

«NÓS TEMOS NOSSO DIREITO, QUE É O CERTO»: NOTAS SOBRE A LUTA POR RECONHECIMENTO E OS SIGNIFICADOS DO DIREITO EM COMUNIDADES RURAIS DE CANANÉIA (BRASIL)*

Homero Moro Martins **

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2016.

Abstract As rural communities in Vale do Ribeira engage in collective forms of organization and demand state recognition of their rights as *quilombolas* [maroons] or *traditional* communities, the forms and contents of the law are signified and appropriated in various ways. The local means by which rights are demanded go beyond those available through judicial institutions, to include ways of *fighting* for rights outside courts and tribunals. The paper aims at discussing some aspects of the local meanings embedded in these processes, as they relate with the moral evaluations and strategies which are (individually and collectively) drawn upon the experiences of disrespect and the demands for rights.

Keywords: rights; meanings; *quilombola* and *traditional* communities.

Resumo: No Vale do Ribeira, a organização coletiva de *comunidades* rurais, visando à reivindicação de identidades (como comunidades quilombolas ou tradicionais) e seus direitos territoriais, ambientais e produtivos conexos, é perpassada por diversas formas de apropriação e significação das formas e conteúdos jurídicos. Os modos locais de demanda por direitos extravasam os modelos propostos pelas instituições jurídicas, abarcando diversas expressões e modos de *luta* encampados fora dos espaços de fóruns e tribunais. O artigo busca discutir algumas dimensões das significações localmente dadas à *luta* e aos direitos, à luz das relações sociais locais e das avaliações morais e estratégias desenhadas pelos atores, individual e coletivamente, frente às experiências de desrespeito e às demandas por direitos.

Palavras-chave: direitos; significados; comunidades quilombolas e tradicionais.

A reflexão aqui proposta parte de uma pesquisa etnográfica, realizada entre 2013 e 2015, junto a quatro *comunidades* rurais no município de Cananéia, localizado na porção litorânea do vale do rio Ribeira de Iguape (estado de São Paulo, Brasil). Seu ponto de partida são as transformações das relações territoriais locais, suscitadas pela adesão destes grupos às identidades de “comunidades remanescentes de quilombos” (Mandira, Ex-Colônia e Taquari) e “comunidades tradicionais” (Santa Maria), considerando-se que os direitos coletivos de reconhecimento territorial destes grupos, tal qual

previstos pela legislação brasileira¹, estipulam regras e formatos precisos de organização e representação política das comunidades.

Em meio aos diferentes cenários verificados em cada uma das localidades, as interlocuções etnográficas revelaram algumas das tensões que emergem na passagem das

* Trabalho apresentando no GT 13 – Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais perante o direito: práxis jurídica dentro, fora e contra a ordem, IV ENADIR/2015.

** Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Participante do Núcleo de Antropologia do Direito (NADIR).

1. O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 reconhece o direito dos remanescentes de quilombo à titulação de suas terras. Sua regulamentação é atualmente dada pelo Decreto 4.887/03, além de outros dispositivos específicos dos estados da federação. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e, em São Paulo, a Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) são os órgãos diretamente responsáveis pelo reconhecimento territorial das comunidades quilombolas. Já o Decreto 6.040/07 institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e, embora ainda careça de regulamentação, expressa, como um de seus objetivos, “garantir aos povos e comunidades tradicionais seus territórios”.

relações territoriais “costumeiras” da região do Vale do Ribeira – centradas nas posses familiares, na herança igualitária, na autarquia das famílias nucleares, na mobilidade suscitada pela abertura de novas áreas de roçado e de novos sítios, demarcando direitos específicos (cf. PAOLIELLO, 1998; CARVALHO, 2006) – para a proposição de um direito territorial coletivo, implicada principalmente na regulamentação do reconhecimento das comunidades quilombolas. Para estas, prescreve-se que a titularidade do território reconhecido seja delegada a uma associação, que deve representar coletiva e juridicamente o grupo que se autodefine como quilombola.

Sobre tais relações territoriais, a que chamo “costumeiras” – aproximando-as do sentido de um *ethos* jurídico praticado localmente, como sugere Paoliello (1998, 2006) –, incidem também, nas últimas décadas, outros processos de transformação, tais como: a abertura de um mercado de terras que incentivou a chegada de *terceiros*, *grileiros* e seus temidos *encarregados*, instaurando relações conflituosas com as famílias locais, coagindo-as a vender ou abandonar suas terras; e a instauração de unidades de conservação ambiental em áreas próximas ou diretamente sobrepostas aos domínios familiares, criminalizando as atividades extrativistas, agrícolas, de caça e pesca dos moradores locais. Desde então, as ações de fiscalização e repressão de agentes *florestais* se tornaram a face mais visível e criticada da presença do Estado e da lei na região.

A análise proposta busca dar ênfase aos aspectos etnográficos da luta por reconhecimento encampada pelas comunidades, para além de seus aspectos institucionais. Deste modo, as relações de parentesco e vizinhança são relevantes para dar sentido não apenas aos consensos, mas também às dissonâncias produzidas ao longo destes processos. Almeja-se reunir, portanto, perspectivas que costumam estar separadas analiticamente – o “micro” das relações locais e de parentesco e o “macro” dos processos de agenciamento público das diferenças (MONTERO et al., 2011) –, mas que, nem sempre, são dissociadas nas formas pelas quais os atores significam a mobilização das *comunidades* por direitos.

As interações suscitadas pela pesquisa de campo foram revelando diversos modos locais de ação e percepção em relação ao direito, que

permeiam a relação dos atores locais com o Estado e com *terceiros*, além de um rol de concepções e valores morais em torno da justiça, a partir de suas experiências e narrativas. Nosso intuito é esboçar algumas reflexões sobre estas elaborações nativas, a partir de breves apontamentos etnográficos. Estaremos mais atentos à diversidade de modulações locais sobre o direito e a justiça do que preocupados em deprender sínteses ou proposições gerais para dar conta de todo o campo observado.

Em uma perspectiva teórica mais ampla, autores como Arruti (2006) e Figueiredo (2011) mostram, seguindo de perto a contribuição de Häberle (1997), como a regulamentação do direito constitucional dos remanescentes de quilombo no Brasil ganhou seus contornos a partir de uma abertura hermenêutica dos dispositivos constitucionais a uma “comunidade de intérpretes”. Ao propormos seguir de perto os significados e as percepções localmente constituídas sobre tais direitos, estamos, de certo modo, sugerindo uma radicalização desta proposição, estendendo os limites da comunidade de intérpretes para além dos militantes e mediadores que debatem nas “arenas da esfera pública”, para abarcar também, e principalmente, os integrantes das *comunidades* interessadas, que refletem ativamente sobre as possibilidades e dilemas da adesão às formas legais de luta por reconhecimento, a partir de seus repertórios específicos de conflitos e concepções morais (FIGUEIREDO, 2011: 47). Ao examinarmos suas considerações sobre os direitos e suas concepções de justiça, buscamos levar a sério suas narrativas, assim como as controvérsias e dissonâncias em relação aos discursos preponderantes no espaço público. Como outros temas antropológicos, o direito é “bom para pensar”: as perspectivas locais podem revelar uma complexidade que não é sempre discernível pelo recorrente viés explicativo da (falta de) *conscientização* política dos atores sobre seus direitos e prerrogativas.

AS LUTAS E AS COMUNIDADES

Entre as comunidades pesquisadas, há diferentes estratégias e meios legitimamente reconhecidos de acesso à justiça e reivindicação de direitos. Nem sempre a busca de meios judiciais é vista como alternativa única, ou mesmo a mais adequada para a garantia de

determinados direitos, ou para a resolução de certos conflitos atinentes às demandas por reconhecimento. Buscaremos pontuar algumas considerações e controvérsias nativas sobre tais processos.

Fomentar a *luta*, a participação e mobilização em torno dos direitos coletivos, é um dos cerne do trabalho das *lideranças* em suas *comunidades*, feito em maior ou menor grau com o auxílio e a atuação de mediadores (militantes, antropólogos, advogados populares, defensores públicos etc.) e, por vezes, com o respaldo de instituições, como sindicatos, ONGs e, quando existentes, associações comunitárias locais. Como em outros contextos rurais já pesquisados (cf. COMERFORD 1999: 19-46), os integrantes das comunidades rurais de Cananéia empregam o termo *luta* de maneira bastante ampla, que permite estabelecer recortes e continuidades entre diversos planos de significação. *Luta* pode designar o sofrimento e a dificuldade característicos do cotidiano do trabalho rural; os episódios históricos de ameaças e enfrentamentos com *grileiros*, *terceiros* ou seus *encarregados*, envolvendo *questões de terras* e divisas; e também as modalidades comunitárias mais contemporâneas de mobilização, em torno dos direitos de reconhecimento territorial e do *direito de trabalhar*, contra a criminalização ambiental das atividades produtivas.

Atravessando estes diferentes níveis de significação, algumas formas ou episódios de *luta*, protagonizados ou rememorados pelos atores locais, são revestidos de um caráter inaugural, construindo sentidos de coletividade e instaurando uma concepção local da comunidade. Como aponta Comerford, muitas vezes “é a própria mobilização e o reconhecimento dessa mobilização como *luta* comum (...) que engendra ou dá sentido a uma *comunidade*” (1999: 34). Assim, para além dos laços reconhecidos de parentesco, as memórias de episódios específicos de *luta* corroboram o sentido de pertencimento implicado na noção contemporânea de comunidade².

O recurso à memória também permite às famílias recapitular (nem sempre de forma consensual, mas, sim, geralmente controversa)

experiências vivenciadas por antepassados com os meandros do direito. Episódios de *antes tempo* e as trajetórias de personagens que *lutaram pelos direitos* de famílias e *comunidades* são usualmente citados nas narrativas que dão conta dos seus percursos históricos. Muitos relatos fazem menção ao papel decisivo que certos atores desempenharam para *manter a família na terra*, em contextos de ameaças diretas imputadas por fazendeiros com grande poder financeiro e de coerção, através de seus temidos *encarregados*.

Na comunidade do Mandira, por exemplo, os relatos dos moradores locais destacam o papel desempenhado pelo antepassado João Vicente Mandira para garantir as terras da família, recebidas por seu pai Francisco Vicente (que era filho de um fazendeiro com uma escrava, de nome desconhecido), no ano de 1868. São narradas as diversas *andanças* de João Vicente (descrito como “*um homem analfabeto, mas muito inteligente*”) no intuito de assegurar o direito dos *mandiranos* de permanecer nas terras, constantemente ameaçadas pelo assédio do coronel Abílio Soares Cabral, em suas tentativas de *grilar* as terras do sítio. Os entreveros com Cabral foram descritos pelo falecido Cristino Mandira, antiga liderança do bairro, como “*uma briga de 45 anos*”. Segundo um relato manuscrito deixado por Cristino,

passado muito tempo da briga as irmandades de João Mandira desistiram a bem de João Mandira. Se ganhasse ficaria com as terras. Se perdesse estava perdido. Quanto eles não iriam gastar mais nem dinheiro e nem tempo com isso. Ficou o velho só na luta. Sofreu muito porque naqueles tempos não tinha condução. O velho Mandira para ir até S. Paulo enfrentava a praia da Juréia até Santos para ir a S. Paulo. Mas valeu a pena porque esta briga foi para o tribunal e saiu no diário oficial João Vicente Mandira como vencedor da questão deixando as terras para sua família (...)

Graças à *luta* de João Vicente, as terras do sítio Mandira, registradas em cartório no ano de 1912, permaneceriam integralmente em posse dos *mandiranos* até a década de 1970, apesar do assédio dos grileiros. Das narrativas sobre este episódio, a despeito da falta de detalhes documentais, ressalta-se um aspecto interessante e recorrente na percepção local, que é a necessidade de buscar a justiça em instâncias longínquas, percebidas como menos suscetíveis às influências e interesses dos poderes locais. As

2. Ver Cefai et al. (2011) para uma discussão sobre as ressonâncias da ideia de comunidade e o associativismo no Brasil.

peregrinações de João Vicente Mandira perfazem, deste modo, uma estratégia bem-sucedida para adquirir *conhecimentos* e garantir direitos que estariam ameaçados no âmbito da justiça local.

Já na comunidade de Santa Maria, a resistência das famílias tradicionais locais ao assédio dos *grileiros*, a partir da década de 1970, se deu não apenas por meios legais e administrativos, mas também, em alguns casos, com o enfrentamento aberto às ameaças e intimidações de *grileiros* e seus *encarregados* – empregados armados aos quais se delegava a tarefa de coagir os moradores locais a venderem ou, em caso de negativa, abandonarem suas posses ou propriedades. A resistência se fazia com o apoio expresso do Padre João Trinta, então pároco de Cananéia. Os seus contatos foram fundamentais para que, no início da década de 1980, técnicos da SUDELPA (Superintendência de Desenvolvimento do Sudeste e Litoral Paulista, órgão já extinto) visitassem a área para apurar as situações de conflito, desencadeando uma rede de apoios jurídicos às famílias. Na ocasião, os sítios e posses das famílias locais foram demarcados pelos técnicos da SUDELPA e resultaram em um mapa. Este documento, elaborado para fins informativos, tem sido empregado desde então por uma liderança local para assegurar a inviolabilidade das terras e posses dos *tradicionais* nos litígios com *grileiros*:

Esses grileiros aqui não têm mais vez, se não for pelo parque [Parque Estadual Lagamar-Cananéia, que se sobrepõe a sítios de famílias do bairro de Santa Maria] a gente tira eles daqui no chumbo. Teve muita audiência nesses anos, eu entrava com o documento, eles perdiam as questões. Estamos protegidos por este mapa, qualquer juiz ou promotor respeita esse direito.

Além das práticas de resistência, as narrativas também se reportam às memórias da desterritorialização de famílias pelos *terceiros* e *grileiros*, que se configuraram localmente como “experiências de desrespeito”, no sentido proposto por Axel Honneth (2003: 259) – em outras palavras, tais episódios instauraram as condições morais que impulsionam uma “luta coletiva por reconhecimento”.

Os moradores de Taquari e Santa Maria (bairros vizinhos) compartilham a memória dos grandes *grileiros* de terras que, a partir da década de 1970, intensificaram o processo de coerção e

expulsão das famílias locais. A resistência foi mais bem-sucedida no Santa Maria; mas, no Taquari, apenas uma família *tradicional* permanece nas terras do bairro. Residente em Cananéia, a *cabeça* do movimento, que busca reorganizar as famílias e reivindicar a identificação e o retorno ao território, na condição de remanescentes de quilombo, recorda:

Hoje o sítio tem 47 alqueires, antes eram 252 alqueires. Tudo grilado! Hoje só está lá meu tio. Quando eu era criança morava muita gente ali. Ai depois da invasão que teve... o pessoal teve medo, mas escapou com vida. Se ficasse morria mesmo, botaram fogo nas casas (...) A gente ficou escravizado, né? Trabalhando a mando, para os outros.

Na comunidade de Ex-Colônia, recém-reconhecida como remanescente de quilombo pela Fundação ITESP, a expulsão dos moradores teve um caráter semelhante, como narra uma antiga moradora:

O rebuliço das terras lá foi em 1968 (...) Ai começou a grilagem de terra... não procuravam acordo, só chegavam, falavam que estava comprado e não tinha dinheiro pra fazer recurso (...) Iam passando cerca, até hoje tá cercado onde é terra do quilombo (...) Tivemos que sair, ninguém pegou dinheiro nem nada. Se for contar do sofrimento, dormimos no chão igual índio (...) Viviam na troca, a lavoura se trocava pelo que não tinha.

LUTA POR DIREITOS E DISSONÂNCIAS LOCAIS

É preciso salientar que nem sempre tais episódios são rememorados e narrados de modo consensual pelos atores de uma mesma *comunidade*. Ao contrário, as diferentes narrativas podem ser reveladoras dos pontos de discordância e controvérsia que permeiam o quadro de relações locais de parentesco e vizinhança. Os distintos significados e interpretações, constituídos nas narrativas particulares, costumam ser tensionados e elaborados à medida que se consolidam afastamentos e novas fronteiras reposicionam os grupos familiares em torno de diferentes afiliações representativas ou pautas de reivindicação. De um modo geral, portanto, as controvérsias suscitadas nas narrativas costumam acompanhar as dinâmicas de

familiarização e desfamiliarização (cf. COMERFORD, 2003) em curso nas redes de parentesco, bem como as estratégias mediante as quais os atores, a cada momento, posicionam-se em relação às pautas coletivas de uma dada *comunidade*.

A abordagem da controvérsia em torno da venda de parte das terras do sítio Mandira permite exemplificar etnograficamente a proposição acima. Em 1974, quase toda a área de 600 alqueires do sítio Mandira foi adquirida por um *fazendeiro*, como resultado de uma negociação que envolveu a inventariação dos bens de João Vicente Mandira. A venda foi consolidada por um de seus descendentes, munido de uma procuração assinada por diversos *parentes*, herdeiros do sítio. As famílias que se recusaram a deixar o sítio foram confinadas a pequenas frações de terra, totalizando 56 alqueires, resultantes do processo de inventário. Muitas permanecem no território até o presente. Boa parte das famílias que deixaram o sítio após a venda se realocaram no distrito urbano de Porto Cubatão, a cerca de 20 quilômetros dali.

A procuração que tornou possível a venda das terras é objeto de discussão entre os *mandiranos* até o presente. Muitos afirmam que o documento é uma falsificação, alegando haver nele assinaturas de pessoas que *nem sabiam escrever*. Por outro lado, muitos daqueles que permanecem no sítio (e que não foram arrolados na procuração), refutam esta versão, e dizem que a venda foi feita *de caso pensado*. A controvérsia em torno da venda e suas versões atravessa diretamente outra *questão*, que é a demanda de famílias de *mandiranos* no Porto Cubatão pelo retorno às terras do Mandira, que se intensificaram a partir do reconhecimento do território quilombola. Entre as famílias do Porto Cubatão que reivindicam esse retorno, incluem-se *parentes* saídos do território em anos recentes, mas também herdeiros daqueles que supostamente *armaram a venda* das terras do sítio, o que põe em causa a legitimidade do pleito perante as famílias que permanecem nas terras.

A controvérsia ganhou contornos ainda mais complexos há alguns anos, quando uma *questão de irmandade* resultou no rompimento entre dois irmãos, ambos *lideranças* comunitárias do Mandira, e levou à saída de um deles em direção ao distrito de Porto Cubatão. Desde então, ele vem atuando na organização das famílias *mandiranas* do Porto Cubatão em uma associação própria, que também passou a

demandar seu reconhecimento como remanescente de quilombo.

A associação constituída no Porto Cubatão elaborou diferentes demandas ao longo dos anos. Em 2010, com a publicação do relatório de reconhecimento do território do Mandira pelo INCRA, seus representantes solicitaram ao órgão fundiário uma intermediação junto à associação do Mandira para viabilizar o retorno das famílias ao território. O pleito encontrou resistências: enquanto as famílias de Porto Cubatão sustentavam sua demanda de retorno pela *falta de área para trabalhar* em sua atual situação urbana, famílias do Mandira alegam que esses parentes *não respeitam as regras da associação, só querem atrapalhar* o processo de reconhecimento territorial e têm como objetivo último *vender de novo* as terras em processo de reconhecimento. Outras famílias, contudo, se manifestam favoravelmente à possibilidade de retorno desse grupo: *“acho que deviam vir, se são parentes e precisam, a gente não vai deixar?”*

Recentemente, as famílias *mandiranas* de Porto Cubatão têm demandado a regularização individual dos seus lotes urbanos e a demarcação de uma nova área, próxima ao núcleo urbano, destinada ao uso coletivo dos quilombolas ali residentes. Paralelamente, a Defensoria Pública do Estado tem procurado conduzir um processo de conciliação dos dois grupos, amplamente dificultada pela persistência da *briga de família*, que colocou em campos opostos os dois irmãos que atuam como *lideranças* em cada uma das associações. Também com o auxílio da Defensoria, a associação do Quilombo Mandira ajuizou, em 2013, uma ação para anular a venda das terras feita em 1974, alegando a falsificação do documento de procuração.

Assim como a memória de tais episódios, nos contextos de reconhecimento, pode se tornar “o epicentro de controvérsias” (MOTA, 2011: 241), também os modos contemporâneos de *luta* pelos direitos, sua legitimidade e eficácia, são disputados. Dentre as formas de *luta* que poderíamos qualificar, de um ponto de vista formal, como “não judiciais”, estão a preparação e assinatura de documentos a serem enviados a órgãos e autoridades públicas (os *abaixo-assinados*), a participação em reuniões, manifestações e outras formas de

protesto, como a ocupação de prédios ou instalações públicas. Tais estratégias de *luta* se realizam através de mobilizações, que podem também envolver várias comunidades, articuladas a partir de demandas comuns, por *parceiros* locais, como ONGs, sindicatos e redes de movimentos sociais e religiosos. Em cada um desses eventos, os participantes podem acionar conjuntamente um rol de identidades – “quilombolas”, “caiçaras”, “tradicionais”, “agricultores familiares”, “pescadores” –, que podem ser adequadas de acordo com a *pauta* ou *causa* específicas articuladas para aquela ocasião.

Com frequência, os membros de cada comunidade que participam desses eventos formam um grupo coeso e assíduo. Não raro, a prerrogativa da *participação* dá margem para que as lideranças direcionem observações críticas aos demais que *não participam, não trabalham no coletivo* e, assim, *nunca dão força pra comunidade*, à medida que tal comportamento impede a concretização da *união* – “um ideal (...) estado de relações que deveria existir em uma comunidade” (COMERFORD, 2003: 141) – em torno das pautas de *luta*, tida como fundamental para o sucesso das reivindicações coletivas por direitos.

Inversamente, aqueles que *não participam* também elaboram suas próprias motivações para não se envolverem diretamente na *luta*, revelando compreensões díspares sobre o papel desses eventos na obtenção de direitos e de justiça. Da parte dos que são pouco assíduos nas atividades e mobilizações comunitárias por direitos, costuma-se ouvir duas linhas principais de argumentação: a primeira põe em xeque a eficácia da luta por direitos (manifesta em expressões como “*isso aí não vai dar em nada*”; ou “*aqui isso não vai pra frente*”). Em alguns casos, tais avaliações podem ser perpassadas por desconfianças em relação ao comunitarismo implícito nos direitos de titulação coletiva de territórios quilombolas, em face do costumeiro domínio familiar exercido sobre sítios e roças e das estratégias particulares de subsistência, nem sempre compatíveis com os ideais almejados pela mobilização coletiva. A segunda linha argumentativa costuma denunciar a contaminação das reivindicações comunitárias, ou dos atores nelas envolvidos, pela *política* (“*isso não passa de política*”; “*quando mistura com política não dá certo*”). Neste caso, o

enfoque crítico é direcionado à atuação das *lideranças* de comunidade e associações. O contato mais constante desses atores com interlocutores de órgãos do Estado, políticos locais e redes de obtenção de recursos e projetos os torna objeto de constante escrutínio. Em jogo nesta concepção poluidora de *política*, portanto, está o risco de os projetos pessoais das lideranças prevalecerem sobre os direitos comunitários, assim como de que os políticos locais façam uso da mobilização comunitária para promover seus próprios interesses.

As dissonâncias locais sobre os significados da *luta* e os sentidos de justiça podem ser relacionadas aos múltiplos modos de inserção dos diferentes atores em “redes sociais”. Como observa Paoliello (2009: 234-41) – seguindo a discussão de autores como Boissevain, Barnes e Vincent –, para além da pertença conferida pelo parentesco (“atributo primeiro da pessoa e do direito à terra” [2009: 235]), outras modalidades de relações circunscrevem possibilidades para que os moradores busquem “repor suas condições de existência” (2009: 238), frente às transformações em curso na paisagem local.

Paoliello toma as “redes sociais” como categoria que permite vislumbrar as dinâmicas em curso nas localidades rurais e as possibilidades relacionais dos atores “para além do binômio terra-família” (2009: 234). Tal perspectiva revela-se interessante para uma análise das tensões que permeiam as mobilizações por direitos coletivos, na medida em que diferentes atores podem privilegiar redes com “orientações diversas daquelas que o movimento organizado pode agregar” (2009: 232). Assim, suas ações e posicionamentos podem ser inscritos ao longo dos polos (ao modo de tipos ideais) “individualista” – “praticantes de uma atividade mercantil, ilegal e antiecológica, não cooperativos, não participantes das relações comunitárias, interessados apenas em usufruir em benefício próprio do produto comum” – e “comunitarista” – “cooperativos, organizados, e 'inimigos' do expropriador do território comum” (2009: 237) –, sempre gerando potenciais consequências para o quadro geral de reputações que orienta a sociabilidade local.

Estas tensões podem estar diretamente vinculadas aos significados da terra, acionados por diferentes atores e famílias. No caso da

comunidade do Taquari, por exemplo, a adesão coletiva à identidade quilombola é objeto de disputas que versam sobre o alcance dos direitos individuais e familiares sobre o território reivindicado. A falta de consenso sobre a questão é expressa no discurso de uma *liderança* sobre a dificuldade de formatar a associação local:

Os parentes queriam saber, se ficassem velhos, se não poderia vender, e a doutora [advogada] falava que pode, mas só pra própria associação. Então eles viram que não tinham esse direito e pararam (...) Lá é terra de quilombo, o povo sabe que não pode vender. Se vende é porque não precisa, não é verdade?³

Uma ponderação semelhante reverbera entre as parentelas negras da comunidade de Santa Maria, onde também parece prevalecer a lógica dos sítios familiares sobre a noção de território coletivo proposta no direito dos remanescentes de quilombo: “A minha geração mais velha é dos quilombos. Quilombola. Mas nem todo mundo aceitou o quilombola lá. Se fosse como no [tempo] dos antigos daria certo. Mas sem a liberdade pra trabalhar não adianta [...] Se você não pode vender você não é dono”.

Como enfatiza Paoliello sobre o campesinato local, a venda de pequenas parcelas de terra é significada como “um direito, embora ambíguo, num contexto econômico em que se avalia que o modo costumeiro de trabalho (...) não compensa mais” (2009: 238) – e eventualmente posto em prática, seja em função das crescentes restrições ambientais, ou de estratégias familiares diversas (como financiar o acesso dos jovens ao estudo nas cidades da região, por exemplo).

QUESTÕES DE FAMÍLIA E QUESTÕES DE JUSTIÇA

Ao explorar os significados locais dos direitos de reconhecimento, portanto, esbarra-se necessariamente nas estratégias familiares e no estágio das relações de sociabilidade em curso. Tensões e conflitos latentes, oriundos de reputadas práticas de *desrespeito*, que esgarçam e fragilizam relações entre pessoas, famílias e/ou vizinhos, podem estar correlacionados a

posicionamentos opostos no cenário das reivindicações coletivas de uma *comunidade*. Em alguns casos, tais diferenças podem acarretar em comportamentos tidos como moralmente limítrofes no plano da sociabilidade local, tais como: as denúncias (manifestas ou suspeitadas) de parentes ou vizinhos às autoridades, por irregularidades ambientais; ou, o que pode ser ainda mais grave na percepção local, a judicialização (*levar pro fórum*) de *questões de família*.

Nas localidades pesquisadas, a incidência próxima de unidades de conservação impõe uma série de restrições ambientais às práticas produtivas tidas, localmente, como parte da *cultura* do campesinato local: a caça, o extrativismo e a agricultura de *coivara* (ver CARVALHO, 2006: 70-91) têm sido duramente coibidos pela fiscalização ambiental nas últimas décadas, afetando a possibilidade de permanência dos moradores em seus sítios. No bairro de Santa Maria, uma das principais alternativas de renda para as famílias, em face das restrições ambientais, ainda é a extração do palmito juçara, que também é ilegal – mas considerada por muitos *um dinheiro rápido*, dadas as poucas alternativas de trabalho disponíveis. Apesar dos cuidados tomados pelos coletores de palmito e pelos *atravessadores* (que compram e transportam o produto), por vezes os *florestais* recebem denúncias e são bem-sucedidos em apreender o produto e aplicar multas altíssimas aos envolvidos. Tais episódios costumam desencadear uma série de conversas entre parentes e vizinhos – uma verdadeira rede discursiva de intrigas –, na tentativa de apurar os responsáveis por *assoprar* às autoridades sobre o ocorrido. As suspeitas usualmente recaem sobre pessoas da região que já mantêm um histórico de relações agonísticas e supostas denúncias trocadas com os envolvidos. De todo modo, tais práticas de delação são sempre repudiadas do ponto de vista moral, na medida em que expressam uma condenação do próprio modo de vida dos moradores locais: afinal, “*quem vive no sítio não pode ficar parado*”; “*não está certo fazer juízo dos outros, todo mundo aqui pra viver tem que fazer o errado*”. Conflitos similares, resultantes de suspeitas de denúncias ambientais, também emergem, ainda que mais esporadicamente, entre os moradores das outras localidades pesquisadas.

Outra forma reprovada de infração moral

3. O Decreto 4.887/03 prevê que o título coletivo outorgado às comunidades quilombolas seja inalienável – ou seja, sua posterior venda ou parcelamento são proibidos.

é levar para o *fórum* embates percebidos como *questões de família* ou *de irmandade*, o que representa, para a maioria dos observadores, um grau excessivo e inadequado de exposição pública do conflito. É justamente quando tais questões são institucionalizadas – sob a forma de boletins de ocorrência, denúncias ou mesmo processos judiciais –, que as suas chances de resolução (e da consequente “refamiliarização” das relações) tendem a se tornar mais escassas, pois a condenação moral dos meios de condução do conflito costuma sobrepujar as possibilidades de conciliação ofertadas pela via institucional.

Se a judicialização de disputas de âmbito familiar, pautado pelo igualitarismo, é entendida como um rompimento dos meios de resolução legítimos na esfera da sociabilidade local, e refutada do ponto de vista moral, há outras modalidades de disputa e reivindicação por direitos que, ao contrário, ensejam que se busque o *fórum*, ou seja, os meios judiciais, para sua resolução.

A via judicial de reivindicação por direitos tem sido fomentada nas comunidades rurais de Cananéia desde a sua inserção em redes de movimentos sociais e apoio jurídico, iniciada com a atuação local do Padre João Trinta, ainda na década de 1970, passando pela formação do Movimento dos Ameaçados por Barragens do Vale do Ribeira, em 1989 (ligado à Mitra Diocesana de Registro) e pela recente instalação da Defensoria Pública do Estado na cidade de Registro, no Vale do Ribeira, em 2010.

Com maior frequência, as ações judiciais têm sido consideradas uma possibilidade aberta para o enfrentamento de *terceiros* que desrespeitam divisas ou ocupam terras a partir de negociações tidas como ilegítimas, e de cobrança de providências aos órgãos de Estado por políticas públicas e ações de reconhecimento. Ainda assim, o discurso local manifesta a convicção de que, como costuma acontecer nos embates com os *grandes*, a obtenção da justiça está sempre ameaçada pela influência do *dinheiro* e da *política* – capitais simbólicos sempre mais disponíveis aos adversários, e que tendem a tornar as resoluções judiciais desfavoráveis aos *pequenos* e às *comunidades*.

NOTAS FINAIS

Considerado em todos os seus descaminhos, em suas imbricadas relações com o

plano das relações familiares, locais e das redes mais amplas de mediação, e com o poder dos *grandes*, o direito e seus regramentos sobre a vida cotidiana das famílias é objeto constante de debates e de aguçadas observações pelos atores locais. A arbitrariedade e a contrariedade das leis ambientais; os abusos da fiscalização; a classificação e hierarquização dos direitos familiares e comunitários; a morosidade dos processos de reconhecimento e titulação; os documentos produzidos e circulados ao longo de processos administrativos e judiciais; todos são temas frequentes de conversas cotidianas, nas quais episódios destes e de outros tempos são narrados e rememorados, colocando em permanente discussão os modos e meios de efetivar os direitos que, do ponto de vista de cada um dos atores, são considerados como mais pertinentes e legítimos.

Assim, por exemplo, não passam despercebidas aos atores locais as contradições implicadas na sobreposição de seus direitos territoriais – enquanto “quilombolas” ou “tradicionais” – com os ditames da preservação ambiental que incidem sobre os sítios e terras ocupados pelas *comunidades*. No Santa Maria, comunidade que atualmente se identifica como *tradicional*, é a reivindicação pelo direito de cada família *trabalhar na terra*, em suas posses, que sobrepuja todos os demais: “*Então nós temos o nosso direito, que é o certo, que é ter a nossa terra e trabalhar nela (...) Ai tem gente que vem de longe [grileiros] e tem mais direito que nós!*”. Nos arredores da pequena vila, onde se dispõem os sítios e antigas *capuavas* ou roças familiares, a paisagem exuberante da mata nativa serve como evidência sensível aos moradores sobre a eficácia ambiental de seu modo costumeiro de ocupação e produção, exercido desde meados do século XIX, e sobre a disrupção trazida pela *chegada do meio ambiente*: “*Tem uma relação com a natureza, que a gente sabe lidar, lidou cento e cinquenta, duzentos anos e por isso preservou. Foi a lei do parque que desarrumou tudo!*”.

As leis ambientais e os caminhos abertos pelos direitos coletivos são temas de ativa reflexão pelos moradores locais. Se, da perspectiva dos movimentos sociais, muitas das dissonâncias aqui descritas podem ser fruto de uma alegada “falta de conscientização”, do ponto de vista local, as divergências de posicionamento apontam para as considerações

morais e relacionais que perpassam, para cada um dos atores, a hierarquização de estratégias e demandas (individuais, familiares e coletivas) em jogo no contexto das mobilizações coletivas. De certo modo, podemos sugerir, à guisa de conclusão, que os sentidos nem sempre consensuais das práticas jurídicas e dos direitos, entre os grupos pesquisados, expressam a convergência de duas dimensões usualmente separadas no plano de análise: são modulados tanto pelas experiências de *desrespeito* que engendram “os motivos morais de uma luta coletiva por reconhecimento”, na definição de Honneth (2003: 259), como pelo estado dinâmico da “economia do *respeito*” (COMERFORD, 2003: 81), que atravessa o plano das relações sociais locais⁴.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUTI, José Maurício. (2006). Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc.
- CARVALHO, Maria Celina Pereira. (2006). Bairros negros do Vale do Ribeira: do escravo ao quilombo. Tese de doutorado. IFCH/Unicamp. Campinas.
- CEFAÏ, D.; VEIGA, F.B.; MOTA, F.R. (2011). Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa. In: CEFAÏ, D. et al. [orgs.]. Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa. Niterói: Editora da UFF.
- COMERFORD, John Cunha. (1999). Fazendo a luta. Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- COMERFORD, John Cunha. (2003). Como uma família. Sociabilidade, territórios do parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- FIGUEIREDO, André. (2011). O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico. Curitiba: Apris.
- HÄBERLE, Peter. (1997). Hermenêutica constitucional. A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor.
- HONNETH, Axel. (2003). Luta por reconhecimento. São Paulo: Editora 34.
- MONTERO, P.; ARRUTI, J. M.; POMPA, C. (2011). Para uma antropologia do político. In: LAVALLE, G. (org.). O horizonte da política. Questões emergentes e agendas de pesquisa. São Paulo: Editora UNESP; CEBRAP; CEM.
- MOTA, Fabio Reis. (2011). Quanto custa ser quilombola no Brasil? Mobilizações coletivas e associativismo no Brasil contemporâneo. In: CEFAÏ, D. et al. (orgs.). Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa. Niterói: Editora da UFF.
- PAOLIELLO, Renata Medeiros. (1998). As tramas da herança: da 'reprodução camponesa' às atualizações dos sentidos da transmissão da terra. Tese de doutorado. FFLCH/PPGAS/USP. São Paulo.
- PAOLIELLO, Renata Medeiros. (2006). As comunidades tradicionais no Vale do Ribeira: da 'reprodução camponesa' às re-significações dos patrimônios territoriais. *Agrária*, n. 3, p. 58-82.
- PAOLIELLO, Renata Medeiros. (2009). “Condição camponesa” e novas identidades entre remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira de Iguape. In: GODOI, E. P.; MENEZES, M. A.; MARIN, R. A. (orgs.). Diversidade do campesinato: expressões e categorias. v. I – Construções identitárias e socialibilidades. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: NEAD.

4. Uma versão estendida deste artigo foi apresentada no Grupo de Trabalho “Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais perante o direito: praxis jurídica dentro, fora e contra a ordem” do IV Encontro Nacional de Antropologia do Direito (São Paulo, ago. 2015). Agradeço aos coordenadores Ricardo Prestes Pazello, João Francisco Kleba Lisboa e demais participantes do GT pelas críticas e comentários, e a Ana Lucia Pastore Schritzmeyer, que fez sugestões importantes a partir da leitura de outras versões deste trabalho. Tais contribuições não eximem o autor de toda a responsabilidade pelos erros, omissões e imprecisões deste artigo.