

# **Título: Rituais, festejos, e túmulos postos à prova: um estudo comparado das evidências do direito à terra da comunidade quilombola de Ivaporunduva, Brasil e dos Bhangazi, África do Sul<sup>1</sup>.**

*Joyce Gotlib(IF Sul de Minas)*

Desde os anos noventa, no Brasil e na África do Sul, políticas de reparação histórica tem sido implementadas para reparar injustiças cometidas pelo Estado à população negra nos séculos precedentes, respectivamente a escravização da população africana e seus descendentes e o regime do apartheid. Neste paper, nossa proposta é apresentar parte dos dados obtidos durante a pesquisa de doutorado, que teve como objeto de estudo dois processos de titulação de terras tradicionalmente ocupadas por comunidades negras: o processo de regularização fundiária do Quilombo de Ivaporunduva, São Paulo, Brasil e o processo de restituição dos Bhangazi, KwaZulu-Natal, África do Sul. A análise pauta-se num contraponto entre as evidências enunciadas nos laudos periciais produzidos pelos órgãos fundiários, tendo em vista o reconhecimento do direito à terra destes pelo Estado e a salvaguarda de seus direitos culturais<sup>2</sup>.

## **Notas Introdutórias sobre os Bhangazi**

Numa manhã de quinta feira , quando conheci o senhor E, ele vestia seu paletó bege, seus sapatos lustrados, à espera da reunião que teria com Herbert Mthembu, representante da autoridade do parque que mediará meu primeiro encontro com os Bhangazi. E. era o líder da associação beneficiária da política de restituição do estado sul-africano. Naquele dia, também seria acertado os valores que os Bhangazi receberiam para a montagem de um serviço de transporte turístico fluvial pelas águas turvas do Lago St Lucia, que recebeu o título de patrimônio natural da humanidade<sup>3</sup>. Na fala

---

<sup>1</sup> V ENADIR. GT O8: Festejos, rituais e a salvaguarda de direitos culturais

<sup>2</sup> Este *paper* contém dados da pesquisa realizada no doutorado, entre os anos de 2010 e 2016. Os mesmos achados de pesquisa foram apresentados durante o Encontro Anual da ANPOCS em 2012 e posteriormente publicados no AEGS 2013, em formato de capítulo de livro.

<sup>3</sup> A candidatura do Grande Parque St Lucia ao título de Patrimônio da Humanidade demonstrava a hegemonia do projeto conservacionista ambiental em oposição ao direito à terra da *claim* Bhangazi. No fim de 1998, o DLA expediu um documento confidencial, prescrevendo que as *claims* sobrepostas à APs não teriam direito à restituição da terra reclamada, devendo recorrer a outras alternativas de compensação. O manuscrito era um guia para direcionar as negociações entre as partes envolvidas nas

confiante da liderança, depois das devidas apresentações, o narrador forjava um tempo pretérito, onde não se podia transitar pela cidade de St Lucia sem o passaporte Banto. Para chegar até o local onde estávamos, a entrada da cidade de St Lucia, era necessário ser branco, caso contrário, pagava-se a quantia de 10 rands. As cancelas do parque estavam fechadas para os ex-moradores. As visitas aos túmulos deveriam ser agendadas e analisadas pelo governo, extinguindo uma relação milenar entre os Bhangazi e seus ancestrais; entre os vivos e os mortos. “Mas os tempos são outros”, -repetia o Senhor E- “ Hoje esse lugar é nosso, graças à autoridade do parque Isimangaliso, teremos um hotel e nosso lugar sagrado está guardado para nossos filhos”.O relato do senhor E., de certa forma, entremeava-se ao cenário no qual estávamos: o Centro Cultural Syabonga, construído na entrada da cidade para receber os turistas. Em seu interior, uma exposição permanente de escultura de um artista negro da região decorava o local, mesclada a peças de artesanato produzidas pela população local. O Syabonga era um dos prédios pertencentes à autoridade do parque, o que demonstrava, até certo ponto, um contraste com a violenta relação estabelecida entre funcionários do parque e os moradores daquele território. Era visível o destaque dado à cultura e à arte produzida pela população originária (mesmo que com uma perspectiva mercadológica), que reafirmava, cotidianamente, o direito dos ex-moradores sobre aquele território.

A *claim* Bhangazi soma-se a outras centenas de processos de restituição de terras sobrepostos a parques (Unidades de Conservação Ambiental) na África do Sul, impossibilitando o retorno e a retomada dos territórios tomados pelo estado durante o *apartheid* aos povos originários. Na maioria das vezes, estes casos são finalizados por meio de acordos, nos quais a terra reclamada é substituída por uma pequena quantia em *rands* e direitos escassos sobre o território.

O regime do *apartheid* durou cem anos, ocupando grande parte do processo de construção da estrutura societária da África do Sul e esteve baseado em três atos discriminatórios : o Ato Glen Gray de 1894, que proibiu as formas comunais de uso da terra (Ntsebeza, 2005), o Ato de Terras de 1913, que impediu a população nativa (denominada pelo Estado de Bantu) de possuir, seja por meio de compra ou aluguel, terras fora dos limites das *reservas* e o Ato de Terras de 1936, que reforçou o ato

---

*claims* sobrepostas às áreas protegidas. Desse modo, o caso Bhangazi tinha como única alternativa a compensação financeira dos reivindicantes.

anterior e demarcou as zonas de reservas e suas respectivas etnias, que seriam governadas pelas autoridades bantu elegidas pelo Estado.

A primeira eleição presidencial democrática ocorreu no apagar das luzes do ano de 1993, com a vitória do partido ANC, representado por Nelson Mandela. Em seu primeiro ano de mandato, publicou o Ato de Restituição de Terras de 1994, com o intuito de iniciar prontamente a reparação das injustiças cometidas pelas remoções forçadas durante o apartheid. A restituição de terras daqueles que foram removidos fez parte de um pacote de ações reparatórias formadas por cinco comissões: dentre elas a Comissão de Restituição do Direito a Terra, vinculada ao Ministério de Assuntos da Terra. O Programa de Restituição de terras tinha como tripé: a reparação histórica das injustiças causadas durante o *apartheid*, o desenvolvimento rural e a redistribuição das terras agriculturáveis para a população negra.

Retomando à comunidade beneficiária Bhangazi, sabe-se que seu território havia sido concedido ao Departamento Florestal em 1952 para o cultivo de pinheiros. A partir daquele ano, não seriam mais permitidas ocupações humanas na região. Em vista disso, algumas famílias migraram para o norte, procurando lugar nas adjacências. Mesmo sendo compelidos a eliminar seus pastos e proibidos de caçar, dezenas de famílias resistiram às ameaças, refugiando-se nos arredores do lago Bhangazi. Na época, o clã estava sendo liderado por Lokotwayo, um renomado *sangoma* (curandeiro tradicional) na região que lutou pela permanência de seus familiares nos entornos do Lago até o ano de sua morte, 1971. O despejo das últimas 74 famílias descendentes dos Bhangazi ocorreu em meados de 1974, com a ação conjunta do Departamento Florestal e do natal Parks Board (entidade estatal Ambiental de KwaZulu-Natal).

Durante os vinte anos de distância que marcam a última remoção registrada e a abertura do pleito na Comissão de restituição, Phineas e seus familiares tentaram manter as relações com os mortos<sup>4</sup>, cujos túmulos situam-se nas terras contíguas ao lago,

---

<sup>4</sup> Segundo MALANDRINO(2010), de acordo com a tradição dos povos originários da África meridional: “os mundos visível e invisível estão unidos por relações vitais com intercâmbios permanentes, sendo que a hierarquia da vida envolve os dois mundos. No mundo invisível, no topo, está o Ser Supremo, que é fonte de vida e de todas as suas modalidades; depois os antepassados; os mais categorizados são os fundadores do gênero humano, fundadores dos grupos primitivos e de algumas famílias. Depois os espíritos ou os gênios, que estão localizados em lugares ou em objetos materiais, tendo uma influência poderosa sobre os seres humanos[...] A solidariedade vertical é a relação com os antepassados e descendentes, que gera uma comunhão com a vida, a união vital em uma idêntica realidade. O laço de união vital não se rompe com a morte, permanecendo indissolúvel. Não existe separação entre os vivos

principalmente com Lokotwayo, líder do clã e tio de Phineas. De acordo com o relato colhido pela perita do caso, Lokotwayo o procurava em sonho, exigindo que o mesmo lutasse pela terra de seus ancestrais<sup>5</sup>. As visitas aos túmulos eram muitas vezes barradas pelos guardiões do parque. Em raros momentos, a entrada era permitida, no entanto vigiada pelos policiais. O drama de Phineas era parecido com o de centenas de milhares de sul-africanos impedidos de enterrar seus mortos nas terras de seus antepassados. Conforme salientou BORGES:

Em nosso trabalho de campo, conhecemos inúmeras histórias de enterros que, ao longo de ao menos meio século, aconteceram no interior das fazendas, ainda que as pessoas falecidas tivessem vivido despejos e realocação forçada. No contexto de segregação espacial e de controle de mobilidade praticados pelos consecutivos governos no período do apartheid, embora ocorressem enterros nos cemitérios da township, muitas outras pessoas negras conseguiam enterrar seus mortos junto aos corpos daqueles que jaziam nas áreas de que foram expulsos, ocupadas por fazendeiros brancos. Não somente enterrá-los, mas visitá-los – com muitas dificuldades, dado o controle sobre a mobilidade física das pessoas estabelecido gradualmente, cujo melhor emblema era o pass – quando se fazia de extrema necessidade a realização de um ritual propiciatório que colocasse em contato os vivos com seus ancestrais (página 220)

Phineas Mbuyazi abriu um pedido de restituição de terra na Comissão Regional de KwaZulu-Natal em 24 de setembro de 1995, representando os Bhangazi. Seu envolvimento com a causa iniciou em meados dos oitenta, quando o irmão de seu pai, Lokotwayo, veio em sonho pedi-lo que lutasse pelo retorno de seu povo à terra de seus ancestrais.

Em setembro de 1999, a Associação Bhangazi assinou o acordo formal de (titulação) *settlement* com o Departamento de Assuntos da Terra, encerrando mais um capítulo de sua história. O acordo firmado com os claimants foi feito aos moldes de um título formal de propriedade, determinando um valor total pela terra reclamada. A partir desse valor, dividiu-se o montante entre as famílias beneficiárias. O valor total acertado

---

e os mortos, havendo uma continuidade qualitativa vital. Os mundos visíveis e invisíveis se encontram em comunhão – na participação e na interação, pois o morto continua vivendo na sua descendência. A pessoa fica aniquilada quando rompe o laço vital com os antepassados ou com os outros membros da comunidade” (2010:43).

<sup>5</sup> When lokothwayo came to me through the dream, I called the people of Bhangazi together. Then I explained to them about this representation . They gave me their support. Thereafter I pursued the matter [...]There were times when I would get fed up and want to stop, but Lokothwayo would come to me and say, Who said you could stop? (Walker, 2008: entrevista realizada com Phineas Mbuyazi, 2003).

foi de R16.680.000,00, dividido por 556 famílias, ou seja, aproximadamente R 30.000 por família<sup>6</sup>.

No caso Bhangazi, o tipo de *settlement* acordado no memorando englobava: a compensação financeira, a participação da associação nas atividades lucrativas do parque, e um pequeno lote ao redor do lago Bhangazi titulado em nome da associação denominado Sítio de Herança. A entidade ambiental seria responsável por demarcar um pequeno lote de terra para a construção de um sítio histórico em homenagem aos ancestrais dos Mbuyazi e a proteção de outros sítios, como aqueles onde se situam os túmulos dos ancestrais.

### **Notas introdutórias sobre Ivaporunduva**

Do outro lado do atlântico, o caso das comunidades quilombolas aproximam-se e , ao mesmo tempo, distanciam-se do contexto sul-africano aqui apresentado.

De acordo com fontes históricas, a origem de Ivaporunduva , data de, pelo menos, meados do século XVIII, quando fora erguida sua capela, Nossa Senhora dos Rosários dos Homens Pretos, em 1791. A comunidade se encontra situada à margem direita do rio Ribeira do Iguape, entre as cidades de Iporanga e Eldorado, no Vale do Ribeira-SP.

Em outubro de 2012, realizei minha primeira visita à comunidade quilombola de Ivaporunduva,. Era dia de festa. Naquele final de semana, o quilombo comemorava o aniversário de sua padroeira, agendado no final de semana mais perto da data do dia 12 de outubro. O trajeto de Iporanga, onde estava hospedada, até o quilombo foi marcado por curvas sinuosas, que, na escuridão daquela noite, não nos dávamos a certeza se o caminho nos levaria ao interior da comunidade. Após passarmos por duas pontes de madeira e um barracão, avistamos, ao longe, a capela, iluminada e, em seguida, o burburinho dos devotos.

A capela da Nossa senhora do rosário dos homens pretos estava ornamentada, marcando o dia de devoção à Santa. O salão da associação estava lotado de casais que dançavam ao som do sertanejo universitário. No lado de fora, os moradores divertiam-se

---

<sup>6</sup> John conta se encontrava com os *claimants* pelo menos uma vez ao mês para tentar chegar a um acordo quanto ao *settlement*. Segundo ele, havia muita discordância entre os *claimants*. Phineas Mbuyazi era o único que defendia o retorno para a terra ancestral. O resto dos *trustees* queriam a compensação financeira e uma parcela dos recursos recebidos pelo parque.

no bingo: dois frangos assados eram o prêmio daquela rodada, no momento em que me sentei com meus amigos para acompanhar a festa.

O festejo estendia-se por dentro e por fora da capela, ocupando as ruas de paralelepípedo, o salão e o pátio externo. Horas antes, os moradores, familiares e visitantes do quilombo acompanharam a missa afro, realizada dentro da igreja. Para o festejo, foram preparados pratos típicos, que são oferecidos à padroeira durante a celebração, que é marcada por cânticos ao som do atabaque, violão, berimbau, pandeiro e timba. Os instrumentos foram enfeitados com fitas coloridas, aguardando a chegada da Santa na comunidade. O evento foi marcado também por uma procissão no mesmo dia da celebração que terminava dentro da capela.

No contexto brasileiro, a política de titulação de terras para comunidades negras rurais teve suporte em duas legislações: no artigo 68 das disposições transitórias da constituição federal de 1988 e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, da qual o Brasil é signatário. Foram três séculos de um sistema colonial que teve como moinho a escravidão de africanos. Mesmo após a promulgação da Lei Áurea em 1888, a população negra permaneceu excluída dos direitos civis, sociais e políticos. A primeira legislação a promover direitos aos negros foi a Constituição Brasileira de 1988, contemplando os quilombolas em três artigos:

Art. 68. Aos remanescente das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Art. 215. § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

A comunidade quilombola supracitada entrou com uma Ação Civil Pública no Ministério Público Federal em 22 de agosto de 1994 contra a União Federal exigindo a titulação de suas terras como remanescentes de quilombos. Seu principal opositor era Antônio Ermínio de Moraes, proprietário da companhia brasileira de alumínio. O

empresário pressionou o governo federal para a construção da Hidrelétrica Tijuco Alto, licenciada em 1986 pelo governo Sarney. Se edificado, o empreendimento energético inundaria as terras da comunidade.

Após seis anos da publicação do RTC de Ivaporunduva, a Associação recebeu emitido o Título de Domínio das terras pertencentes à comunidade, assinado em 20 de março de 2003 pelo FITESP. O título total de Ivaporunduva (incluindo as terras desapropriadas) foi entregue em 2010. Após inúmeros percalços que marcaram o processo de titulação, incluindo nesse bojo o enfrentamento com a ADI (Ação Direta de Inconstitucionalidade) 3239 contra o decreto federal 4887/2003. O título de registro da terra emitido pelo INCRA foi entregue numa cerimônia solene em vinte de novembro de 2010, no mesmo dia de comemoração de Zumbi dos Palmares. Durante os quinze anos de investimentos internos e externos com o turismo cultural, o Quilombo organizou seu território, ergueu equipamentos para a recepção dos turistas e elaborou passeios, rotas e trilhas dentro do Quilombo com a intenção de destacar a história da comunidade.

Na próxima seção, nosso objetivo é contrapor as justificações e evidências apresentadas no RTC (relatório técnico-Científico) de Ivaporunduva, emitido pela Fundação FITESP em 1997 e no Relatório de validação da *claim* dos Bhangazi emitido pela Comissão de Terras de KwaZulu-Natal em 1996.

### ***O laudo dos Bhangazi***

As provas do direito à restituição dos Bhangazi encontram-se descritas no Relatório de Validação da *claim*. O documento descrevia sete atributos que comprovavam que a *claim* Bhangazi era candidata à restituição. A comissária de KwaZulu-Natal Cheryl Walker, historiadora e ativista de direitos humanos, atuou na verificação e validação do caso na Comissão<sup>7</sup>.

.1By 19 June 1913, ownership of the Eastern Shores of the St Lucia wetland area, including Bhangazi, was vested in the State, in terms of the Zululand Annexation Act, 37 of 1879, and the establishment of the Zululand reserves by means of Deed of Grant No 7638/1909.

2 According to research, the inhabitants of this remote area were descendants of the Mbuyazi clan, arguably forming a separate grouping but brought under the authority of the Mpukonyoni tribal authority

---

<sup>7</sup> A historiadora utilizou os dados produzidos por historiadores, durante a elaboração um estudo histórico da região, contido no estudo de Impacto Ambiental de exploração de titânio no local elaborado em 1993.

from the 1870s. In 1909, with the demarcation of the Zululand Reserves, Tribal Authority control over the area was terminated.

3 In the first half of the 20th century, the land was occupied and used by an unknown number of Zulu-speaking families, who remained there undisturbed for many years. During the 1951 Census their total number was put at 2075 people.

4 The inhabitants were not formally the owners of the land, however they enjoyed use and occupation rights to the land which, although rendered precarious by racial laws such as the 1913 and 1936 Land Acts, persisted for many years.

5 After 1956, when the Cape Vidal and Eastern Shores Forest Reserves were proclaimed, the inhabitants were told that only those who worked for the Department of Forestry could remain on the land. Those who moved, could obtain land only by pledging allegiance to the neighbouring tribal authorities such as Mpukonyoni (under Inkosi Mkhwanaze).

6 In the ensuing years, the land use and occupation rights of those inhabitants who did not move, became increasingly precarious, until in 1974, when the last remaining people were finally removed from the land.

7 Due to an absence of documentary evidence, it is not clear from the records what law was used in the forced removal of these last inhabitants. It was possibly the Forest Act of 1941, perhaps in conjunction with Chapter IV of 1936 Land Act. The possibility also exists that the removal was informal and/or illegal.

O primeiro item refere-se à situação jurídica da terra reivindicada. Por meio da pesquisa em diários oficiais e legislações passadas os especialistas atestaram que o lote reivindicado pelos Bhangazi era do Estado, procedimento exigido pelo ato de restituição. Nos itens dois, três e quatro, é descrita a história de ocupação do grupo, procurando provar a ancestralidade com o clã Mbuyazi. Apoiada em pesquisas históricas, a historiadora afirma que o clã ocupava a região desde **tempos imemoriais**.<sup>8</sup> Ou seja, a antiguidade é construída a partir da ideia de tempo remoto, sem memória, anterior ao processo de colonização. Ou seja, o direito a terra dos Bhangazi seria anterior ao direito do estado<sup>9</sup>.

Walker baseou-se também nas narrativas de Phineas Mbuyazi, representante desse clã, para construir essa trajetória. No formulário (claim form), o líder identificou seis amakhosi, que governaram o clã Mbuyazi durante os duzentos anos que ocuparam os entornos do lago Bhangazi:

---

<sup>8</sup> No contexto brasileiro, é usado o termo terras imemoriais para fazer referência às terras indígenas, ocupadas por esses coletivos desde antes da chegada dos portugueses.

<sup>9</sup> Walker, nesse relatório não utiliza o conceito de tempo imemorial, porém este aparece em diversos casos de restituição no contexto sul-africano, para conferir direitos às comunidades negras removidas durante o apartheid.



Sokana Mbuyazi (1812-1821); Makhungu Mbuyazi (1821-1829); Dobo Mbuyazi (1829-1840); Hlawukane Mbuyazi (1840-1910); Siyakatha Mbuyazi (1910-1913) e Lokotwayo Mbuyazi (1913-1971) (claim form cited by Walker, 2008).

A equipe de investigadores contrapôs a oralidade apresentada pelos reclamantes com as referências históricas e arqueológicas sobre as linhagens e clãs que ocuparam a região do parque St Lucia nos últimos dois séculos. Seu intuito era legitimar a narrativa apresentada pelo clã Mbuyazi, que afirmavam em seu formulário serem autônomos frente ao reino Zulu.

Walker comprovou o aro de remoção (sua natureza involuntária) por meio de diários oficiais, discursos e correspondências entre o Departamento de Assuntos Nativos e o Departamento Florestal. Como exemplo, temos:

Any Family wishing to stay must have one member...in service. The family will be able to graze 5 head of cattle in [the] area. The family will have a kraal site and 1 acre of land for crops. You will ask- How do I feed my self? My answer is- from wages earned from the Forestry Department...[You] are given three months to make up [your] minds. If [families] go they must be gone by May. Some can find their own places in the Reserve ( Discurso feito por citado por Walker, 2008).<sup>10</sup> {this document was obtained from the archives by a legal company during the EIA reproduced by the Comission on Restitution on Land Right }

O item 7 diz respeito às provas que validam o evento do despejo como sendo um ato involuntário e logo um sofrimento que evoca reparação. Procurou-se atestar que os Bhangazi foram removidos de acordo com um ato racista ou discriminatório. A equipe de Walker usou os atos de 1936 e de 1941 para provar esse vínculo.

Apesar dos requisitos que validam um pleito de restituição não envolverem formalmente provas relativas à tradição, a relação tradicional (ou afetiva) entre os Mbuyazi e a terras reclamadas foram usadas como provas no caso. No relatório endereçado à Corte, a Comissária descreve os sítios sagrados e a presença de túmulos ancestrais mencionados por Mbuyazi. Anos mais tarde em seu livro sobre a experiência que vivenciou na Comissão, a historiadora reverbera a importância dos rituais para a existência dos Bhangazi, destacando uma narrativa de Phineas a cerca da relação espiritual estabelecida entre o clã e o lago Bhangazi.

### ***A perícia de Ivaporunduva***

O RTC de Ivaporunduva foi organizado pela antropóloga Cleide Amorim, a partir da perícia antropológica coordenada por Deborah Stucchi, analista pericial do

---

<sup>10</sup> Esse documento foi obtido nos arquivos do relatório de Impacto Ambiental e reproduzido pela Comissão de Restituição por Terras em seu relatório final.

MP. O trabalho etnográfico foi realizado em parceria com o FITESP e outras instituições estatais, que cederam técnicos para compor a equipe de Stucchi. Ou seja, o relatório foi um dos produtos do trabalho em conjunto realizado pelos membros do GT de quilombos instaurado pela Secretaria da Justiça de São Paulo. Nesse caso, as evidências apontadas no laudo pericial da antropóloga do MP são as mesmas provas utilizadas pelo FITESP para sustentar a titulação das terras ocupadas pela comunidade de Ivaporunduva.

Analisemos estas provas mais de perto. Na página 18 do relatório, encontram-se condensadas sete provas acerca do enquadramento de Ivaporunduva enquanto remanescente de quilombo:

1. Fontes escritas (KRUG e SCHMIDT) e a própria tradição oral dos moradores mostram que a comunidade originou-se de um grupo de escravos que para lá foram compulsoriamente transferidos na condição de mão-de-obra cativa destinada à mineração do ouro;
2. A capela existente, tombada pelo CONDEPHAAT, data, segundo registros escritos, de 1.791, e tudo indica ter sido construída pelos próprios cativos, configurando uma evidência de ocupação bastante antiga da área e um patrimônio da comunidade;
3. Os descendentes dos escravos lá fixados jamais deixaram as glebas em que se estabeleceram, fazendo delas uso contínuo e coletivo, ao longo de diversas gerações, para a obtenção de seus meios de vida;
4. Esses remanescentes de escravos construíram uma autêntica comunidade, ou seja, um grupo autônomo e auto-suficiente de unidades familiares articuladas graças aos vínculos de parentesco, compadrio e vizinhança;
5. Esse grupo vê-se a si mesmo e também é visto como um grupo diferenciado, portador de uma identidade própria com base em elementos étnicos, culturais e históricos;
6. As terras são tidas como propriedade da comunidade, da Santa, muito embora sejam utilizadas pelos grupos familiares à medida das suas necessidades. Isso configura um padrão bastante peculiar de apropriação do patrimônio territorial, a assim chamada “**apropriação comunal**”.
7. Os relatos atinentes à constituição do grupo configuram um *mito de origem*, que remete o início da comunidade enquanto tal à chegada de Joanna Maria naquela localidade.

Para a comunidade de Ivaporunduva ter direito a terra foi necessário, primeiramente, construir uma experiência fundadora do grupo, chamado pelos antropólogos de *mito de origem*, prova central da ancestralidade escrava do grupo. O mito refere-se ao primeiro ancestral de Ivaporunduva: Bernardo Furquim, descendente direto dos escravos da proprietária portuguesa Dona Joanna. A equipe recriou a narrativa contada pelos moradores por meio de Livros de tombo, testamentos e registro de casamentos da capela tendo em vista autenticar o mito, entendido como uma

*experiência fundadora* (GODOI), aceita como evidência do direito a terra que reivindicam.

Em segundo lugar, foi preciso provar a antiguidade dos moradores de Ivaporunduva.<sup>11</sup> A capela nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, tombada como patrimônio histórico pelo governo estadual em 1972, representava uma forte evidência material da antiguidade daquele povoado; reforçada pelos túmulos e ruínas de outras construções.

O uso contínuo da terra fora atestado pelas técnicas de cultivo tradicional como a *coivara*<sup>12</sup>, que funciona também em igual valor como prova da etnicidade do grupo reivindicante.

Em quarto lugar, demonstrou-se a autonomia e identidade de Ivaporunduva. Ao nos atermos ao item quatro, percebemos que as relações de parentesco e compadrio convertem-se em evidências da existência de Ivaporunduva enquanto sujeito coletivo. A *sociabilidade* e as redes de obrigações mútuas entre os moradores dessa e de outras comunidades, engendradas durante os processos de luta social e resistência que fazem parte da trajetória dessa comunidade, são metamorfoseadas em prova central da autonomia do grupo. Dessa maneira, a escavação se faz tanto no espaço vivido quanto nos documentos escritos: buscando vestígios de uma existência coletiva no tempo. E é justamente a interseção entre as marcas ancestrais (materiais e imateriais) e a pesquisa documental, que outra evidencia é formada: a territorialidade, que tratam os itens cinco e seis do RTC.

No caso de Ivaporunduva, o elo comum entre os moradores e a terra da Santa foi uma alternativa para construir juridicamente essa “identidade”, incluindo nesse bojo, entre outros fatores, as tecnologias singulares da feitura de roças, já mencionado anteriormente. Isso significa a ampliação do sentido de “terra”, na medida em que formas outras de relação com a terra, como aquelas para a reprodução cultural do grupo, são entendidas como provas desse direito coletivo.

Por ultimo, fora trabalhado o conceito de território e apropriação comunal, de forma a garantir a permanência dos quilombolas nas terras que ocupam. A apropriação

---

<sup>11</sup> Ambas as referências KRUG e SCHMIDT foram descobertas por Renato da Silva Queiroz, primeiro sociólogo contemporâneo a escrever sobre Ivaporunduva, que ergueu muitas evidencias usadas no RTC.

<sup>12</sup> A coivara é um sistema de corte e queima tem como principal característica a ocupação temporária de uma determinada área para plantio de pequenas culturas. É aberta uma clareira na mata onde são feitas plantações de culturas de subsistência, durante 1 ou 2 anos. Após esse período, o local é abandonado e a floresta se regenera. Portanto, em primeiro lugar, trabalhar a terra fora entendido como uma forma de acesso e permanência.

coletiva do patrimônio territorial é traduzida como **territorialidade**. A expectativa é que aquele grupo seja reconhecido como portador de uma identidade atrelada a uma terra singular, aos olhos dos magistrados que irão julgar a causa.

O uso de provas que reportam-se aos modos de vida contribuiu também para ressemantizar as demandas desses coletivos e a forma como são lidos pelo Estado. Passam a assumir uma consciência ecológica e demandar um “Meio Ambiente com Gente”, o que inverte seu lugar no jogo. De devastador das florestas, passam a ser entendidos como guardiãs das matas, remodelando a política de remoções e punições a esses coletivos.

### **Perícias em perspectiva**

Em primeiro lugar, cabe destacar que em ambos os contextos os reclamantes exigem o direito a terra ancestral, isto é, o direito sobre o território ocupado por seus pais e avós. Todavia, enquanto os moradores de Ivaporunduva permanecem vivendo no chão de seus ancestrais- mesmo com tentativas e ameaças de despejo por parte do estado, de fazendeiros e empresários- os Bhangazi foram expulsos de suas terras entre os anos cinquenta e setenta, exigindo um vestígio de ocupação, muitas vezes apagado pelo tempo.

No caso brasileiro, os direitos dos remanescentes de quilombos foram envolvidos num discurso culturalista, que solidificou os grupos reivindicantes numa forma bastante cristalizada do que deveria ser um quilombo. Deveria ser comprovada uma **ancestralidade** escrava. A *experiência fundadora* (GODOI, 1998) do grupo era um dos argumentos chaves para seu elo com a escravidão. Desse modo, era quilombo quem o Estado dizia que é. Com o passar dos anos, os movimentos sociais conseguiram derrubar parte desse essencialismo, porém o vínculo entre direito a terra e identidade étnica permaneceu. Apesar das vitórias setoriais do movimento, como a ressemantização do termo quilombo, desde 2004, era exigido por decreto federal a feitura de laudos antropólogos para provar sua “natureza étnica ou quilombola”.

Na constituição sul-africana proclamada em 1996, fugiu-se do argumento da etnicidade, obviamente devido a experiência dolorosa do apartheid, regime edificado a partir da antropologia e etnologia africâner, que criou os bantustões étnicos:

A antropologia africânder tinha o apoio do governo. Eram os alunos que se graduavam nas suas universidades que iam trabalhar como administradores nos Bantustãos, no serviço público, na educação. Eram eles que faziam o planejamento da administração pública[...] Todos os professores de etnologia nas universidades africânderes eram membros do *Broederbond*, a sociedade secreta que estava no coração do establishment africânder (*Broederbond* significa sociedade de irmãos em africâner) (Kuper, 2002).

Tinha direito a restituição da terra ancestral, quem havia sido removido entre os anos de 1913 e 1993, por cumprimento as legislações racistas vigentes na época. Não havia laços aparentes com uma pretensa identidade étnica, apesar de haver casos onde se utilizou desse argumento. Sendo assim, a reparação histórica estava ligada a injustiça da discriminação racial e conseqüente despejo durante o apartheid.

Nesse sentido, podemos inferir que diferente do contexto brasileiro no qual o fazer etnográfico é indispensável para a produção das provas exigidas pelo Estado para legitimar o direito à terra de comunidades tradicionais, no contexto sul-africano notamos que a expertise exigida é o fazer histórico e seus métodos científicos, capazes de deflagrar, conforme salientou Walker, a verdade dos fatos. Desse modo, os historiadores e arqueólogos são os sujeitos competentes para tecer as provas daqueles que experienciaram o despejo.

Com relação à construção da ancestralidade, nota-se que enquanto no documento de Ivaporunduva esta se referia ao elo com ancestrais escravizados, no caso dos Bhangazi procurou-se provar o elo ancestral com o clã Mbuyazi, que ocupava a região até o momento da remoção. Nesse caso, atesta-se o vínculo do grupo reivindicante à terra reivindicada por meio da genealogia clânica entre os Mbuyazi e os reclamantes, e em segundo plano, pelas ruínas e túmulos encontrados no local. No caso brasileiro, o vínculo entre os quilombolas e a terra que ocupam fora provado pro meio de três elementos: os métodos tradicionais empregadas na agricultura, a relação dos moradores com a entidade Nossa Senhora do rosário dos Homens Pretos, que segundo os registros de cartório, era a dona da terra; e o regime de uso comunal das terras pela comunidade.

Com relação às provas da injustiça cometida pelo Estado, percebemos que no laudo de Ivaporunduva era crucial a narrativa acerca do momento de fundação da comunidade, esboçada por meio de seu mito de origem. No documento da Comissão, a experiência destacada é o momento da remoção, baseado no *testemunho* (DAS, 2008) do despejo, evidenciado pelo seu caráter constrangido.

Por último, percebemos que, em ambos os casos, o direito à terra destes coletivos está relacionado a salvaguarda de direitos culturais. Isto é, esses casos nos permitem enxergar que “ a terra é percebida como tendo um sentido ampliado, como sendo um objeto que move outros sentidos” (Rosa, 2012). Dito em outras palavras, o objeto terra envolve outras grandezas como terra para fazer rituais, terra para enterrar os mortos, distanciando-se do sentido ocidentalizado deste objeto, caracterizado pela associação do objeto terra com trabalho e produção. Este item pode ser ilustrado pela fala de Phineas:

The lake dweller – the hippopotamus of Lake Bhangazi- has a special relationship with our family. It is one of the secrets of th Mbuyazi family. We communicated with the hippo regularly. But now that I am no longer at Bhangazi, that it is difficult. This is now the second year that I have not been able to go to the lake and talk to them (Bhangazi, entrevista feita por Walker em 2003 apud WALKER, 2008)).

Percebe-se que os rituais aos mortos ,necessários a existência social e cultural do Bhangazi,contribuíram, em larga medida, para conquistar a legitimidade de sua *claim*. Não apenas os túmulos como também o elo entre o lago e os Bhangazi foram fatores que influenciaram a decisão da comissária pelo aceite do pleito, o formato do acordo assinado com a comunidade beneficiária, assim como a manutenção e ampliação dos direitos sobre o território titulado.

No caso de Ivaporunduva, os festejos religiosos e a relação da comunidade com a santa demonstram a importância de vínculos com a tradição e de elementos étnicos para terem seu direito ao território reconhecido.

Segundo ARAGÃO (2013), “Nas festas promovidas pelas irmandades dos homens leigos e de cor, junto aos ritos de culto católico a Virgem do Rosário, vislumbram-se elementos na festa vinculados à cultura híbrida religiosa, com distribuição de comida, danças e tambores”(ARAGÃO, página 8) Além disso, tais festejos permitiam a comunidade “recriar seus mitos, sua musicalidade, sua dança, sua maneira de vestir-se e aí reproduzir suas hierarquias tribais, aristocráticas e religiosas” (PRIORE, 1994, p. 89 apud ARAGÃO). De acordo com ANDRADE (2013), a realização da missa afro iniciou-se nos anos noventa, a fim de evidenciar a matriz africana da comunidade, contribuindo, em certa medida, para a autenticar Ivaporunduva como portadora de uma identidade étnica. Nos relatos dos moradores e de ativistas que atuam na região, a cada ano, novos ritos agregam-se aos antigos,

deflagrando a necessidade contínua de afirmar-se enquanto quilombola e merecedores de tal direito, diante das ameaças de retirada de direitos.

### Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras Tradicionalmente ocupadas Processos De Territorialização e Movimentos Sociais**. Estudos Urbanos E Regionais V.6, N.1 / Maio 2004.

ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto. **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira**. 2013.

ARAGÃO, Ivan Rêgo. **Devoção negra aos santos católicos: identidade, hibridização religiosa e cultural nas celebrações**. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá, 2016.

ARRUTI, J. M. **Etnografia e História no Mocambo: notas sobre uma situação de perícia**. Florianópolis: Nova Letra/NUER, 2005.

BOLTANSKI, L. **El amor y la justicia como competências**. Buenos Aires: Amorroutu, 2000.

GODOI, E. P. de. **O sistema de lugar: território. História e memória no sertão**. 1998

JAMES, D. **Burial Sites, Informal Rights and Lost Kingdoms: Contesting Land Claims in Mpumalanga, South**. 2009.

LEITE, I.B. (Orgs). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis :Co-edição NUER/ABA/2005.288p

KUPER, Adam. Nomes e partes: as categorias antropológicas na África do sul. Antropologia, Impérios e Estados Nacionais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MALANDRINO, Brígida Carla. **Os mortos estão vivos: a influência dos defuntos na vida familiar segundo a tradição Bantú**. Último Andar, n. 19, p. 40-51, 2010.

ROSA, Marcelo Carvalho. **A terra e seus vários sentidos: por uma sociologia e etnologia dos moradores de fazenda na África do Sul contemporânea**. Sociedade e Estado (UnB. Impresso), v. 27, p. 361-385, 2012 b.

\_\_\_\_\_. **Reforma agrária e land reform: movimentos sociais e o sentido de ser um sem-terra no Brasil e na África do Sul**. Caderno CRH (UFBA. Impresso), v. 25, p. 99-114, 2012 a.

WALKER, Cherryl. (2008). **Landmarked: land claims and land restitution in South Africa**. Jacana Media.