dependemos da chuva para o cultivo do milho, do arroz, da mandioca e do feijão, ficamos sem

colher, porque a chuva não veio. No mês de abril, que é o tempo de maior chuva, a que caiu não deu pra encher nossos rios e campos.

Para nós que somos lavradores e sobrevivemos da roça a situação tá muito difícil, não estamos conseguindo alimentar nossas crianças que se não fosse a merenda escolar às vezes ficariam o dia inteiro sem comer. Nosso sofrimento é grande porque não nos falta vontade de trabalhar, o fato é que nosso sistema depende da natureza que tem seu jeito próprio e não podemos mudar.

Moramos num município que é um dos mais pobres do Estado do Maranhão que já é o Estado mais pobre do Brasil. Bequimão não tem um sistema de trabalho com indústrias e comércio forte capaz de garantir outras fontes de renda, sendo assim ficamos dependentes somente do que produzimos na lavoura. Para suprir essa necessidade de alimentos de nossas famílias muitos de nós pais e os filhos mais velhos vamos buscar trabalho fora. Saímos para São Paulo para o corte da cana, para o interior do Maranhão em Balsas para a lida na soja e nossas filhas continuam indo para as capitais pra trabalhar nas “casas de branco”. Tem gente daqui da nossa região que tá indo buscar trabalho até nos garimpos da Guiana.

Nessa situação calamitosa já temos a ajuda do Programa Bolsa família que por mais significativa que seja não consegue responder a altura da problemática exposta.

Acreditamos que essa justificativa é suficiente para dizer o quanto que a fome nesse país e principalmente aqui no Maranhão está fragilizando nossas comunidades quilombolas.

Diante do exposto estamos apelando para que a Fundação Cultural Palmares nos escute e nos entenda nesse momento tão difícil e nesse sentido autorize em caráter emergencial o envio de cestas básicas às famílias que tanto necessitam desse benefício para diminuir a fome que aflige nossas comunidades.

Face ao que estamos dizendo apresentamos nossas comunidades frente ao Governo Federal que tem demonstrado sensibilidade e compreensão para com nossa realidade, principalmente à aqueles que tem mais precisão.

Almejamos, portanto que nosso pleito seja atendido afim de que possamos escapar um pouco do “bico da balança” que é como dizemos aqui quando estamos nessa situação de só ter o que comer quando conseguimos comprar alguma coisa na feira. Na esperança de termos nosso pedido aprovado e respondido com a maior brevidade, assinamos:

Carlos Alberto

Presidente da Associação de Moradores da Comunidade Quilombola de Ariquipá

Sônia Maria Pinheiro

Presidente da Associação dos Moradores do Povoado Rio Grande

Sérvulo Chagas

Presidente da Associação dos Moradores da Comunidade Quilombola do Pontal.



ANEXO 3 – PAUTA DO AQUILOMBAMENTO DE JUNHO DE 2011

Os poderosos podem matar uma, duas ou três rosas,
mas jamais conseguirão deter a primavera inteira. (Che
Guevara)
Já chega de tanto sofrer,
já chega de tanto esperar
a luta vai ser tão difícil
na lei ou na marra nós vamos ganhar

Excelentíssima Senhora Presidente da República

Dilma Rousseff

Excelentíssimo Senhor Ministro da Casa Civil

Antonio Palocci Filho

Excelentíssima Senhora Ministra da Secretaria Especial dos Direitos Humanos
da Presidência da República

Maria do Rosário Nunes

Excelentíssimo Senhor Ministro do Desenvolvimento Agrário

Afonso Florence

Excelentíssimo Senhor Ministro da Justiça

José Eduardo Cardoso

Excelentíssima Senhora Ministra da Secretaria de Promoção da Igualdade
Racial

Luiza Bairros

Excelentíssima Senhor Presidente da Fundação Cultural Palmares

Eloi Ferreira de Araújo

Excelentíssimo Senhor Presidente do Inara

Celso Lacerda

Excelentíssimo Senhor Ouvidor Agrário Nacional

Dr. Gercino Filho

O Estado do Maranhão, conforme assegurado pelo IBGE, tem a maior
população rural brasileira, em termos proporcionais. Cerca de 36,9% dos 6,5
milhões de maranhenses não moram em zonas urbanas. Isso representa um
universo de 2.427.640 pessoas em todo o Estado.

A população negra do Estado do Maranhão compõe 74%. Somos 4.541.893 de negros e, segundo o Centro de Cultura Negra do Maranhão, existem 527 comunidades quilombolas no Estado do Maranhão, distribuídas em 134 municípios, concentradas principalmente nas regiões da Baixada Ocidental, da Baixada Oriental, do Munim. de Itapecuru, do Mearim, de Gurupi e do Baixo Parnaíba. **A população quilombola do Estado do Maranhão é composta por 1.362.567 de pessoas, correspondendo à quase 340 mil famílias.**

O Estado do Maranhão é um dos cinco entes federados cujas constituições estaduais reconhecem às comunidades quilombolas o direito à propriedade da terra. Essa garantia é fruto da luta do movimento negro, que conseguiu a inclusão do artigo 229 na Constituição Estadual do Maranhão, promulgada em 1989.

Apesar de tudo isso, há em curso um processo de extermínio contra centenas de comunidades quilombolas no Estado do Maranhão.

Como fato desta afirmação, no dia 30 de outubro, **Flaviano Pinto Neto**, líder do quilombo do Charco, foi brutalmente assassinado com sete tiros na cabeça, a mando de Manoel e Antonio Gomes, homens poderosos da região da Baixada, o primeiro empresário de São João Batista, o segundo, vice-prefeito de Olinda Nova. Flaviano e seus companheiros e companheiras do quilombo apenas queriam viver no lugar onde seus umbigos estão enterrados, o lugar dos seus antepassados, onde moram seus encantados, a Terra sem Mal, a Terra do Bem Viver, Nada mais. Mas isso é Tudo. Fora dali não há possibilidade de vida, apenas a melancolia.

Em razão da violência, diversas entidades nacionais e internacionais se manifestaram pela elucidação do crime e cobraram a prisão dos responsáveis - mandantes e executores - do assassinato de Flaviano. Entretanto, passados mais de seis meses da morte de um preto valente, filho da terra, os mandantes, apesar de denunciados pelo Ministério Público, apesar das ameaças que fazem contra os moradores do Quilombo do Charco, em São Vicente Ferrer, e do Cruzeiro, em Palmeirândia, continuam soltos, ameaçando a integridade física dos quilombolas que resistem contra a opressão.

Resalte-se que ambos ficaram foragidos por mais de vinte dias, em decorrência de uma prisão preventiva decretada pela juíza de São João Batista, contudo, apesar de todos saberem onde se encontravam os assassinos de Flaviano, estes ficaram na sombra da impunidade.

A morte de Flaviano representa a violência brutal que destrói comunidades Quilombolas em todo o Maranhão. **Hoje há mais de 50 lideranças quilombolas marcadas para morrer no Estado do Maranhão e, além destes padres, advogados, servidores do INCRA.**

No quilombo Cruzeiro, Palmeirândia, existem três lideranças ameaçadas na comunidade, o presidente da associação quilombola, Sr. Lázaro (Bode), o Santinho e Dona Tereza, os capangas do fazendeiro moram dentro da vila das comunidades. Existem vários registros de ocorrência de ameaças destas lideranças sem nenhuma investigação.

No quilombo de Santana, Santa Rita-MA, o presidente da Associação Quilombola, Sr. Chicó, sofreu tentativa de homicídio, quando um pistoleiro entrou em sua casa, no período da noite, enforcando o quilombola. Destacamos que o Sr. Chicó é deficiente físico, quase cego, prostrado numa cadeira de rodas.

No quilombo de Camaputua, Cajari-MA, a casa do quilombola Margarida foi incendiada com todos os seus pertences dentro, incluindo motor de lancha, dinheiro, documentos pessoais. Três lideranças locais estão marcadas para morrer.


No quilombo Alto Bonito, Brejo, o líder quilombola Raimundo Tereza foi ameaçado de morte, dentro de sua casa, no último sábado, dia 28.05.2011, pelo grileiro de terras Antonio Gomes.

Mas não é apenas isso. É preciso ainda denunciar que o sucateamento dos órgãos estadual e federal responsáveis pela reforma agrária no estado, Instituto de Colonização e Terras do Maranhão - ITERMA e pelo INCRA, traduzem a omissão e a falta de comprometimento dos Governos (estadual e federal) com a reforma agrária e com as normas constitucionais que determinam a titulação das terras ocupadas por comunidades quilombolas.

Do mesmo modo, é desesperador presenciar a omissão do Poder Judiciário do Estado diante de tanta injustiça! Até quando esperamos que a Justiça Maranhense assumirá de uma vez por todas a sua responsabilidade social? Como podemos negar a ação determinante do Judiciário no acirramento dos conflitos agrários e urbanos ao conceder liminares de reintegração de posse sem o menor critério valorativo? Quantos magistrados neste estado já colocaram um pé sobre uma área de conflito? Quantos já foram ver de perto os estragos causados pelo grande capital, que paga para "enterrar" os maranhenses? Por que o Tribunal de Justiça do Maranhão não julga os responsáveis pelas mortes de camponeses no estado?

Mas nossa esperança, nascida na noite escura, será fogo incontido, que fará alvorecer o dia novo! Os tambores serão escutados e jamais esquecidos!

EM NOME DE TODAS ESSAS RAZÕES, POR MEIO DESTA, EXIGIMOS O QUE SEGUIR:

3


PARA O EXECUTIVO FEDERAL

Casa Civil

Ministério do Desenvolvimento Agrário INCRA

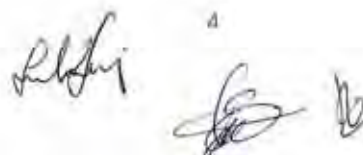
Fundação Cultural Palmares

INCRA

SEPPIR

- 1) Realização de concurso público para o INCRA atender à política de regularização fundiária de quilombos;
- 2) Estruturação do INCRA regimentalmente para inclusão de uma Diretoria de Regularização Fundiária de Quilombos;
- 3) Titulação dos quilombos com processo de titulação no INCRA com apresentação de plano de trabalho para a conclusão dos processos;
- 4) Implementação das políticas públicas do Programa Brasil Quilombolas para o Maranhão e instalação de uma regional da SEPPIR no Estado;
- 5) Instalação de um escritório da Fundação Cultural Palmares no Estado;
- 6) Conclusão dos Relatórios Técnicos de Identidade e Delimitação (RTID) pendentes com respectiva garantia de recurso para viabilizar a execução nas seguintes comunidades:
 - Charco (São Vicente de Ferrer)
 - Cruzeiro (Palmeirândia)
 - Cariongo (Santa Rita)
 - Jacarei dos Pretos (Icatu)
 - Alto Bonito e Saco das Almas (Brejo)
 - Jiquiri (Santa Rita)

OBS: As duas últimas já contam com decisão judicial determinando a elaboração do RTID.
- 7) Vistoria da Fazenda Haras/Ponta da Areia, Quilombo Santa Maria dos Pinheiros (Itapecuru-Mirim);
- 8) Portaria de Reconhecimento referente ao Quilombo Santa Rosa (Itapecuru);



- 9) Titulação do Quilombo Alcântara (Alcântara) sem alteração de área do território;
- 10) Garantia a contrafação de relatório antropológico em procedimento de pregão pelo INCRA neste exercício;
- 11) Defesa judicial nas ações possessórias que envolvam comunidades quilombolas como regra estabelecida no decreto 4.887/2003 pela Fundação Cultural Palmares- FCP e INCRA;

Para a Secretária Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, Ouvidoria Agrária Nacional e Ministério da Justiça.

Conforme lista, em anexo, o Maranhão apresenta 52 ameaçados de morte.

Fatos recentes, como o atentado à bala contra a casa de Almirandi Madeira, vice-presidente do Quilombo do Charco, a tentativa de homicídio contra a liderança quilombola Francisco Chicó, do Quilombo Santana, município de Santa Rita, as ameaças de morte contra os quilombolas Raimundo Terezo, de Alto Bonito Brejo e do Sr. Natal, do Quilombo Depósito também em Brejo, as ameaças de morte contra Edinaldo Padilha e Maria Antônia, de Camaputua, Cajari, o incêndio criminoso contra a casa do quilombola Margarida, de Camaputua, que perdeu todos os seus pertences, a conivência do Poder Judiciário do Maranhão, do Ministério Público do Maranhão, da Polícia Militar com a violência contra as mais de 500 comunidades quilombolas do Maranhão justificam as seguintes reivindicações:

- 1 - Inclusão dos listados no Programa de Proteção Defensores de Direitos Humanos;
- 2 - Presença da Força Nacional e Exército Brasileiro nas regiões com maior grau de violência;
- 3 - Designação de força tarefa a fim de garantir aos ameaçados de morte efetiva proteção à vida.

Como se vê nada foi requerido que não esteja nos estritos parâmetros da Lei, que não se possa justificar após tantos anos de espera e de desesperança.

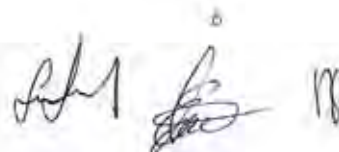
Comunidades acampadas:

- COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CHARCO
- COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CRUZEIRO
- COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CAMAPUTUA
- COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ALTO BONITO

5



COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTANA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE JIQUIRI DOS PRETOS
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE JUSSATUBA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CARIONGÓ
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA ROSA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MONGE BELO
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE FRECHAL DOS CAMPOS
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE BRASÍLIA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA FILOMENA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO RAIMUNDO
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE DEPÓSITO
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO PEDRO
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTAREM
COMUNIDADE QUILOMBOLA PAU POMBO
COMUNIDADE QUILOMBOLA CHAPADINHA
COMUNIDADE QUILOMBOLA BELEZA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DEUS BEM SABE
COMUNIDADE QUILOMBOLA BOA VISTA
COMUNIDADE QUILOMBOLA ARIQUIPÁ
COMUNIDADE QUILOMBOLA SANTA ROSA DOS PRETOS
COMUNIDADE QUILOMBOLA QUILOMBOLA CEDRO
COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO ROQUE
COMUNIDADE QUILOMBOLA BACABAL DO PARAÍSO
COMUNIDADE QUILOMBOLA JANAUBEIRA
COMUNIDADE QUILOMBOLA BURITIZAL
COMUNIDADE QUILOMBOLA PONTA
COMUNIDADE QUILOMBOLA JUÇARAL

Handwritten signatures and initials in black ink, located at the bottom right of the page. There are three distinct marks: a large signature on the left, a smaller signature in the middle, and a set of initials on the right.