

“Nós temos nosso direito, que é o certo”: reconhecimento e significados do direito em comunidades rurais de Cananéia (Vale do Ribeira-SP)¹

Homero Moro Martins (NADIR-PPGAS-Usp)²

A reflexão proposta nesta apresentação é oriunda de uma pesquisa etnográfica em andamento junto a quatro comunidades rurais no município de Cananéia – Mandira, Ex-Colônia, Taquari e Santa Maria –, localizado na porção litorânea do Vale do Ribeira paulista. Seu objetivo inicial era analisar as transformações das relações territoriais locais suscitadas pela adesão destes grupos às categorias identitárias de “comunidades remanescentes de quilombos” e “comunidades tradicionais”³, considerando-se os formatos coletivos de organização social e territorial atrelados a estas categorias, tal qual previstos nos dispositivos legais que regulamentam os direitos e políticas públicas direcionados a estes grupos.

Em que pesem os diferentes cenários verificados em cada uma das comunidades investigadas, a etnografia paulatinamente revelou algumas das tensões emergentes na passagem das práticas costumeiras de relações territoriais na região do Vale do Ribeira – centrados nas posses familiares, na herança igualitária, na autarquia das famílias nucleares, na mobilidade suscitada pela abertura de novas áreas de roçado (*capovas*) e eventualmente, de novos sítios, demarcando direitos específicos (cf. Paoliello 1992, 1998; Carvalho 2006) – para a proposição essencialmente comunitarista dos direitos sobre o território implicada no direito das comunidades quilombolas. Nessa formatação legal, a propriedade é delegada a uma associação que deve representar juridicamente os moradores daqueles grupos que passam a se reconhecer como remanescentes de quilombo⁴.

1 IV ENADIR (Encontro Nacional de Antropologia do Direito); trabalho apresentado ao GT 13 (Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais perante o Direito: práxis jurídica dentro, fora e contra a ordem)

2 Doutorando do PPGAS/USP e bolsista da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).

3 A comunidade de Mandira é reconhecida como quilombo e já teve seu território identificado pelos institutos de terras estadual (ITESP) e federal (INCRA), e aguarda as providências para sua titulação definitiva. Ex-Colônia, também auto-identificada como quilombola, aguarda a finalização da identificação de seu território pelo ITESP. Taquari e Santa Maria, embora incluídas no rol de comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares, vêm reformulando suas demandas de reconhecimento em face das estratégias territoriais divergentes postuladas por seus integrantes. Atualmente, os moradores de Santa Maria identificam a localidade como uma “comunidade tradicional” (cf. Martins 2014).

4 Esta é a regulamentação dada pelo Decreto 4.887/03 ao Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 88, que reconhece o direito dos remanescentes de quilombo à titulação

Mas também incidem sobre tais relações costumeiras outros processos históricos de transformação vivenciados pelos atores locais nas últimas décadas, 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 incidentes sobre os territórios, acompanhadas da crescente fiscalização dos modos de vida da população local (práticas de extrativismo, agricultura de *coivara*, caça e pesca), que veio a se tornar a face mais visível (e criticada) da presença do estado e da lei na região.

Na medida em que o enfoque analítico da pesquisa procura privilegiar o aspecto etnográfico sobre o aspecto institucional da luta por reconhecimento encampada pelas comunidades, as relações de parentesco e vizinhança também emergem como aspectos relevantes para entender não apenas os consensos, mas também as dissonâncias produzidas ao longo destes processos. Almeja-se reunir, portanto, perspectivas que costumam ser separadas analiticamente – o “micro” das relações locais e de parentesco e o “macro” dos processos políticos e de agenciamento público das diferenças (Montero *et alii* 2011) – mas que nem sempre são dissociadas nas formas pelas quais os atores significam a mobilização das comunidades por direitos.

Neste percurso, as interações mantidas com os interlocutores do trabalho, ao longo da pesquisa, revelaram diversos modos locais de ação e percepção em relação ao direito, aos meandros jurídicos e administrativos que permeiam a relação dos moradores com o estado e com os *terceiros*, assim como as concepções e valores morais em torno da justiça – daquilo *que é o certo* nos episódios narrados e vivenciados.

Nos limites permitidos por esta apresentação, o intuito é esboçar alguns apontamentos sobre tais elaborações nativas, intercaladas a breves passagens de situações etnográficas. Estaremos mais atentos à diversidade de modulações locais sobre direito e a justiça do que preocupados em depreender normas ou proposições gerais que deem conta de todo o campo observado.

No contexto mais geral da pesquisa, tal proposta pode ser pensada como um desdobramento de aspectos teóricos já tratados em um momento anterior, quando, seguindo de

de suas terras. Quanto à Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto 6.040/07, embora não regule os direitos territoriais destes grupos, expressa como um de seus objetivos “garantir aos povos e comunidades tradicionais seus territórios”.

perto autores como Arruti (2006) e Figueiredo (2011), recapitulamos as disputas interpretativas sobre o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, “entre o cultural e o agrário, entre raça e classe, entre direitos individuais e coletivos” (*ibid*:30), que desembocaram na atual regulamentação dos direitos territoriais das comunidades remanescentes de quilombo.

Em grande medida, esse debate sobre os direitos constitucionais e a sua regulamentação efetiva remete à “nova hermenêutica constitucional”, teoria que defende, em congruência com a democratização da esfera política, a ampliação do rol de intérpretes dos dispositivos da Constituição, e que tem no jurista Peter Haberle um de seus principais formuladores. Para Haberle,

“cidadãos e grupos, órgãos estatais, o sistema público e a opinião pública (...) representam forças produtivas de interpretação (*interpretatorische Produktivkräfte*); é impensável uma interpretação da Constituição sem o cidadão ativo e sem as potências públicas mencionadas. Todo aquele que vive no contexto regulado por uma norma e que vive com este contexto é, indireta ou, até mesmo diretamente, um intérprete dessa norma” (Haberle 1997:14-5).

É por meio de tal entendimento do processo de regulamentação de direitos e dispositivos constitucionais, como fruto de uma ampla deliberação social, antes que um procedimento restrito aos especialistas jurídicos, que se pode compreender o papel decisivo de segmentos sociais de diferentes matizes – a comunidade de intérpretes composta pela sociedade civil, partidos, associações, movimentos sociais etc –, nos processos e disputas pela interpretação jurídica de termos e definições de termos da lei:

“diante da abertura interpretativa do dispositivo constitucional, os diversos grupos interessados na produção de sentidos em torno do tema articularão seus recursos discursivos, tendo em vista conformar seus projetos em norma jurídica” (Figueiredo 2011:47).

Como sublinham as análises de Arruti (2006) e Figueiredo (2011), esta comunidade de intérpretes, envolta com a formulação do direito constitucional dos remanescentes de quilombo e com o debate para sua posterior regulamentação, não foi, a princípio, constituída pelos próprios interessados, mas, antes, por personagens portadores de bandeiras político-intepretativas, movidos por uma ética de convicção ou de responsabilidade, que atuam ao modo de “empresários morais” (Becker 1977). Segundo Figueiredo,

“Se o reconhecimento constitucional dos “remanescentes das comunidades de quilombos” como sujeitos e sua territorialidade como direito não foi produto dos conflitos morais das comunidades concretas, mas da manifestação dos ideais políticos de outros atores, será no

jogo interpretativo que ocorrerá o deslocamento para uma outra esfera de conflitos morais”.
(Figueiredo 2011:47)

Ao propormos seguir de perto os significados locais em torno dos direitos e das relações territoriais dos grupos estudados, estamos, de certo modo, sugerindo uma radicalização da proposição de Haberle sobre a comunidade interpretativa, estendendo seus limites para além dos militantes, mediadores e empresários morais que debatem nas “arenas da esfera pública” (*ibid.*:69), e alcançando também os integrantes das comunidades rurais, que refletem ativamente sobre a adesão às formas legais de “luta por reconhecimento” identitário e territorial. Ao examinarmos suas considerações sobre os direitos e suas concepções de justiça, portanto, buscamos “levar a sério” as suas narrativas, assim como as controvérsias e dissonâncias em relação aos discursos preponderantes no espaço público. Como outros temas cotidianos, o direito também é “bom para pensar”, e com efeito, as perspectivas locais podem revelar uma complexidade que não é sempre discernível pelo viés explicativo da (falta de) “conscientização” política dos atores sobre seus direitos e prerrogativas (cf. Sigaud 1979:225-232).

Fomentar a participação e mobilização em torno dos direitos coletivos é um dos cerne do trabalho de lideranças das 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 as associações locais (estas últimas, quando já constituídas ou legitimadas entre os moradores). 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 brevemente algumas das considerações e controvérsias nativas sobre tais processos.

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 de trabalho; os episódios históricos de enfrentamento ou ameaças decorrentes da presença de grileiros,

terceiros e encarregados sobre suas terras; e também as modalidades comunitárias mais contemporâneas de mobilização em torno de direitos de reconhecimento territorial e de garantias produtivas perante a fiscalização ambiental. Atravessando estes diferentes graus de abstração, algumas formas ou episódios de *luta*, protagonizados ou rememorados pelos atores locais, podem ser revestidos de um caráter inaugural, construindo sentidos de coletividade, reforçando ou mesmo instaurando uma percepção 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*” (*ibid*:34). Assim, para além dos laços reconhecidos de parentesco, as memórias de episódios específicos de *luta* corrobora o sentido de pertencimento implicado na noção contemporânea de comunidade⁵. Em cada caso, as distintas formas de *luta* apresentam especificidades e graus distintos de legitimidade.

O recurso à memória também permite às famílias recapitular (nem sempre de forma consensual, mas geralmente controversa) experiências vivenciadas por antepassados com os meandros e instâncias do direito. Episódios de “*antes tempo*” e as trajetórias de personagens que “*lutaram pelos direitos*” de famílias e grupos são usualmente citadas nas narrativas que dão conta dos percursos históricos de grupos e parentelas através do território. Muitos relatos fazem menção ao papel decisivo e pioneiro que atores desempenharam para “*manter a família na terra*”, obtendo títulos de propriedade, ou 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 e sua permanente tentativa 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

5 Não trataremos detidamente da emergência e dos significados atrelados à noção de comunidade no plano local. Bastaria elucidar que ela partilha, com outros contextos camponeses no Brasil, a referência à ação militante de setores da Igreja Católica através das Comunidades Eclesiais de Base (Cefai *et alii* 2011: 23). No caso específico de Cananéia, fez-se valer a partir da organização local promovida pelo Padre João Trinta e, mais tarde, pela Pastoral de Registro através do Movimento dos Ameaçados por Barragens do Vale do Ribeira (ver adiante). Hoje a noção de comunidade é predominante sobre outras denominações, como *sítio* ou *bairro*, empregadas para demarcar localidades rurais.

deixado por Cristino Mandira, “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 ire 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 (...)”.

Assim, 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 crescente 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 poderosos locais. As peregrinações de João Vicente Mandira até São Paulo representam, deste modo, uma estratégia bem-sucedida de adquirir conhecimentos⁶ 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 seus *encarregados* – empregados armados que se estabeleciam nas cercanias das terras visadas pelos supostos proprietários, aos quais se delegava a tarefa de coagir os moradores tradicionais a vender (ou, em caso de negativa, abandonar) suas posses ou propriedades. “*Na época de 80 aqui teve uma grilagem grande, que aqui a gente não aceitou (...) o Taquari [bairro vizinho] não existe mais, foi tudo grilado. Só ficou duas famílias (...) foram expulsos porque correram, como é que nós não fomos expulsos?*” A resistência se fazia com o apoio expresso do Padre João Trinta, então pároco de Cananéia, que ergueu a capela local. 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. Nesta ocasião, também foram levantadas as áreas ocupadas pelos “posseiros” locais, produzindo um mapa que vem sendo utilizado desde então por uma liderança local para assegurar a inviolabilidade das terras face aos grileiros: “*Esses grileiros aqui não tem mais vez, se não for pelo parque⁷ 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*

6 Com efeito, até o presente as lideranças comunitárias costumam enfatizar o *conhecimento* adquirido através da ampla circulação e dos contatos que esta ocupação tende a implicar.

7 Trata-se de menção ao Parque Estadual Lagamar Cananéia, cuja área divisa e, em parte, se sobrepõe ao território ocupado pelas famílias do bairro de Santa Maria.

respeita esse direito”.

Inversamente, também são narrados e rememorados os episódios que configuraram o alijamento de bens e posses territoriais das famílias por estes *terceiros* e *grileiros*, constituindo as experiências de desrespeito que, segundo Axel Honneth, instauram as condições morais que impulsionam uma “luta coletiva por reconhecimento” (Honneth 2003:259).

Sendo bairros vizinhos, os moradores de Taquari e Santa Maria 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 reconhecida como *tradicional* permanece nas terras dos 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. Aí 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, pra eles, o serviço era gengibre e carvão, madeira nativa mesmo”.*

Na comunidade de Ex-Colônia, que hoje está em processo de reconhecimento 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 (...)* Aí 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 (...)* *Vivia na troca, a lavoura se trocava pelo que não tinha”.*

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 diferentes significados e interpretações constituídos nas narrativas particulares costumam ser tensionados e elaborados à medida em que se consolidam afastamentos, e novas fronteiras reposicionam os grupos familiares em torno de diferentes afiliações representativas e 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 através das fronteiras que marcam a adesão 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 pelo *fazendeiro* Alfonso Splendore, como resultado de uma negociação que envolveu a realização do inventário dos bens de João Vicente Mandira. A venda foi consolidada por um de seus descendentes, munido de uma procuração com a assinatura de diversos parentes. Aquelas famílias que se recusaram a deixar o sítio foram confinadas a frações ideais da terra, totalizando 56 alqueires, resultantes do processo de inventário. Algumas delas 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 de distância do território.

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 sequer sabiam escrever. Por outro lado, muitos daqueles que permanecem no sítio refutam esta versão, e dizem que a venda foi feita “*de caso pensado*”. A controvérsia em torno destas versões da venda é perpassada pela demanda de famílias de *mandiranos* no Porto Cubatão pelo retorno às terras do Mandira, que se intensificaram há cerca de dez anos, a partir do reconhecimento do território quilombola. Entre as famílias do Porto Cubatão que reivindicam esse retorno, incluem-se tanto parentes saídos do território em anos recentes quanto “*herdeiros de quem vendeu*” a terra – daí a ilegitimidade do pleito perante as famílias que permanecem no território.

A controvérsia ganhou contornos ainda mais complexos em 2009, quando uma “*questão de irmandade*” resultou no rompimento entre dois irmãos, ambos importantes lideranças comunitárias do Mandira, e levou à saída de um deles do território, 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 grande resistência: 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 “*eles não respeitam as regras da associação*”, “*só querem atrapalhar*” o processo de reconhecimento territorial e tem como objetivo último “*voltar para armar um barraco e 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 tem remodelado suas demandas junto aos órgãos fundiários. A associação requereu da Fundação ITESP a regularização individual dos lotes urbanos ocupados pelos residentes no Porto Cubatão, além da demarcação de um nova área, próxima ao núcleo urbano, destinada ao uso coletivo dos quilombolas ali residentes – uma proposição que desafia radicalmente a modelagem de titulação dada pelo Decreto 4.887, que regulamenta o direito constitucional dos remanescentes de quilombos. 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 Mandira ajuizou, em 2013, com uma ação de nulidade contra Alfonso Splendore, alegando a falsificação do documento de procuração que permitiu a controversa venda das terras em 1974 .

Do mesmo modo que a memória de tais episódios, nos contextos de reconhecimento, podem se tornar “o epicentro da controvérsia” (Mota 2011:241), também os modos contemporâneos de *luta* pelos direitos são disputadas em termos de sua legitimidade e eficácia. Dentre aquelas 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 costumam 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 episódios, os participantes podem acionar conjuntamente um rol de identidades legitimadas – “quilombolas”, “caiçaras”, “tradicionais”, “agricultores familiares”, “pescadores” – de acordo com a *pauta* ou *causa* específica articulada para aquele evento. Com frequência, os membros de cada comunidade que exercem a *participação* nesses eventos formam um grupo coeso e assíduo. Não raro, a prerrogativa da *participação* dá margem para que estes membros direcionem observações críticas aos demais que “*não participam*” e “*nunca dão força pra comunidade*”, na medida que frustam o ideal de mobilizar a todos nas pautas de *luta*. 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 daqueles 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 (“*isso aí não vai dar em nada*”; “*aqui isso não vai pra frente*”). Em alguns casos esta avaliação manifesta uma desconfiança mais aguçada em relação ao comunitarismo implícito nos direitos reivindicados (especialmente no caso da titulação coletiva de territórios quilombolas), em face do costumeiro domínio familiar exercido sobre sítios e *capovas* e das estratégias individuais de subsistência e geração de renda, 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 dos *cabeças* ou lideranças das 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 avaliação pelas demais famílias. Em jogo nesta concepção poluidora da “*política*”, portanto, estão a preponderância dos projetos pessoais das lideranças sobre os direitos comunitários, assim como o uso que os políticos locais (especialmente vereadores) podem fazer da mobilização comunitária para promover seus próprios interesses e angariar votos.

Estreitamente atreladas às discussões sobre a importância da *participação*, estão as recorrentes avaliações sobre a “*falta de união*” - “um ideal (...) estado de relações que deveria existir em uma comunidade” (Comerford 2003:141) –, usualmente apontada como empecilho para o sucesso das reivindicações coletivas por direitos.

As dissonâncias locais sobre os significados da “*luta*”, a maior ou menor legitimidade dos direitos reivindicados e os sentidos de justiça estão podem ser relacionadas aos múltiplos modos de inserção dos diferentes atores em “redes sociais”. Como observa Renata Paoliello (2009:234-41), para além da pertença conferida pelo parentesco (“atributo primeiro da pessoa e do direito à terra” [*ibid*:235], ainda que suscetível a processos de “desfamiliarização”, como apontamos acima), outras modalidades de relações circunscrevem possibilidade de relações e atividades mediante as quais “os moradores buscam repor suas condições de existência” (*ibid*:238), em congruência com as transformações em curso na paisagem local.

Assim, seguindo a discussão de autores como Boissevain, Barnes e Vincent⁸, Paoliello toma as “redes sociais” não como conceito analítico, mas, antes, como categoria que permite vislumbrar as dinâmicas e cambiantes relações em curso nas localidades rurais, qual seja, as

8 Os artigos que ensejam a discussão teórica proposta pela autora sobre redes sociais se encontram reunidos em uma coletânea organizada por Bela Feldman-Bianco (2010).

possibilidades relacionais dos atores “para além do binômio terra-família” (*ibid*:234). Mais do que a tipificação das redes sugerida pela autora (redes políticas; redes econômicas; redes culturais/religiosas), parece-nos interessante observar o rendimento analítico dessa perspectiva 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” (*ibid*:232). Assim, suas ações e posicionamentos transitam ao longo dos pólos (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” (*ibid*:237) –, sempre consideradas as avaliações recíprocas que derivam dessas ações e suas consequências para o quadro geral de reputações que orienta a sociabilidade local.

Neste ponto, as tensões podem estar diretamente vinculadas aos significados da terra acionados por cada um dos atores ou famílias. No caso da comunidade do Taquari, por exemplo, a identidade quilombola é objeto de disputas que versam sobre o alcance dos direitos individuais e familiares sobre o território que se almeja reivindicar. A falta de consenso sobre a questão é expressa no discurso da 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?”.

Do mesmo modo ocorre entre as parentelas negras da comunidade de Santa Maria, onde também prevaleceu a lógica dos sítios familiares sobre a noção de território coletivo proposta no direito dos remanescentes de quilombo. Com ênfase Paoliello sobre o campesinato local, a venda de parcelas de terra “é um direito, embora ambíguo, num contexto econômico em que se avalia que o modo costumeiro de trabalho (...) não compensa mais” (Paoliello 2009:238) – seja em função das crescentes restrições ambientais, ou de estratégias familiares diversas (financiar o acesso dos jovens ao estudo nas cidades da região, por exemplo).

Ao explorarmos 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 (como causa ou consequência) a posicionamentos radicalmente opostos no

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

Nas localidades estudadas, a incidência próxima de unidades de conservação impõe uma série de restrições ambientais às práticas produtivas reconhecidas localmente como parte da *cultura* do campesinato local: a caça, o extrativismo e a agricultura de coivara (que implica na queima e derrubada e posterior *pousio* de áreas de roçado[ver Carvalho 2006]) tem sido duramente coibidos pela fiscalização ambiental nas últimas décadas, impactando fortemente a possibilidade de geração de renda dos moradores e de permanência no meio rural.

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 jussara, que também é ilegal – mas consideravelmente lucrativa em relação às demais atividades disponíveis aos moradores. Apesar dos cuidados e estratégias tomados pelos coletores de palmito e pelos *atravessadores* (que compram e transportam o produto), em diversas oportunidades os policiais ambientais recebem denúncias e são bem sucedidos em apreender o produto e aplicar multas (altíssimas) aos envolvidos. Tais episódios costumam desencadear uma série de conversas e troca de informações entre parentes e vizinhos – uma verdadeira rede discursiva de intrigas – na tentativa de apurar quais os responsáveis por *assoprar* às autoridades sobre o ocorrido. As suspeitas usualmente recaem sobre pessoas ou famílias que já mantêm um histórico de relações agonísticas (ou de 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: “*quem vive no sítio não pode ficar parado*”; “*não tá certo fazer juízo dos outros, todo mundo aqui pra viver tem que fazer o errado*”. Conflitos similares, resultantes de denúncias ambientais, também emergem, esporadicamente, entre os moradores do Mandira e dos sítios vizinhos, cuja principal atividade hoje é o extrativismo de ostras e a pesca, realizadas em área de Reserva Extrativista, sob gestão e fiscalização do ICMBio.

Outra forma reprovada de infração moral é “*levar para o fórum*” embates percebidos como “*questão de família*” ou “*de irmandade*” (como no episódio mencionado do rompimento entre as lideranças na comunidade do Mandira), o que representa, para a maioria dos observadores, um grau excessivo e inadequado de publicização 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 conseqüente refamiliarização das relações) tendem a se tornar

cada vez 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 no 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 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 desde a sua inserção em redes de movimentos sociais e apoio jurídico, iniciadas com a atuação do Padre João Trinta, passando pela formação do Movimento dos Ameaçados por Barragens do Vale do Ribeira, em 1989 (ligado à Mitra Diocesana de Registro)⁹ e pela chegada da Defensoria Pública do Estado ao Vale do Ribeira, em 2010. Com maior frequência, as ações judiciais passaram a ser consideradas como 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 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 e relacionais sempre mais disponíveis ao adversário, e que tendem, na percepção local, a tornar a resolução fatalmente desfavorável – ainda que haja exceções exemplares¹⁰.

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 debate 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

9 O amplo movimento de auto-identificação de comunidades rurais do Vale do Ribeira como remanescentes de quilombo, a partir da década de 1990, está estreitamente articulado à atuação do MOAB, que passou a “instruir as comunidades que podiam ser enquadradas por esta lei sobre o reconhecimento legal de suas terras, cuja titulação lhes garantiria uma indenização no caso dos projetos de barragens [do Rio Ribeira] se concretizassem” (Pinto 2014:12). Alguns anos mais tarde, a equipe do MOAB passaria a atuar também como Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE).

10 Um exemplo conhecido e mencionado na região é a ação demarcatória ajuizada em 1994 pela associação do quilombo de Ivaporunduva (Eldorado-SP), com o apoio do MOAB, que resultou na titulação integral do território da comunidade, no ano de 2010.

são temas frequentes das conversas cotidianas, nas quais episódios desse e de outros tempos são narrados e rememorados, colocando em permanente discussão os modos e meios de efetivar direitos que, do ponto de vista de cada um dos atores, são considerados como pertinentes e legítimos.

Assim, por exemplo, não passam despercebidas aos atores locais as contradições implicadas na sobreposição de seus direitos territoriais com as leis da política de preservação ambiental, que incidem sobre as terras ocupadas 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 todas as demais: “*Então nós temos o nosso direito, que é o certo, que é ter a terra, trabalhar (...) Aí tem gente que vem de longe [terceiros] e tem mais direito que nós!*”. A paisagem exuberante da mata nativa, preservada e convertida em parque na década de 1960, é a evidência sensível dos moradores locais sobre a eficácia ambiental de seu modo costumeiro de produção (exercido desde meados do século XIX) e sobre a disrupção trazida pelo “*meio-ambiente*”: “*Tem uma relação com a natureza, que a gente sabe lidar, lidou cento e cinquenta, duzentos anos e por isso preservou (...) A lei do parque que desarrumou tudo!*”.

Os diferentes objetos de alcance das leis e os caminhos abertos pelos direitos coletivos são tema de ativa reflexão pelos moradores locais. Se da perspectiva dos movimentos sociais as dissonâncias podem ser fruto de uma alegada “*falta de conscientização*”, do ponto de vista local as diversas formas de posicionamento apontam para diversas considerações morais e relacionais que perpassam 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, fazem convergir 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 e redes sociais locais.

Referências bibliográficas

ARRUTI, José Maurício. 2006. *Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc.

BECKER, Howard. 1977. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar.

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. “Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa”. In: D. CEFAÏ;M.A.S. MELLO;F.R. MOTA; F.B. VEIGA [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.

_____. 2003. *Como uma família. Sociabilidade, territórios do parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

FELDMAN-BIANCO, Bela [org.]. 2010. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Editora UNESP.

FIGUEIREDO, André. 2011. *O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico*. Curitiba: Apris.

HABERLE, 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.

MARTINS, Homero Moro. 2014. “Território, direitos e seus significados em comunidades quilombolas e caiçaras de Cananéia (Vale do Ribeira/SP)”. In: *Anais da 29ª RBA*. Brasília: Kiron.

MONTERO, P.; ARRUTI, J.M.; POMPA, C. 2011. “Para uma antropologia do político. In: G. LAVALLE (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: D. CEFAÏ;M.A.S. MELLO;F.R. MOTA; F.B. VEIGA [orgs.]. *Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa*. Niterói: Editora da UFF.

PAOLIELLO, Renata Medeiros. 1992. *Conflitos fundiários na baixada do Ribeira: a posse como direito e estratégia de apropriação*. Dissertação de mestrado. IFCH/Unicamp. Campinas.

_____. 1998. *As tramas da herança: da ‘reprodução camponesa’ às atualizações dos sentidos da transmissão da terra*. Tese de doutorado. FFLCH/PPGAS/USP. São Paulo.

_____. 2009. “‘Condição camponesa’ e novas identidades entre remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira de Iguape”. In: E.P. GODOI; M.A. MENEZES; R.A. MARIN [orgs.]. *Diversidade do campesinato: expressões e categorias (Vol I – Construções identitárias e socialibilidades)*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: NEAD.

SIGAUD, Lygia. 1979. *Os clandestinos e os direitos: estudo sobre trabalhadores de cana-de-açúcar de Pernambuco*. São Paulo: Duas Cidades.