



**Universidade Federal do Pará
Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa Amazônia Oriental
Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônica
Doutorado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável**

Aline Souza Nascimento

**Parentesco e renovação do patrimônio territorial camponês:
diversidade de expressões em comunidades tradicionais no Médio Mearim, Maranhão**

**Belém
2025**

Aline Souza Nascimento

Parentesco e renovação do patrimônio territorial camponês:
diversidade de expressões em comunidades tradicionais no Médio Mearim, Maranhão

Tese apresentada ao Doutorado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável. Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas. Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural. Universidade Federal do Pará. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Amazônia Oriental. Área de concentração: Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Porro

Coorientadora: Prof^a. Dra. Noemi Sakiara Miyasaka Porro

Belém
2025

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

- N244p Nascimento, Aline Souza.
Parentesco e renovação do patrimônio territorial camponês :
diversidade de expressões em comunidades tradicionais no Médio
Mearim, Maranhão / Aline Souza Nascimento. — 2025.
238 f. : il. color.
- Orientador(a): Prof. Dr. Roberto Porro
Coorientador(a): Prof. Dr. Noemi Sakiara Miyasaka Porro
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto
Amazônico de Agriculturas Familiares, Doutorado em Agriculturas
Familiares e Desenvolvimento Sustentável, Belém, 2025.
1. Campesinato negro. 2. Etnicidade. 3. Herança. 4.
Territorialidades. 5. conflitos agrários. I. Título.

CDD 301.350981

Aline Souza Nascimento

**Parentesco e renovação do patrimônio territorial camponês:
diversidade de expressões em comunidades tradicionais no Médio Mearim, Maranhão**

Tese apresentada para obtenção do grau de Doutora em
Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.
Programa de Pós-Graduação em Agriculturas
Amazônicas. Núcleo de Ciências Agrárias e
Desenvolvimento Rural. Universidade Federal do Pará.
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Amazônia
Oriental. Área de concentração: Agriculturas Familiares e
Desenvolvimento Sustentável.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Porro
Coorientadora: Prof^ª. Dra. Noemi Sakiara Miyasaka Porro

Data de Aprovação 04 / 07 / 2025.

Documento assinado digitalmente
ROBERTO PORRO
Data: 28/10/2025 12:52:20-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Roberto Porro (Orientador)
(Embrapa Amazônia Oriental)

Documento assinado digitalmente
NOEMI SAKIARA MIYASAKA PORRO
Data: 28/10/2025 08:29:04-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dra. Noemi Sakiara Miyasaka Porro (Coorientado
(INEAF/UFPA)

Documento assinado digitalmente
VIVIANE DE OLIVEIRA BARBOSA
Data: 30/10/2025 11:21:13-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dra. Viviane de Oliveira Barbosa (Examinador Externo)
(PPGHIST/UEMA)

Documento assinado digitalmente
JOSE HEDER BENATTI
Data: 29/10/2025 09:54:44-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. José Heder Benatti (Examinador exte
(ICJ/UFPA)

Documento assinado digitalmente
SONIA MARIA SIMOES BARBOSA MAGALHAES S
Data: 02/11/2025 10:05:37-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dra. Sônia Maria

Documento assinado digitalmente
DALVA MARIA DA MOTA
Data: 02/11/2025 21:21:25-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

xaminador interno)

Prof. Dra. Dalva Maria da Mota (Examinador suplente)
(Embrapa Amazônia Oriental)

Às famílias de Aldeia do Odino e de Nova Olinda.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa teve início em um desafiador cenário sociopolítico, em que o medo instaurado pela pandemia de Covid-19 e a desesperança provocada por um governo inimigo da ciência e da educação me causavam dúvidas se ela seria finalizada. O corte de verbas provocou a perda de bolsas de vários estudantes, levando muitos a abandonarem seus cursos. Ver esta tese finalizada é relembrar dos vários percalços enfrentados durante os quatro anos de doutorado.

Não é possível falar que foi sobretudo dedicação e força de vontade que me levaram à sua conclusão, afinal esses sentimentos são insuficientes para manter alguém em uma pós-graduação, em uma cidade totalmente distante da sua. A finalização só foi possível graças à bolsa de pesquisa que obtive da Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas (Fapespa), um ano após ter ingressado no curso, e que viabilizou minha continuidade. Antes, pude contar com o apoio do professor Roberto Porro, a quem também sou imensamente grata pela paciente orientação que começou ainda em 2018, quando tive a oportunidade de atuar como pesquisadora no âmbito de um projeto coordenado por ele no Maranhão. Ética, comprometimento e profissionalismo foram o que mais aprendi ao longo dessa parceria.

Agradeço à professora Noemi Porro pelas orientações que iniciaram durante a disciplina Gênero e Geração, momento em que fiz o convite para colaborar conosco nesta tese de doutorado. A consolidação e a complexidade desse trabalho foram possíveis graças às suas contribuições.

Agradeço às famílias da comunidade Nova Olinda que me acolheram em suas casas para realização das atividades de campo, de modo especial dona Auri, seu Rivaldo, Valéria, Vitória, Viviane, Vauber e dona Maria Raimunda. Os agradecimentos são extensivos às famílias de Aldeia do Odino, especialmente à dona Deuza, seu Herbert, dona Mussurica, dona Fátima de Pedro de Nísia, seu Nonato Café, dona Paizinha, seu Domingos e dona Raimunda, seu Chico Sunda e dona Rita. Devo muito deste trabalho à Vanessa Neco, suas contribuições se estenderam mesmo após finalizado o campo; sou grata pelas tantas vezes que atendeu minhas incansáveis chamadas telefônicas, pedidos de informações adicionais e me ajudou no acesso a documentos.

Agradeço ao Frei Cristovão, da Província Franciscana Nossa Senhora da Assunção, que generosamente me atendeu nas tantas vezes que precisei acessar os arquivos da Diocese, em busca dos dados de Aldeia, que se encontram depositados no convento de Bacabal. Também

agradeço à Pricila Aroucha, da Rede Nacional de Advogadas e Advogados Quilombolas, que me ajudou no acesso a informações sobre Aldeia no órgão de regularização fundiária, diante das recusas que obtive ao realizar pessoalmente as solicitações.

Aos meus companheiros de doutorado Ana Felicien, Richelly Costa, Tiago Saboia, Juliane Leite e Rodrigo Garvão (*in memoriam*) com os quais dividi as angústias do curso. A pandemia de Covid-19 nos impediu de frequentar as aulas presenciais e compartilharmos das experiências que só o encontro pessoal pode proporcionar. Ainda pudemos nos reunir rapidamente na disciplina Seminário de Formação Doutoral, conduzida pela querida professora Dalva Mota. Agradeço de forma especial Ana que me acolheu por alguns meses na sua casa e com quem vivi intensamente Belém; e Tiago e Richelly com os quais estabeleci laços virtuais mais estreitos no início do curso.

Agradeço ao professor John Cunha Comerford, pelas contribuições durante a banca de qualificação, que agregaram bastante nesta tese.

À minha mãe Maria de Fatima, minha irmã Alane e minhas sobrinhas Layane e Layze, que mesmo não compreendendo o motivo de tanto estudo, me apoiaram ao longo desse período. Não duvido que tenham sido sobretudo as orações incessantes da minha mãe que me levaram à conclusão desta etapa acadêmica. Agradeço ao meu companheiro Abdala Mussa Inaque, um jovem moçambicano que conheci ainda em 2019 nos corredores da UFPA e com o qual hoje compartilho a vida, pelo incentivo e companhia que tornaram a escrita desta tese menos solitária.

À minha amiga Margarida Duete, que tornou meus dias em Belém mais leves, expresso minha gratidão.

Aos meus professores da Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas, agradeço pelos aprendizados nesses seis anos em que estive vinculada ao programa.

RESUMO

Nesta tese, analisamos regras e processos associados à herança em duas comunidades tradicionais do Médio Mearim, no Maranhão, região de escravização tardia, que passou por intensos conflitos fundiários. Formado a partir da desestruturação de fazendas escravistas, de deslocamentos forçados e, mais recentemente, de mobilizações por direitos que resultaram na recuperação do acesso à terra, o campesinato no Médio Mearim possui expressões territoriais diferenciadas, com arranjos e formas específicas de apropriação, uso e herança da terra. Com o intuito de analisar a diversidade de expressões territoriais existentes, estudamos duas comunidades construídas a partir da reapropriação do espaço por um campesinato negro e da sua fusão étnica com outros grupos sociais. Localizadas nos municípios de Bacabal e Lima Campos, Aldeia de Odino conta com famílias que passaram a ser beneficiárias de terras regularizadas como Projeto de Assentamento na década de 1980, enquanto as famílias de Nova Olinda são proprietárias tituladas e autorreconhecidas como comunidade remanescente de quilombos. Nesta tese, observamos territorialidades que tensionam os normativos estatais de regularização fundiária, ao evidenciarem suas limitadas possibilidades de reconhecimento de direitos, e questionamos a adoção de modalidades fundiárias que homogenizam as formas de apropriação e uso da terra. Como aporte teórico, nos apoiamos na proposição de zonas de fragmentação para entendermos o processo de formação das comunidades estudadas, assim como a abordagem sobre infrapolítica, para compreendermos os múltiplos mecanismos criados para escaparem do controle estatal e que, ainda que não intencionalmente, se tornam modos de resistência quilombola. Tais aportes são articulados aos conceitos de parentesco, patrimônio e herança, pois as estratégias locais não estão dissociadas da necessidade de constituição de um patrimônio que possa ser transmitido aos descendentes. O estudo está embasado em consulta bibliográfica e documental, combinada a entrevistas semiestruturadas e interativas. As experiências e vivências das comunidades tradicionais permitiram construir uma forma específica de habitar suas terras, não assentada fundamentalmente no uso comum, desafiando a compreensão do que convencionou-se entender como territorialidade negra. Constatamos que o uso comum ou a posse comum não podem ser tratadas como uma característica essencialista do negro ou do camponês, mas resultado de relações social e economicamente construídas. Também argumentamos que a herança, na perspectiva dos grupos estudados, tem obedecido a critérios estabelecidos em contextos locais de partilha, assim como normas legais têm sido acionadas para validar práticas costumeiramente adotadas.

Palavras-chave: Herança; etnicidade; conflitos agrários; campesinato negro; territorialidades.

ABSTRACT

In this doctoral thesis, we analyze rules and processes associated with inheritance in two traditional communities in Médio Mearim, Maranhão, a region of late enslavement that underwent intense land conflicts. Formed from the dismantling of slave plantations, forced displacements, and, more recently, mobilizations for rights that resulted in the recovery of access to land, the peasantry in the Médio Mearim has differentiated territorial expressions, with specific arrangements and forms of land appropriation, use, and inheritance. In order to analyze the diversity of existing territorial expressions, we studied two communities built from the reappropriation of space by a black peasantry and its ethnic fusion with other social groups. Located in the municipality of Bacabal, Aldeia do Odino has families who became beneficiaries of land regularized as a Settlement Project in the 1980s, while the families of Nova Olinda, in the municipality of Lima Campos, are holders of land registered by a community that is self-recognized as a remnant of quilombos. In this thesis, we observe territorialities that challenge state land regularization regulations by highlighting their limited possibilities for recognizing rights, and we question the adoption of land tenure modalities that homogenize the forms of land appropriation and use. As a theoretical contribution, we rely on the proposition of fragmentation zones to understand the process of formation of the communities studied, as well as the approach to infrapolitics, to understand the multiple mechanisms created to escape state control and which, even if unintentionally, become modes of quilombola resistance. These contributions are linked to the concepts of kinship, patrimony, and inheritance, since local strategies are not dissociated from the need to build a patrimony that can be passed on to descendants. The study is based on bibliographic and documentary consultation, combined with semi-structured and interactive interviews. The experiences and lives of traditional communities have allowed them to build a specific way of inhabiting their lands, not based fundamentally on common use, challenging the conventional understanding of black territoriality. We found that common use or collective tenure cannot be treated as an essential characteristic of black people or peasants, but rather as the result of socially and economically constructed relationships. We also argue that inheritance, from the perspective of the groups studied, has obeyed criteria established in local contexts of sharing, just as legal norms have been invoked to validate customary practices.

Keywords: Inheritance; ethnicity; agrarian conflicts; black peasantry; territorialities.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO, PROBLEMÁTICA E OBJETIVOS	11
1.1. Notas de campo: apresentando os sujeitos do objeto de pesquisa.....	18
1.2. Problemática.....	27
1.3. Perguntas de pesquisa e objetivos.....	35
2. APORTE TEÓRICO E REVISÃO DE LITERATURA	37
2.1. Temas de enfoque.....	41
2.1.1. Parentesco.....	41
2.1.2. Patrimônio.....	49
2.1.3. Herança.....	53
2.1.4. Gênero e identidade étnico-racial.....	57
2.2. Práticas locais e aparato legal que regem a relação entre parentesco, patrimônio e herança.....	60
2.3. O contexto histórico e geográfico da pesquisa.....	65
3. METODOLOGIA	79
3.1. Abordagem e procedimentos metodológicos.....	79
3.2. Área de estudo.....	84
3.2.1. Localização e caracterização biofísica e ambiental do Médio Mearim.....	84
3.2.2. Caracterização socioeconômica do Médio Mearim.....	87
3.2.3. Contexto histórico e geográfico do Projeto de Assentamento Aldeia.....	89
3.2.4. Contexto histórico e geográfico do quilombo Nova Olinda.....	94
4. HERANÇA, GÊNERO E CONFLITOS EM ALDEIA DO ODINO	100
4.1. Formação de Canta Galo.....	103
4.2. Formação de Aldeia.....	110
4.3. “ <i>Essa terra era liberta</i> ”.....	124
4.4. Novas formas de organização fundiária e de uso da terra.....	137
4.5. As mudanças provocadas pela nova forma de organização.....	150
4.6. Entre o legal e o real: mudanças nas formas de transmissão da herança.....	157
5. HERANÇA, IDENTIDADE E TERRITORIALIDADES EM NOVA OLINDA	165
5.1. Memória social sobre Nova Olinda.....	167
5.2. Territorialidades negras em Lima Campos.....	168
5.3. Cosse: um francês nas terras de Nova Olinda.....	171
5.4. De Santa Rita do Cosse ao Centro do Amilton (1940-1962).....	177
5.5. “ <i>Aqui é propriedade, tudo é escriturado</i> ”.....	182
5.6. Identidade coletiva e fronteiras territoriais.....	193
6. HERANÇAS EM ALDEIA E NOVA OLINDA: COMPARANDO DIVERSAS EXPRESSÕES TERRITORIAIS ENTRE COMUNIDADES TRADICIONAIS	198
CONSIDERAÇÕES FINAIS	214
REFERÊNCIAS	220

1. INTRODUÇÃO, PROBLEMÁTICA E OBJETIVOS

Nesta tese, examinaremos regras e processos associados à chamada herança, praticados por duas comunidades tradicionais, Aldeia do Odino e Nova Olinda, ambas no vale médio do rio Mearim, cujas territorialidades são baseadas em uma combinação de expressões do campesinato que unem o uso privado, coletivo e, por vezes, comum da terra e dos recursos florestais. Caracterizadas por uma multiplicidade étnica e estruturadas em períodos e condições históricas distintas, essas situações evidenciam as particularidades locais a que seus residentes estiveram submetidos e as ações que adotaram para assegurar o domínio de seus territórios.

Como ponto de partida, esclarecemos os termos utilizados nesta tese quando nos referimos aos sujeitos do objeto da pesquisa. Os dois grupos estudados podem ser conceitualmente considerados comunidades quilombolas devido terem em comum a ancestralidade negra com identidade social constituída num histórico de resistência à opressão, vinculada à construção de territórios específicos por meio do trabalho livre, baseado em regras próprias de autonomia, solidariedade e reciprocidade, em oposição à subordinação de segmentos dominantes de uma sociedade e Estado que os antagonizam por sua afirmação étnico-racial. Todavia, devido um dos grupos não se auto reconhecer quilombola e para não confundir com a modalidade de regularização fundiária “território quilombola”, adotada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), adotaremos o termo comunidade tradicional para nos referirmos aos dois grupos de forma conjunta, pois constituem grupos “culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (art. 3º do Decreto 4060/2007).

Ressaltamos, nesta tese, que o fato do Estado reconhecer ou certificar (ou deixar de reconhecer e certificar) tais sujeitos e seus territórios não define sua existência social como tal. Assim, também, o fato de uma auto-identificação ou auto-atribuição deixar de ocorrer, formal ou publicamente, significa tão somente que o grupo assim conceituado não realizou sua afirmação nesse formato, mas pode viver essa afirmação por meio de outros eventos ou práticas.

Esclarecida essa distinção entre conceito e termos designativos, definimos também o objeto de pesquisa herança como a transmissão do domínio, seja pelo acesso e uso assegurado pela posse ou por meio da propriedade formal, sobre determinados bens; neste estudo aqueles bens considerados fundamentais ao campesinato, principalmente a terra. Após quatro períodos de trabalho de campo, para coleta de dados nos dois povoados – entre fevereiro de 2022 e abril de 2025 – e análise desses dados, argumentamos que a herança, na perspectiva do referido campesinato, tem obedecido a critérios estabelecidos em contextos locais de partilha, assim como normas legais têm sido acionadas para validar práticas tradicionalmente adotadas. Isso não significa que as comunidades camponesas estejam isentas do imperativo das determinações jurídicas, mas que concomitantemente a elas existem outras formas efetivas de ordenar partilha e transmissão.

Com o intuito de mapear respostas aos conflitos gerados pelas desordenações decorrentes de “ventos de mudança soprados de fora” (O’dwyer, 2011) que suscitam “formas renovadas de expressão da agência camponesa” (Porro e Porro, 2020, p. 26), neste trabalho retornamos ao campo maranhense, precisamente ao território do campesinato do Médio Mearim. Esse campesinato foi formado a partir da desestruturação de fazendas escravistas, de deslocamentos forçados de indígenas e de migrantes do nordeste semiárido, e, mais recentemente, de mobilizações por direitos que resultaram na recuperação do acesso à terra. As mudanças estruturais decorrentes das políticas de modernização do campo maranhense, da construção de rodovias, do incentivo estatal à agropecuária empresarial impactaram significativamente os modos de vida que vinham se consolidando antes desse período, levando os camponeses à elaboração de respostas aos novos processos a que se viram submetidos.

O avanço das forças produtivas e políticas no campo provocou a articulação camponesa, representada formalmente por meio de diferentes instituições, como associações de moradores e sindicatos de trabalhadores e trabalhadoras rurais, apoiados pela Igreja Católica, fundamental para o sucesso destas mobilizações no Médio Mearim, especialmente nas décadas de 1970 a 1990 (Loher, 2009). A essas expressões mais convencionais de organização social somaram-se formas renovadas que redirecionaram o processo organizativo e possibilitaram a criação de cooperativas e associações de produtores que assumiram destacado protagonismo nas lutas pela reafirmação de seus direitos e na elaboração de práticas relacionadas a seus interesses (Porro e Porro, 2015).

Passadas algumas décadas desde os conflitos agrários iniciados nos anos 1980, que buscaram a retomada do espaço fundiário desse campesinato, foram se consolidando situações sob seu próprio domínio. Dentre essas, estudamos duas comunidades que obtiveram algum sucesso neste sentido, nos municípios de Bacabal e Lima Campos, sendo que Aldeia do Odino conta com famílias que passaram a ser beneficiárias de terras regularizadas na década de 1980 como Projeto de Assentamento pelo Incra, enquanto Nova Olinda é auto reconhecida como comunidade remanescente de quilombos, certificada pela Fundação Cultural Palmares em 2013, porém sem qualquer formalização fundiária.

Construídas a partir da reapropriação do espaço por um campesinato negro, Aldeia do Odino e Nova Olinda são entendidas enquanto territórios no sentido empregado por Haesbaert (2004, s/p), que o entende como “múltiplo, diverso e complexo” e “imerso em relações de dominação e/ou de apropriação sociedade-espaço”. Nesse sentido, são dois territórios tradicionais, cujas terras tradicionalmente ocupadas (Almeida, 2004) são hoje fragmentadas em parcelas individuais. São territórios construídos por relações de poder (político-econômico e simbólico-afetivo) e que carregam as marcas dos processos que os produziram¹. Portanto, o entendimento de território empregado nesta tese se distancia do adotado pelas instâncias político-administrativas que, como verificado por Almeida (2012), incorporam o termo para designar aparatos burocráticos, programas, planos e projetos, sendo apenas um termo usual no âmbito delas. De igual modo, o conceito de patrimônio territorial abordado não se restringe à propriedade ou apropriação legítima da terra, mas inclui todo um acervo de bens simbólicos de inegável potencialidade política (Soares, 1981).

Nosso objetivo foi analisar, empírica e teoricamente, a relação entre as diferentes formas de transmissão como herança, do domínio dessas terras formalmente obtidas, inclusive pelas vias de parentesco, bem como a constituição do patrimônio territorial familiar de camponeses do Médio Mearim. Para esta compreensão, tomamos como ponto de partida a análise de esquemas de parentesco e o estudo das transmissões intergerações em unidades familiares desses povoados. Porém, ao longo da pesquisa, aprendemos que regras e processos inerentes às relações intrafamiliares alimentam e são alimentadas pelas regras e processos inerentes às

¹ Haesbaert (2024, p. 6) define território “como o espaço construído/construtor de relações de poder, tanto no sentido mais estritamente social (político-econômico e simbólico-afetivo) quanto no sentido da interação indissociável com as chamadas forças da natureza”.

relações entre unidades familiares, que sustentam a transmissão entre gerações de toda uma comunidade. Nesse sentido, o bem transmitido pode ser entendido como parte do patrimônio territorial de uma comunidade e até mesmo de um modo de vida camponês.

Em virtude da intensidade e gravidade dos conflitos de diversas ordens em torno do acesso à terra no Médio Mearim, envolvendo principalmente camponeses e fazendeiros, durante muito tempo o olhar etnográfico esteve voltado para questões conceituadas como “de fora”, nas quais fazendeiros e empresários eram os principais antagonistas. Na presente pesquisa, nos voltamos “para dentro”, buscando mapear não apenas os desdobramentos desses acontecimentos afetados por externalidades, mas também as redes de ajuda internas à própria comunidade, as relações construídas e, por vezes, rompidas nesse trânsito pelo acesso e manutenção da posse da terra.

Entendemos que referir-se à renovação do patrimônio territorial implica considerarmos os movimentos adotados pelos camponeses para o acesso à terra, as hierarquias existentes nas relações entre homens e mulheres e entre famílias camponesas *fortes e fracas*, e como essas diferenças se refletiram na formação e conservação de um patrimônio territorial e nas condições de vida desses agentes.

A heterogeneidade entre comunidades camponesas no Médio Mearim, relativa principalmente à posse da terra, é fruto não apenas dos conflitos agrários, mas também, como verificado por Musumeci (1988), dos arranjos e formas específicas de apropriação, uso e transmissão da terra no interior do campesinato. É indiscutível que as disputas agrárias provocaram uma reconfiguração socioespacial nas comunidades, modificando sua estrutura e alterando as relações entre os agentes. Mas as condições históricas passadas dessas comunidades determinaram, em graus relativos, a dinâmica das mudanças provocadas.

Ignorar o papel dos próprios camponeses nessas reconfigurações é desvalorizar sua racionalidade e rejeitar suas capacidades de agenciamento. Diversos estudos têm mostrado que há “forças discretas presentes em cada segmento da sociedade [...] e que o resultado das forças globais é segmentário e, por vezes, contrário às expectativas” (Mendras, 1983 *apud* Guerra, 1993). Ou seja, a articulação entre sistema e atores é mais complexa do que imaginamos (Guerra, 1993).

Isso é bem verdade quando pensamos, por exemplo, na relação entre a transmissão de determinados bens e a ideia de desaparecimento do campesinato propagada por algumas

correntes. “Herdar” está no cerne da sustentabilidade da própria existência do campesinato. Embora a preocupação do debate designado como campesinista-descampesinista (Deere, 1991) fosse voltada para sua desestruturação econômica, constatamos que os camponeses não somente não desapareceram como também estabeleceram outras formas de articulação e de organização social que os permitiram adentrar as engrenagens capitalistas, evidenciando que “a história é mais inventiva do que nós” (Shanin, 1980; Veyne, 1982 *apud* Godoi *et al.*, 2009, p. 24).

Como argumentado por Godoi *et al.* (2009, p. 24), “as práticas [camponesas] são orientadas pelo universo simbólico dos agentes sociais em questão, pelas representações, pelas categorias e regras segundo as quais pensam e vivem sua existência, e é por isso que não se apresentam imediata e claramente à nossa visibilidade”. É necessário, portanto, “[...] a relativização de algumas categorias e conceitos que muitas vezes são pensados de modo fechado e absoluto na experiência humana [...] e o desenvolvimento de outras formas de visualização das experiências dos sujeitos enfocados” (Barbosa, 2007, p. 20).

Nessa perspectiva, entendemos que é por meio do diálogo e da sensibilidade ao dado etnográfico que podemos apreender o universo de normas e lógicas que regulam cada comunidade camponesa e compreender que o sistema coeso de representações e atitudes pensado como peculiar ao campesinato (Barbosa, 2007; Godoi *et al.*, 2009; Musumeci, 1988) nem sempre encontra validade na prática. Assim, as estratégias encontradas pelos camponeses para terem autonomia e constituírem seu patrimônio territorial, como também para mantê-lo, podem se distanciar de uma organicidade invariável vista como inerente a eles.

Ao tomarmos como ponto de partida a pesquisa sobre a transmissão da herança associada ao parentesco, assumimos a perspectiva de que a casa também abriga agência, e que experiências que não foram nomeadas e permaneceram anônimas em um espaço obscuro e insondável que chamamos doméstico, talvez ofereçam novas perspectivas a velhas questões (Borges, 2003). Como argumentado por Fraser (1987), os papéis sociais exercidos no âmbito público e doméstico se interpenetram e se influenciam, assim, do mesmo modo que “o que se faz na rua adentra a casa, o que se faz localmente vai para a rua”, contribuindo para “transformações, reestruturações e reelaborações simbólicas que ficam entranhadas social e culturalmente” (Scott, 2010, p. 32). Assim, a força das relações entre as casas que, em mosaicos, compõem o povoado camponês, realmente tornam inseparáveis a casa e a chamada comunidade, o doméstico e o

público. Portanto, nos casos estudados, a constituição do patrimônio familiar só se realiza como parte da constituição do patrimônio territorial que sustenta o modo de vida camponês.

Entendemos que as diferenças étnicas e de gênero sempre estiveram presentes nas descrições das lutas camponesas que resultaram na conquista da terra no Médio Mearim. Essas diferenças atuaram como variantes indispensáveis na construção de “agentes politicamente ativos” que tiveram assegurado o acesso a instrumentos materiais e culturais que lhes possibilitaram ocupar uma posição dominante dentro do quadro das lutas sociais (Bourdieu, 1986). Portanto, além da categoria comunidade tradicional, já conceituada nesta introdução, trabalharemos tanto com categorias designativas de cunho étnico, como quilombolas, quanto de cunho operativo governamental, como assentados; ressaltando que tais termos foram ressignificados pelos próprios sujeitos em processos de autoidentificação, tanto formalmente quanto em práticas cotidianas.

A visão de que agentes políticos são aqueles que invocam determinados discursos e encenam determinadas performances se torna questionável quando nos aproximamos das casas e somos convidados a nelas adentrar (Borges, 2003). Se situarmos geograficamente os lares visitados, podemos descobrir outras formas de agência que conjugam concomitantemente, por exemplo, etnicidade, sexo e classe. Perguntar *como* aconteceram estas interseções nos distintos territórios nos ajudará a descobrir *por que* aconteceram e de que modo estão interligadas (Scott, 1989).

O interesse pela proposta apresentada é motivado pela necessidade de repensar o campesinato (e especificamente, as chamadas comunidades tradicionais), para além das dicotomias e virtudes que, por vezes, são conjecturadas como inerentes a ele e compreender como as representações construídas acerca de camponeses são dinâmicas conforme contextos espaços-temporais particulares², pois como verificado por Rahier (2001, p. 7), “as identidades [sociais, culturais e étnico-raciais] e suas representações são constantemente imaginadas e reimaginadas, atuadas e reatuadas dentro de situações específicas, e dentro de contextos socioeconômicos e políticos que sempre mudam e que fornecem lugares para suas negociações e renegociações, suas definições e redefinições”.

² Ver Rahier (2021).

Esse interesse surge não apenas de inclinações teórico-metodológicas da pesquisadora, mas também de suas situações pessoais³. Neta⁴ de camponeses do Vale do Itapecuru, cresci ouvindo sobre suas trajetórias e deslocamentos para comunidades de Lago do Junco e São Luís Gonzaga, no Médio Mearim, e, posteriormente, para a cidade de Bacabal, quando pretensos proprietários das terras em que habitavam começaram a exigir pagamento para cultivar o roçado. O deslocamento de São Luís Gonzaga para Bacabal, onde se estabeleceram definitivamente, ocorreu devido já possuírem parentes lá residindo e motivou a ida de outros. A chegada de outras famílias deu-se pela mesma razão. Percebo por experiência própria que, para esse campesinato, as relações de parentesco se associam às construções territoriais.

Assim, cresci imersa num universo onde quem não era parente era compadre ou comadre. Essas relações se tornavam essenciais para assegurar a sobrevivência, sobretudo nos momentos de precisão ou apereio gerados pela pobreza. Lógico que havia famílias com as quais não se podia contar muito, além de ser comum desavenças e intrigas, entre outras. Mas, sem dúvida, a solidariedade era a norma e se dava de diferentes formas. Era muito frequente “pegar pra criar” crianças cujas mães haviam falecido, ou mesmo “dar” o/a filho/a para algum parente ou conhecido criar, seja por condição financeira ou porque a recebedora não podia gerar. Minha avó, por exemplo, “pegou” um menino órfão de mãe porque queria um filho homem, enquanto minha tia “pegou” seis crianças devido ter perdido cinco no parto.

Na graduação em Ciências Humanas/Sociologia, na Universidade Federal do Maranhão, fui inserida academicamente em outros universos camponeses. Nesse período, participei de projetos de extensão e iniciação científica com quebradeiras de coco babaçu, em comunidades de Lago do Junco. Carregava a sensação de conhecer algumas devido terem convivido com meus avós e também por ter, posteriormente, frequentado algumas casas, antes de tais localidades se tornarem meu lócus de pesquisa no mestrado. Nessas visitas, percebia que suas experiências se conectavam com aquelas que me eram familiares (a solidariedade, as divisões

³ Em alguns momentos da escrita, quando afirmações de cunho subjetivo exigem marcar a posição de enunciação da autora, a narrativa ocorrerá na primeira pessoa do singular.

⁴ Refiro-me à minha relação com os avós maternos. Minha avó paterna é originária do município de São João, em Pernambuco, migrando para o Maranhão ainda criança juntamente com os pais e os irmãos. Todavia, ela e os irmãos foram criados por tios porque os pais, seguindo uma corrente migratória, deslocaram-se novamente em busca de uma terra melhor para viver com a promessa de retornar para buscá-los, mas em vão, sendo o paradeiro deles desconhecido até o presente.

internas, etc.), ao mesmo tempo em que possuíam algumas particularidades, fruto das suas experiências político-organizativas.

Terminada a graduação, em 2018, trabalhei na Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (Assema), quando conheci comunidades localizadas em outros municípios da região. No mestrado, em 2019, retomei contato com algumas delas e me inseri em espaços de diálogo da Assema e da Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (Coppalj), sobre a qual realizei minha pesquisa de mestrado. Essas organizações têm conexões históricas com o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (Miqcb), sendo que todas emergiram de lutas camponesas pelos babaçuais e pelas terras tradicionalmente ocupadas por seus membros.

Portanto, nesta tese, busco conciliar interesses e inquietações que surgiram dessas convivências e do contato com teorias sobre questão agrária, parentesco e os temas que são pertinentes a esse estudo. O olhar enviesado por essas experiências me levou a priorizar comunidades com as quais possuía pouco ou nenhum contato devido ao risco de interpretações equivocadas. Também porque isso me possibilitaria descobrir o exótico ainda internamente petrificado pelos mecanismos de legitimação (Matta, 1978).

Nas primeiras seções da tese, apresentamos informações referentes ao campo e aos sujeitos: problemática, perguntas e objetivos da pesquisa. No Capítulo 2, apresentamos os aportes teóricos sobre parentesco, patrimônio e herança, que fundamentam a tese; eles nos permitiram focar na capacidade de agenciamento dos sujeitos e nas formas de resistência às pressões externas sofridas. Em seguida, no Capítulo 3, após a apresentação dos procedimentos metodológicos adotados, caracterizamos o Médio Mearim, com ênfase nos dois sítios de estudo, Aldeia de Odino e Nova Olinda. Os capítulos 4 e 5 consistem em uma análise desses territórios, do seu processo constitutivo, dos seus aspectos étnicos e das suas diferentes expressões territoriais. No capítulo 6, apresentamos as conclusões quanto às diferentes formas de transmissão da herança observadas.

1.1. Notas de campo: apresentando os sujeitos do objeto de pesquisa

Tendo em mente as reflexões conceituais acima introduzidas, era imperativo revisá-las num contexto empírico, repensando-as à luz de situações efetivamente vividas pelas unidades

familiares dos povoados eleitos como campo de pesquisa. Esta tese foi construída no âmbito do Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas, do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, sob orientação do antropólogo Roberto Porro, com quem também defendi a dissertação de mestrado “Ação coletiva e meios de vida: análise das transformações operadas pela Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (Coppalj) em comunidades do Médio Mearim, MA”. Nesse programa, busca-se a integração entre a teoria e a empiria, seguindo-se um processo interativo e sequencial de trabalho de campo exploratório, elaboração e qualificação de projeto de pesquisa, trabalho de campo relativamente prolongado (cuja duração é estabelecida por cada orientador), análise de dados, escrita e defesa da tese.

Entre outubro e dezembro de 2021, realizei um campo exploratório para esta tese, com o intuito de levantar informações acerca das formas de acesso à terra mediadas pelo parentesco. Na ocasião, visitei grupos familiares dos povoados Aldeia do Odino (Bacabal), Nova Olinda e São José dos Mouras (Lima Campos), Potó e Centro do Nezinho (Esperantinópolis), e Pregos (Alto Alegre do Maranhão). As visitas exploratórias foram importantes para estabelecer um contato inicial com as famílias, conhecer as comunidades, apresentar a proposta da pesquisa e identificar informações relevantes que contribuíssem para o delineamento do nosso problema de estudo, assim como definir as comunidades a estudar, avaliando a viabilidade da pesquisa com os recursos disponíveis e no prazo estabelecido pelo programa.

As comunidades visitadas foram constituídas a partir de diferentes processos de apropriação da terra, tendo algumas sido formadas a partir do apossamento; da atuação de religiosos católicos que forneceram empréstimos financeiros às famílias; da compra direta das famílias com recursos próprios; e da mediação do Estado. Com exceção de Aldeia do Odino e Nova Olinda, cujas famílias possuem ancestralidade negra, as demais foram fundadas por migrantes nordestinos que se diferenciavam daquelas em razão dos aspectos étnicos e também das práticas culturais. Embora em todas elas haja a presença da Igreja Católica, em Nova Olinda e Aldeia do Odino observamos atualmente uma maior diversidade religiosa, com a presença de religiões de matriz africana.

A escolha dos grupos com os quais continuaria a pesquisa dependeria do arcabouço teórico e conceitual elaborado em alinhamento com os orientadores, mas era minha a responsabilidade de apresentar uma primeira proposta. O desafio que se apresentava é que

elementos das trajetórias observadas se conectavam, dificultando a escolha de critérios para justificar a continuidade do estudo em alguns e não em outros. Guiada pela ideia de que é importante “incorporar no campo mesmo das rotinas oficiais, já legitimadas como parte do treinamento do antropólogo, aqueles aspectos extraordinários ou carismáticos sempre prontos a emergir em todo relacionamento humano” (Matta, 1978, p. 4), deixei a emoção falar mais alto e elegi os grupos que considere carismáticos e que demonstraram também assim me considerar. Minha justificativa naquela etapa era de que somente por meio de um relacionamento baseado em afinidade mútua, obteria informações confiáveis em um tema tão sensível e conflituoso como herança e transmissão de patrimônio.

Assim, continuamos a pesquisa nos dois territórios de comunidades tradicionais com ancestralidade negra: Aldeia do Odino e Nova Olinda. Ao mesmo tempo em que se conectam devido à origem comum e a memória histórica acerca do período colonial, se distanciam em razão da forma de acesso e uso da terra, nos permitindo visualizar formas distintas de territorialidade negra. Assim, dentre os aspectos contrastantes considerados na escolha do conjunto inicial de comunidades para o campo exploratório (tempo de ocupação; nordestino *x* comunidade negra; assentamento *x* comunidade quilombola), mantivemos esse último, embora os demais aspectos se façam presentes na realidade de ambos.

Em 2022, iniciei o trabalho de campo para esta tese nas comunidades Aldeia⁵ e Nova Olinda. Em Aldeia, me hospedei na casa da família de Vanessa⁶, uma das famílias consideradas como assituantes do povoado. Assituante é o termo localmente utilizado para designar aquele que primeiro chegava a uma área de mata, isolada o suficiente para ser considerada uma “terra liberta” ou “terra sem dono”, podendo ser conceituada como área de fragmentação. Assituar significa transformar o local sob domínio da natureza em local sob domínio da família camponesa e, posteriormente, de uma comunidade camponesa, em terras tradicionalmente ocupadas, isto é, mantendo-a liberta do domínio de um patrão. O assituante a limpava por meio da retirada da vegetação e ficava morando e trabalhando nela com sua família, tornando-se seu

⁵ Passamos a nos referir a Aldeia do Odino apenas pelo primeiro termo, pois é assim autorreferida atualmente.

⁶ Conheci Vanessa em 2017, quando eu estava finalizando a graduação na Universidade Federal do Maranhão (UFMA-campus Bacabal). Vanessa era novata, muito expressiva e aberta a debates, comportamento que contrastava com os dos veteranos já cansados e ansiosos para finalizar o curso. Em virtude do seu jeito e do tamanho reduzido do prédio que levava os alunos a se esbarrarem em algum momento, era praticamente impossível não a encontrar pelos corredores do campus ou ouvir falar sobre ela.

fundador ou autoridade. O estabelecimento de novas famílias no local ocorria mediante sua permissão e ordenamento. Essa autoridade não se expressava em termos formais nem envolvia aspectos financeiros, mas conferia prestígio.

Em Aldeia, as famílias locais possuem ascendência negra-indígena e o processo formativo e aspectos culturais do povoado o qualificariam conceitualmente como quilombo, embora não seja formalmente reconhecido como tal e as famílias não pleiteiem o autorreconhecimento. A definição legal de quilombo, vigente na legislação brasileira, data de 1988⁷ e o fato das famílias não a adotarem para se autoidentificar não significa que elas não possam ser conceituadas como quilombolas; apenas explicita a carga negativa que esse conceito ainda carrega, afinal poucos anos de conotação positiva não apagam um passado inteiro de lutas contra a opressão advinda ao ser reconhecido como tal. Soares argumenta (1981, p. 46) algo nesse sentido, ao afirmar que no período escravista, negro era sinônimo de escravo e, conseqüentemente, depois da abolição jurídica da escravidão, se tornaria sinônimo de ex-escravo, de modo que as gerações subsequentes carregam o estigma social definido em referência ao lugar social do escravo – um lugar marcado pela violência do desprezo de classe e exploração radical.

Ainda que haja políticas e decretos assegurando direitos específicos aos quilombolas, cabe nos perguntar para quais, pois ainda existe um grande número de comunidades negras às quais se têm negado o acesso a eles, porque sua territorialidade reivindicada não serve de comprovação para fins de regularização fundiária, ainda que seus aspectos simbólicos e culturais explicitem o contrário.

Devido Vanessa atualmente residir na sede do município, os dias em Aldeia foram vividos na companhia de dona Deuza, sua mãe, e do seu sobrinho, Davi. Vanessa é conhecida em Aldeia por ter atuado como professora em Aldeia durante alguns anos e, principalmente, por ter parentesco com o núcleo fundador do povoado. Como eu não conhecia outras pessoas, ela se tornou minha porta de entrada no povoado.

⁷ No Brasil, a definição legal de quilombo, consagrada na Constituição Federal de 1988 e regulamentada pelo Decreto nº 4.887 de 2003, refere-se a comunidades rurais com ancestralidade negra, que se autodefinem como quilombolas e que possuem relações específicas com o território.

Utilizando a amostragem baseada na técnica “bola de neve”⁸, considerada “útil para estudar questões delicadas, de âmbito privado e, portanto, que requer o conhecimento das pessoas pertencentes ao grupo ou reconhecidos por estas” (Vinuto, 2014), fui chegando a novos interlocutores indicados por aqueles com quem conversei após sugestão de Vanessa. Assim, conheci grupos familiares situados do outro lado da rodovia que corta o atual povoado. E só nesse momento vivi mais intensamente o problema comumente relatado por quem decide fazer etnografia: ser hóspede de uma determinada família pode bloquear a entrada na casa de algumas outras. Percebi que isso se tornaria um problema porque os relatos dos meus novos interlocutores – tanto em Aldeia, quanto em Nova Olinda – demonstravam a existência de “uma multiplicidade de memórias fragmentadas e internamente divididas” (Portelli, 2006, p. 106), além de fronteiras no interior daquele universo social em que as relações são marcadamente familiares (Marques, 2002).

Embora houvesse a possibilidade de me posicionar próxima a um determinado grupo familiar, como feito brilhantemente por Marques⁹ (2002), e contar a situação passada e atual de Aldeia a partir dos relatos da família de Vanessa, eu preferia me abster de qualquer adesão. Estava guiada pela ideia de conversar não somente com seu grupo familiar e com as pessoas mais influentes, mas também com aquelas que guardam “memórias subterrâneas” (Pollak, 1989) que, de algum modo, se opõem àquelas mais englobantes.

Devido essas pessoas raramente serem procuradas e eu ser por elas desconhecida até aquele momento, chegar sozinha nas suas casas, informando meu interesse em entrevistá-las, geraria desconfiança e uma possível negativa. Portanto, nesses casos, para o primeiro contato eu dependia da companhia de Vanessa, dada a ausência de organizações sociais que também poderiam mediar minha inserção. Em um dia de folga do trabalho, a jovem me acompanhou até a casa de dona Paizinha, da família dos Café. Fui cheia de incertezas se me receberia, pois Vanessa havia me informado o quanto ela era fechada e não gostava de falar com qualquer

⁸ A técnica da “bola de neve” preconiza que o fato de um elemento da amostra indicar o elemento seguinte auxilia no delineamento daquele conjunto de elementos do espaço amostral, conectados por percepções compartilhadas sobre a temática em foco. A técnica não tem pretensão de representar todo o universo pesquisado, assim como pretenderia uma amostragem aleatória em número suficiente para estatística descritiva. O benefício da técnica é qualificar os dados no contexto social em que foram obtidos.

⁹ Marques (2002) aborda, em sua pesquisa, brigas, intrigas e questões familiares no sertão de Pernambuco. A autora claramente adere a um determinado grupo familiar e reconhece que embora estivesse fechando algumas portas, abriu outras que teriam permanecido fechadas caso abdicasse de um posicionamento e adesão.

pessoa, sobretudo porque o assunto que íamos tratar era relacionado à sua trajetória de vida no povoado e tocava a sua espiritualidade. A insistência em conversar com ela decorria de meu interesse de captar se haveria diversidade quanto a formas de transmissão da terra devido a afinidades religiosas, afinal eu havia visitado católicos e evangélicos, então queria conhecer também as famílias das religiões de matriz africana ali existentes.

Para nossa grata surpresa, a encontramos sentada no “puxadinho” da sua casa, como se soubesse da nossa visita e estivesse à nossa espera, e gentilmente nos recebeu. Dona Paizinha é “mãe de santo” – não por escolha própria, mas por *herança* – e sacerdotisa do terreiro de Umbanda Santa Bárbara. Também é devota das almas¹⁰, parteira e benzedeira, tendo “prego”¹¹ boa parte dos moradores do povoado. Passei dias intrigada após a visita ao terreiro de dona Paizinha, por não saber se a conversa havia sido genuinamente espontânea ou se já havia por parte dela uma necessidade de escuta e aproveitou a presença da pesquisadora para falar sobre o que lhe transcorria. Eu prefiro acreditar na junção das duas possibilidades, pois, como ela mesmo afirma, “*mato não balança sem vento*”, isto é, ela não se disporia a conversar se não houvesse um fator causal que a incentivasse, no entanto, contribuía também uma simpatia mútua.

Em Aldeia, havia uma abertura maior das mulheres do que dos homens para conversar, principalmente dos que ocupam ou ocuparam alguma posição de destaque no povoado, como presidente ou integrante da diretoria da associação de moradores. Determinado dia, ao chegar na casa de seu Chico, atual presidente, ele rapidamente convocou o órgão diretivo, aparentemente com o intuito de demonstrar-se democrático. Em outros momentos, busquei fazer visitas individuais aos demais integrantes da diretoria para levantar suas opiniões particulares, mas em vão. A sensação era de que todos evitavam emití-las, me levando a questionar se o problema estava em mim – será que o santo deles não bateu com o da pesquisadora? – ou com as informações que passei a solicitar, como a quantidade de lotes, o crescimento do povoado, as reuniões que me informaram que o Incra estava fazendo naquele momento. As dúvidas relativas

¹⁰ Conforme Vilhena (2004, p. 111), a devoção às almas “trata-se de um culto de origem laica, caseira, informal, vivenciado, testemunhado, comunicado e aprendido no âmbito decisório das relações afetivo-familiares”. Ainda conforme a autora, as pessoas que praticam os cultos – a sua maioria mulheres – afirmam receber frequentemente comunicações e pedidos das almas, revelações especiais.

¹¹ O verbo “pegar” neste contexto tem o significado de realizar o parto, ajudar mães a ganharem seus filhos. Dona Paizinha “pega” as crianças no momento do parto e realiza todos os procedimentos necessários.

a esses aspectos fundiários haviam surgido durante a conversa com eles, quando mencionaram a visita do órgão e me mostraram o mapa da divisão dos lotes do assentamento.

Em um belo dia, ao me dirigir à casa de seu Chico para buscar essas informações, como combinado previamente com ele e com outro integrante da diretoria, não os encontrei. Não sei exatamente se haviam esquecido, fato é que, após algumas horas de espera, retornei acompanhada do sentimento de que alguns fatores poderiam estar interferindo nosso contato e limitando meu acesso àquele universo social: eu ser mulher, do mesmo lugar que eles (Bacabal) e com aparência de pouca idade, isto é, não possuo o “perfil” que convencionou-se associar ao de uma pesquisadora. Essas constatações me causavam incômodo, não somente porque são condições impossíveis de serem alteradas, mas também porque havia imaginado que a proximidade geográfica e social poderia facilitar a comunicação. Embora não seja do grupo, eu sou de Bacabal, conheço os “dialetos” e julgava compreender o vocabulário por eles adotado, o que a meu ver facilitaria a interação (Velho, 1978). Além disso, devido às experiências adquiridas em trabalhos anteriores, até então eu conseguia me aproximar e me distanciar quando necessário, respeitando as regras existentes por detrás das interações (Velho, 1978).

Reconheço que supor que os trabalhadores rurais estejam dispostos a receber visitas a qualquer tempo é uma atitude colonizadora, como bem alertado por Andrade (2008). Mas também tenho experiência o suficiente para entender que as limitações enfrentadas não passavam por aí, e sim pelas “hierarquias que mapeiam e posicionam cada categoria social no seu lugar por meio de estereótipos” (Velho, 1978). Isso me levou à conclusão de que a complexidade do trabalho de campo não se restringe ao duo distanciamento-familiarização ou exótico-familiar, mas inclui uma problemática mais ampla que são as representações de gênero, étnicas e de classe que os interlocutores também reproduzem sobre nós pesquisadores. Demonstraram-me que por mais que estejamos munidos das mais variadas fórmulas e ensinamentos dos mais proeminentes antropólogos, eles nem sempre nos ajudam a controlar ou eliminar os bloqueios inconscientes derivados de tais representações e que determinam os comportamentos e práticas dos interlocutores em relação a nós.

Finalizado o campo em Aldeia, me dirigi a Nova Olinda. Conheço a comunidade desde 2018, quando atuei como pesquisadora no âmbito do projeto Bem Diverso, na Assema¹². Desse trabalho resultaram publicações sobre as atividades produtivas de algumas famílias, incluindo a de seu Rivaldo e dona Auri. Como haviam passado mais de dois anos desde o último encontro com eles, tive que acionar essas lembranças, a fim de facilitar o contato para hospedagem e realização da pesquisa, visto ser ele o presidente da associação de moradores.

O contato anterior com eles permitiu que eu constataste algumas mudanças nas dinâmicas locais, como o conseqüente aumento da vizinhança, decorrente de algum(a) filho(a) ou parente que decide mudar-se para as terras dos pais após o casamento, ou retornar após uma migração sazonal. Os terrenos das famílias são extensos e com muitas palmeiras de babaçu. Os homens dedicam-se diariamente ao trabalho agrícola e à criação animal (embora alguns aluguem áreas formadas com pasto para criadores de gado bovino). As mulheres estão sempre dividindo seu tempo entre o trabalho doméstico, a criação de pequenos animais e a coleta e quebra do coco babaçu, geralmente em regime de troca de dia¹³. Por isso, os dias são sempre muito corridos. No final da quebra do coco, dependendo da etapa da roça, também se deslocam até lá para trabalharem no plantio ou na colheita. A demanda de gente para ajudar nas tarefas agrícola-extrativas contribuiu para que não houvesse dificuldades na minha inserção como observadora participante.

Embora a comunidade seja territorialmente extensa e as famílias dialoguem com certa frequência, as interações não acontecem com a mesma intensidade como em Aldeia, em virtude da quantidade muito menor de casas e da distância entre elas. Desse modo, as visitas são mais restritas às pessoas que dividem a mesma parcela de terra, geralmente filhos/as, genros/noras ou algum conhecido que também vive no local. As maiores interações eram observadas no período de festejo da igreja católica da comunidade. Durante alguns dias que o antecediam, as mulheres, principalmente, se reuniam na casa de seu Riba, responsável pela capela, para organizar e dividir as tarefas (liturgias, vendas de comidas, limpeza). Essa atividade também oportunizava a participação de outras comunidades próximas, que eram convidadas para animar as noites de

¹² Projeto coordenado pela Embrapa, realizado no Médio Mearim em parceria com a Assema, entre 2017 e 2020 (<https://bemdiverso.org.br>).

¹³ Nesse sistema as quebras acontecem em um regime de cooperação que permite que todas do grupo sejam contempladas, ou seja, todas terão um dia dedicado à quebra do seu coco pelas outras companheiras.

festividade. A presença dos convidados demonstrava consideração pela comunidade convidante, como também gerava nela a obrigação de participar do festejo das demais que se fizessem presentes como forma de retribuição pelo apoio.

Fora desses momentos, cada família estava focada na realização das suas atividades em suas próprias terras, pois o constante deslocamento poderia demonstrar descomprometimento ou mesmo abandono dos seus afazeres. Em virtude disso, minhas visitas eram principalmente à casa de Valéria (filha do casal) e Maria Raimunda (vizinha); a ida às casas situadas em outras terras e a outras comunidades era feita conforme a disponibilidade das famílias receptoras. Como no período da manhã e início da tarde estavam sempre muito ocupadas, calculava, com a ajuda do seu Rivaldo, o melhor momento de encontrá-las, nos baseando pelas atividades por elas desempenhadas. Também havia pessoas que sabíamos que não haveria dificuldade de encontrar livres, como seu Riba, primo de seu Rivaldo, e seu Manoel Gomes, do quilombo Nova Luz. Viúvo e aposentado, seu Manoel passa o dia inteiro sentado no alpendre da sua casa à espreita de quem passa, sempre esperando uma oportunidade para conversar.

Em alguns dias, no início da manhã ou no final da tarde, acompanhava a família de seu Rivaldo ou dona Maria Raimunda na colheita do feijão. Nas vezes em que os acompanhei, estavam presentes dona Auri e Valéria, além de outros moradores vizinhos contratados para ajudar no trabalho; momento importante para conhecer outras pessoas e ouvir novas histórias. Por morar sozinha, dona Maria Raimunda realizava¹⁴ o plantio e colheita do seu próprio feijão sem pagar trabalhadores, mas às vezes contava com ajuda de Valéria que ela tem como filha. Muito simpática, nossas idas ao lastro eram sempre animadas e nossas conversas giravam principalmente em torno da sua trajetória. Sentia que ela gostava de ser ouvida pela pesquisadora, ao mesmo tempo em que eu adorava escutá-la por ter acesso a informações que eu não obteria de outra forma nem por outros interlocutores. Os relatos de dona Maria Raimunda foram importantes para que eu pudesse compreender como se desenvolviam as relações no interior da comunidade, pois eles faziam jus à complexidade observada localmente. Na verdade, foram justamente seus relatos e os de seu Odorico que me fizeram perceber que havia tensões

¹⁴ Em 2024, dona Maria Raimunda obteve a aposentadoria e, por isso, reduziu o trabalho na quebra do coco e na roça. Comprou uma motocicleta e com a ajuda de Viviane (filha mais nova de dona Auri e seu Rivaldo) aprendeu a dirigir. Esse meio de transporte é fundamental para o deslocamento interno e externo (para outras comunidades e sede do município). Agora, ela tem se dedicado aos cuidados com a saúde e ao descanso.

engendradas e abafadas no seio da comunidade e que, de algum modo, contrastavam com o discurso englobante que supunha uma harmonia inquebrantável.

Para a recuperação da história de Nova Olinda, percorri as comunidades vizinhas Olinda, Serrinha e Nova Luz, que possuem interlocutores mais velhos que me ajudaram a compreender os processos de formação da comunidade, por serem sucessores diretos das primeiras famílias que trabalharam nas fazendas locais. Embora nem sempre consigam datar os acontecimentos, relembram com exatidão deles, seja porque ouviram falar ou os vivenciaram diretamente. Nesse sentido, podemos falar acerca de uma memória coletiva transmitida por meio da socialização histórica ou política, que permite aos interlocutores narrarem os acontecimentos como se tivessem os presenciado, o que Pollak (1992, p. 2) denomina de acontecimentos “vividos por tabela”. Conforme tal autor, “são acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que no imaginário tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não”. Entendemos que o termo “imaginário” nesse contexto deve ser entendido não como oposto a real, pois mesmo que não tivessem participado direta ou fisicamente, participaram enquanto uma comunidade tradicional do coletivo que protagonizou e possibilitou o acontecimento.

Tendo introduzido as principais reflexões conceituais que norteiam esta tese e reproduzido notas de campo que permitiram apresentar preliminarmente os grupos sociais que vivem o objeto desta pesquisa, nas próximas seções apresentarei a problemática abordada, as perguntas de pesquisa e os objetivos desta tese.

1.2. Problemática

Processos históricos da colonização europeia na Amazônia e trajetórias marcadas por antagonismos sociais no acesso à terra contribuem para que o Médio Mearim, no estado do Maranhão, seja um dos territórios no país com maior expressão do campesinato, com dimensões variadas de consolidação da posse agrária (Porro; Porro, 2020, p. 4). Este campesinato foi formado por migrantes de origem nordestina, de forma mais pronunciada entre as décadas de 1920 e 1960, que se somaram a famílias que ali já habitavam, de origem indígena – cujas aldeias foram dizimadas – e negra, a partir da desestruturação de fazendas baseadas no trabalho escravo desde meados do século XIX (Musumeci, 1988; Porro e Porro, 2020).

No escopo histórico deste estudo, vemos que com a grande crise da lavoura no Maranhão em 1882 (Viveiros, 1954) e com a abolição da escravatura, fazendeiros voltados para as plantations de algodão, falidos, tornaram-se comerciantes, utilizando suas terras para a produção de alimentos e usando a mão de obra de ex-escravizados ainda em parte a eles submetidos (Barbosa, 2016). Em outras situações, antigos escravizados tornaram-se posseiros em terras devolutas, sobre as quais, porém, não tinham domínio formal ou uso reconhecido pelo Estado; ou obtiveram o direito sobre a terra transferido de fazendeiros falidos por meio de doação, venda ou mediação de governos locais (May, 1990; Almeida, 2008; Porro e Porro, 2020).

Embora a regulamentação da Lei de Terras (Lei 601 de 1850) tenha instituído a compra e venda como única modalidade formal de acesso à terra, paralelo a ela ocorriam apossamentos, tanto por camponeses em terras consideradas coletivas e ou comuns (a exemplo dos moradores de Aldeia, como indicado no Quadro 1) quanto por fazendeiros em terras consideradas privadas (a exemplo de Nova Olinda, Quadro 2). Isso demonstra que, não obstante a referida lei, a ocupação continuou sendo uma forma de obtenção de terras no século XIX e início do século XX, e apossamentos por ex-escravizados e por camponeses e indígenas em deslocamentos continuaram existindo.

Quadro 1: Legislação fundiária vigente e formas de acesso legal às terras onde se formou N. Olinda

Período	Legislação fundiária vigente	Formas de acesso <i>de jure</i>	Alegorias que ilustram formas de acesso <i>de facto</i>
1531-1822 1824 1850	Lei de Sesmarias Constituição de 1824 Lei de Terras	Concessão gratuita Compra e venda Compra e venda	Concessões ou apossamento (por fazendeiros). Não foi possível resgatar o nome dos primeiros fazendeiros e nem o período que viveram na localidade. Eles podem ter se beneficiado da distribuição de terras gratuitas no regime sesmarial que vigorou até 1822; ou estado sob a Constituição de 1824 que consolidou a estrutura agrária vigente; ou sob o regime da Lei de Terras (1850). Ver 3.2.4 e 5.1
1898	Constituição de 1891	Compra e venda com Direito de propriedade absoluto (Art. 72, § 17)	Apossamento e grilagem (pela família Cosse). No período de estabelecimento da família na localidade estava em vigor a Constituição de 1891, mas ela não aborda de forma clara o direito à terra, somente menciona no Art. 72, §17 que trata do direito de propriedade absoluto. Não há qualquer referência à situação daqueles em situação de ilegalidade. Como Cosse não era dono legal das terras e possivelmente não tinha autorização dos antigos donos, poderia ser considerado grileiro. Ver 5.2
1940	Código Civil de 1916	Compra e venda com Direito hereditário (O Art. 530 prevê como modalidade de aquisição a transcrição do título de transferência no Registro do Imóvel e direito hereditário).	Compra informal do direito possessório. Amilton Leal adquiriu uma extensa área da família Cosse. Após sua morte, seus filhos tornaram-se proprietários legais por direito hereditário previsto no Código Civil de 1916. Ver 5.3
1962 ao presente	Código Civil de 1916	Compra e venda com Direito hereditário (O Art. 530 prevê como modalidade de aquisição a transcrição do título de transferência no Registro do Imóvel e direito hereditário).	Compra do direito possessório em cartório; transmissão feita por Escritura de Compra. As primeiras famílias do quilombo Nova Olinda obtiveram a terra por meio da compra e seus descendentes a herdaram. Ver 5.4

Fonte: trabalho de campo; Rocha *et al.* (2015).

Quadro 2: Legislação fundiária vigente e formas de acesso legal às terras onde se formou Aldeia

Período	Legislação Fundiária vigente	Formas de acesso <i>de jure</i>	Forma de acesso <i>de facto</i>
imemorial	-	Direito originário	Posse indígena. (Terras de Aldeia eram ocupadas por indígenas de etnia não identificada)
1874	Lei de Terras de 1850	Compra e venda	Aposseamento. Famílias pioneiras, de ancestralidade negra, foram acolhidas por indígenas e após a saída deles permaneceram na localidade. Ver 4.2
1930	Constituição de 1891	Compra e venda Direito de propriedade absoluto (Art. 72, § 17)	Aposseamento. Nordestinos chegam em Aldeia e são acolhidos pelas famílias de ancestralidade negra. Ver 4.2
1940	Código Civil de 1916	Compra e venda Direito hereditário (o Art. 530 apresentava como modalidade de aquisição a transcrição do título de transferência no Registro do Imóvel e direito hereditário).	Aposseamento e grilagem das terras de Aldeia por Porcínia. Registro da terra de Aldeia em cartório de Bacabal. Ver 4.3
1947	Código Civil de 1916	Compra e venda	Compra do direito possessório. Licério Pinto comprou a terra de Aldeia registrada por Porcínia. Ver 4.3
1947	Código Civil de 1916	Compra e venda	Compra do direito possessório. Gráfica Tribuna comprou a terra de Aldeia adquirida por Licério Pinto. Ver 4.3
1953	Código Civil de 1916	Compra e venda	Compra do direito possessório. Jamil Santos comprou a terra de Aldeia adquirida pela Gráfica Tribuna. Ver 4.3
1955	Código Civil de 1916	Acessão (modalidade apresentada no Art.530)	Grilagem. Jamil demarcou a terra comprada e a expandiu ilegalmente. Ver 4.3
1970	Lei Sarney de Terras (Lei 2.979/69)	Compra e venda Direito hereditário	Direito costumeiro ou baseado na tradição camponesa; Transação fraternal. Pedro de Nísia acolheu seu irmão Eurípedes após expulsão das terras de Manoel Lemos. Ver 4.2
1974-1978	Lei Sarney de Terras (Lei 2.979/69)	Compra e venda (Período de privatização das terras públicas que conflitou com a forma de posse mantida pelas famílias).	Compra de direitos possessórios. Jamil comprou direitos de camponeses que moravam em povoados próximos de Aldeia. Ver 4.3
1980	Lei Sarney de Terras (Lei 2.979/69)	Compra e venda Direito hereditário	Direito costumeiro ou baseado na tradição camponesa Rede de ajuda/morada de favor Transação fraternal Dona Deuza e sua mãe moraram na terra da família de Zé Ribinha. Ver 4.4
1980	Lei Sarney de Terras	Compra e venda Direito hereditário	Direito costumeiro ou baseado na tradição camponesa

	(Lei 2.979/69)		Transação fraternal Seu Herbert cede terra para alguns moradores que não tinham onde morar.
1984	Lei Sarney de Terras (Lei 2.979/69)	Compra e venda Direito hereditário	Compra de direitos possessórios. Ananias Vieira Lins comprou a terra de Jamil Santos. Ver 4.3
1988	Lei 4.504/1964 (Estatuto da Terra)	Sucessão conforme previsto pela Lei nº 13.001, de 2014 (Na década de 1980 é criado o assentamento. Após a criação em Aldeia a herança passou a ser regulada por decretos e normativos do Incra. Ver 4.5)	Herança de posse Herança conforme decisões familiares
2011	IN Incra nº 98/2019	Inscrição de famílias beneficiárias do assentamento com base em Edital de Processo de Seleção	Direito costumeiro ou baseado na tradição camponesa \} Transação fraternal Seu Nonato obteve um pedaço de terra e mudou-se para o PA Aldeia, a convite de seu amigo Tata. Ver p. 139.
2012	Código Civil de 2002 ¹⁵	Compra e venda Direito hereditário	Compra de direito de posse sem registro em cartório Vanessa comprou a área de menos de 1 ha onde sua mãe atualmente mora. Ver 4.4

Fonte: trabalho de campo; Rocha *et al.* (2018).

Conforme Almeida (2008, p. 145-146), a condição de produtores autônomos do campesinato pós-plantation conduziu a formas organizativas nas quais “os sistemas de uso comum tornaram-se essenciais para estreitar vínculos e forjar uma coesão capaz, de certo modo, de garantir o livre acesso à terra frente a outros grupos sociais mais poderosos e circunstancialmente afastados”. Tal autor ressalta o termo local “terra de preto”, que denomina as terras que permanecem habitadas por familiares desses produtores há várias gerações sem partilhá-las, desmembrá-las ou delas se apoderarem individualmente.

A partir de 1870, nordestinos “tocados pela seca”, nos limites da subordinação imposta pelo latifúndio, adentraram o médio curso do rio Mearim (Amaral Filho, 1990), mas foi a partir de 1920 que “no caminho do oeste fixaram-se na orla amazônica” (Droulers e Maury, 1980, p. 1035). Dentre os que se deslocaram para o Médio Mearim se encontravam agricultores

¹⁵ Anterior ao Código Civil de 2002 vigorava o Código Civil de 1916. Conforme Rocha *et al.* (2015), a aplicação de suas normas relativas ao direito sucessório era permeada de individualismo; ressaltamos a ênfase em direitos privados e no sentido patriarcal. Ele tratava com discriminação a classificação dos filhos oriundos de uniões que não viessem do casamento, excluindo seus direitos tanto pessoais quanto patrimoniais (Silva, 2013), sendo os herdeiros necessários somente os descendentes e os ascendentes; o cônjuge era herdeiro legítimo, mas não necessário (Zeno, 2018).

provenientes dos latifúndios, principalmente do Ceará, Piauí, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco (Ferreira, 2015). Notícias acerca da abundância de terras livres e a possibilidade de ascensão econômica atuaram como motivadores para a ocupação da região, somados à decadência da exploração da borracha na Amazônia, à dificuldade de colocação da mão de obra no próprio Nordeste e aos desafios de driblar a exclusão (Droulers e Maury, 1980; Velho, 2009; Santos, 2015).

A chegada de migrantes nordestinos pode também estar associada à valorização econômica da amêndoa da palmeira babaçu (*Attalea speciosa* Mart. ex Spreng.) que, principalmente a partir da década de 1920, passou a figurar como um produto importante na pauta de exportação do Maranhão e relevante complemento de renda para famílias de agricultores (Droulers e Maury, 1980; Amaral Filho, 1990; Barbosa, 2007). Em 1942, em virtude de acordos de fornecimento de matéria-prima firmados entre Brasil e Estados Unidos, as amêndoas de babaçu passaram a ser exportadas principalmente para esse país, que passou a controlar a participação desse produto no mercado internacional (Amaral Filho, 1990; Almeida, 2018).

Famílias inteiras chegavam, muitas vezes originárias de um mesmo município, e se estabeleciam em um mesmo lugar, nos denominados *centros*, e ali se reorganizavam socialmente (Droulers e Maury, 1980), em processos localmente designados como “assituar”. Conforme Ianni (*apud* Droulers e Maury, 1980, p. 1037), “os primeiros a chegar ou fundadores tornam-se líderes, organizam a abertura de novas roças, os pedidos de titulações das terras, os contatos com os comerciantes e os homens políticos”.

Nos *centros*, o convívio social baseava-se nos laços entre famílias e em regras de reciprocidade que ampliavam “os laços de solidariedade e ajuda mútua [...], assim como as possibilidades no que toca às próprias relações de parentesco, através de possíveis casamentos” (Santos e Andrade, 2019, p. 50). Nesse sentido, o parentesco era significativo não apenas como fator de migração (Woortmann, 1995), mas também de estruturação das relações sociais nessas localidades e de controle e uso da terra. Portanto, não seria surpresa que parentesco também fosse preponderante na sua transmissão.

No intuito de compreender se o parentesco ainda cumpre papel importante na organização da vida social e na renovação do patrimônio territorial em grupos sociais camponeses, bem como as lógicas que regulam a transmissão hereditária do direito sobre a terra

(posse ou propriedade) e o aparato (local e legal) que rege a relação entre parentesco, patrimônio e herança no interior desses grupos, adentramos o universo familiar e comunitário destes dois grupos camponeses de ancestralidade negra. Nosso interesse de estudo foi analisar a operacionalização da herança da terra como parte do conjunto de estratégias de reprodução social e econômica adotadas por esses camponeses em comunidades tradicionais do Médio Mearim para manter ou ampliar seus meios de vida (Grisa *et al.*, 2010).

Aldeia e Nova Olinda, duas situações sociais similares em sua ancestralidade negra, foram diferenciadas em sua forma de apossamento e enquanto objeto da regularização fundiária pelo Estado: a primeira como Projeto de Assentamento e a segunda, potencialmente, enquanto Território Quilombola. Portanto, nos interessa verificar se essa distinção resultaria em diferentes formas de transmissão da herança da terra e dos babaçuais, e de que forma essa diferença afetaria a renovação do patrimônio territorial.

Ao examinar a renovação do patrimônio territorial camponês, consideramos necessário levar em conta, como estudado por Fonseca (2005), a parte mais dinâmica das relações familiares que, em geral, extrapola em muito “a casa”. Pois, é no interior da comunidade, “no seio da vizinhança que um indivíduo desenvolve seus laços de sociabilidade mais fundamentais e dá o primeiro passo [...] rumo à alteridade, que tende a variar segundo a distância espacial e genealógica em relação à própria casa” (Marques, 2002, p. 51). Nesse sentido, no assentamento, a vizinhança entre assentados em lotes ensejaria uma alteridade diversa da vizinhança entre quilombolas, cujas terras são inalienáveis, imprescritíveis e indivisíveis.

Assim, só é possível compreender as diferentes formas de transmissão da herança adotadas para renovação do patrimônio familiar se consideramos as formas de agenciamento criadas pelos camponeses para assegurar seus direitos de posse, como as redes familiares e de ajuda que se estendem entre as casas, os cálculos (conscientes ou não), que definem seus membros relevantes (Fonseca, 2005), os modos de sociabilidade e suas mediações no processo matrimonial (Marcelin, 1996).

Como argumentado por Rapp (1992, p. 279), “todas as sociedades contêm uma multiplicidade de formas de família cujos arranjos estruturais respondem a questões complexas” e nas quais “os limites entre o biológico e o social são distintamente borrados, se é que são visíveis” (Carsten, 2000, p. 4). Assim, partindo da perspectiva de Fonseca (2005, p. 54), é importante analisar a criação de extensas redes de ajuda mútua formadas a partir da identificação

estreita e duradoura entre determinadas pessoas que reconhecem entre elas certos direitos e obrigações mútuos, originados em fatos alheios à vontade delas, em alianças conscientes e desejadas (casamento, compadrio, adoção) ou em atividades realizadas em comum.

Para aquelas que são excluídas dessas redes ou não possuem uma rede extensa, examinamos suas formas de relação com parentes, vizinhos e compadres e suas modalidades de circulação (Comerford, 2003), como também os modos de inserção que lhes asseguram formas alternativas de acesso a terra, como a morada de favor, e que lhes viabilizam a condição camponesa e o acesso a benefícios que lhes possibilitam autonomia. Porém, seriam estes também automaticamente excluídos de transmissões entre gerações vinculadas a um patrimônio territorial comunitário? Também averiguamos a presença da “solidariedade alimentada pelo convívio mais estreito com algumas casas, pela partilha da comida, dos hábitos, dos interesses e das dificuldades” (Marques, 2014, p. 213).

Analisamos se, como e qual parte das famílias nas localidades estudadas ainda guardam distintos graus de parentesco entre si, e se, como e quando a condição de parentesco é fundamental para viabilizar não somente a reprodução social, mas também impedir a fragmentação do grupo social e conseqüente pulverização da posse e uso da terra (Laraia, 1995; Porro e Porro, 2015).

Como verificado por Woortmann (1995), o parentesco é o instrumento mais eficaz para compreensão da sociedade camponesa. Assim, analisar comparativamente segmentos rurais distantes culturalmente é fundamental para identificar as semelhanças entre suas formas de organização (Laraia, 1995), tornando-se útil para mostrar como as diferenças no acesso à terra, provocadas por decisões familiares ou políticas dos grupos, afetaram as condições de vida das novas gerações. Neste sentido, deslocamos o nosso olhar para o modo como as políticas e interesses dos próprios grupos tornaram acessível ou inacessível a alguns dos seus membros o direito de posse ou de propriedade da terra, permitindo ou impedindo o desenvolvimento de estratégias de preservação do patrimônio territorial (Musumeci, 1988). Assim, este estudo nos possibilitou verificar, para além dos enfrentamentos diretos, os mecanismos de resistência adotados pelos camponeses contra as estruturas de dominação (Scott, 2013) e para assegurar o acesso à terra; entender a relação entre agência e contingência (Porro e Porro, 2020), como também a tendência reversa de desestruturação do grupo social camponês.

1.3. Perguntas de pesquisa e objetivos

Os objetivos e perguntas de pesquisa nos orientaram na escolha das comunidades para realização deste estudo, nos levando àquelas que possuíam maior diversidade de informações referentes ao nosso tema e que desafiavam nossas próprias compreensões. A partir da incursão prolongada junto às famílias locais, buscamos responder as perguntas de pesquisa e os objetivos estabelecidos e tivemos a possibilidade de verificar as adaptações políticas desenvolvidas por elas para manterem sua autonomia frente a um Estado muitas vezes atrativo e ameaçador (Scott, 2009).

Pergunta geral: Qual a relação entre as diferentes formas de transmissão de direitos à terra e a constituição do patrimônio territorial de camponeses de ancestralidade negra no Médio Mearim?

Perguntas específicas:

1. Quais as formas e modalidades de transmissão de direitos sobre a terra usadas por famílias das comunidades tradicionais Aldeia do Odino e Nova Olinda no Médio Mearim?
2. Quais são e como operam as lógicas que regulam a transmissão de direitos sobre a terra em grupos sociais de comunidades tradicionais no Médio Mearim?
3. A transmissão da terra, por meio do parentesco, afeta a consolidação do patrimônio territorial e a condição camponesa em comunidades tradicionais no Médio Mearim?
4. Como se articulam as normas legais e os acordos locais relativos ao patrimônio, parentesco e herança em grupos camponeses de ancestralidade negra do Médio Mearim?

Objetivo geral: Analisar empírica e teoricamente as diferentes formas de transmissão dos direitos à terra e sua relação com a constituição do patrimônio territorial de camponeses em comunidades tradicionais no Médio Mearim.

Objetivos específicos:

1. Descrever as formas empiricamente observadas na transmissão de direitos sobre a terra em duas comunidades de ancestralidade negra no Médio Mearim;
2. Identificar diferenças e similaridades nas lógicas que regulam a transmissão do direito sobre a terra em duas comunidades de ancestralidade negra no Médio Mearim;
3. Compreender de que forma relações de parentesco e hereditárias são acionadas por camponeses em relação a terras de uso familiar extenso e de uso comum no Médio Mearim;

4. Analisar estratégias acionadas para consolidar o patrimônio territorial e a condição camponesa em assentamentos de reforma agrária e territórios quilombolas no Médio Mearim.

Ao contrastar as formas de transmissão da terra em duas comunidades tradicionais de ancestralidade negra, para verificar a erosão ou consolidação de um patrimônio territorial na tradição camponesa, não há nesta tese a pretensão de generalizar nem para grupos negros e ainda menos para campesinatos. A intenção desse contraste é extrair noções e conceitos emergidos da análise de situações empiricamente observadas, que possam ser testados em outras situações a serem pesquisadas.

No próximo capítulo serão apresentados os principais temas do referencial teórico que sustenta esta tese: parentesco, patrimônio e herança. Para concluir o capítulo, será referenciado também o aparato legal que rege os mencionados temas na sociedade brasileira.

2. APORTE TEÓRICO E REVISÃO DE LITERATURA

Esta tese nos exigiu aportes teóricos aptos a identificar e explicar o papel ativo dos sujeitos sociais, como os estudos focados na capacidade de resistência camponesa às situações de dominação e aqueles que pensam a família, o parentesco e o patrimônio como passíveis de modificação, sem significado definitivo, pois definidos a partir do local onde se desenvolvem. Além disso, os dados da pesquisa de campo para a tese exigiram uma elaboração sobre o papel do Estado no dismantelamento das formas tradicionais de ordenamento territorial e, conseqüentemente, de herança.

Sobre as formas de resistência nos ajudaram as abordagens realizadas por James Scott (2009; 2013) que se destacou pelos estudos sobre campesinato. Embora o autor se debruce sobre a formação do Estado agrário, do controle político e da economia moral das sociedades camponesas, nos interessa em particular suas análises sobre perspectivas políticas do campesinato que apresentam distintos modos como este resiste às situações de dominação cotidianas e as racionalidades das suas decisões produtivas e relacionais.

Consideramos sua perspectiva sobre as “zonas de fragmentação” adequada para entender sobre o processo de formação dos territórios das comunidades tradicionais que são, no seu entender, subprodutos da atuação coerciva do Estado e encontram-se em todos os continentes. Como observado pelo autor, as rotinas de subsistência, a organização social e muitos elementos da cultura dos grupos sociais que se moveram para as chamadas “zonas de fragmentação” em busca de segurança e de novos territórios, foram propositadamente concebidos tanto para impedir a incorporação pelo Estado, como para minimizar a probabilidade de surgir entre eles concentrações de poder semelhantes às do Estado.

As zonas abordadas por Scott, também entendidas como “espaços não-estatais”, são materialmente espaços de difícil acesso, de obstáculos geográficos que dificultam o controle estatal, ocupados e transformados em territórios por diferentes grupos étnicos com variadas tradições religiosas e cosmologias. Portanto, a diversidade e a complexidade são suas principais características e sua organização social é constituída a partir da associação desses grupos (que também podem se dissociar conforme interesses políticos). Se pensarmos no processo de formação de muitas comunidades quilombolas, situadas próximas de rios e matas e que

serviram, muitas vezes, de refúgio para diferentes grupos étnicos, podemos caracterizá-las como zonas de fragmentação no sentido dado pelo autor.

Atualmente, essa opção de viver, enquanto grupo social territorializado, relativamente fora do controle direto do Estado, como afirmado por Scott, tem se tornado escassa, e muitas zonas têm desaparecido. No caso brasileiro, o distanciamento foi reduzido pela expansão da fronteira agrária e agrícola, quando essas zonas foram alcançadas por projetos e ações governamentais que avançaram sobre elas com uma agricultura contrastante com a que era desenvolvida pelos povos que nela habitam. Embora os tenham empurrado inicialmente para áreas marginais ao capital, promoveu a reocupação quando essas se tornaram alvos de seu interesse. Portanto, tem provocado a incorporação forçada dos povos e comunidades tradicionais aos novos centros de geração do capital, embora as investidas nos seus territórios não tenham acontecido sem resistências, a exemplo do que ocorre com o Matopiba¹⁶.

No caso das comunidades quilombolas, apesar da tentativa de incorporação ter levado ao desaparecimento de muitas, a partir de 1985 algumas foram regularizadas e incorporadas equivocadamente pelo Estado por meio da modalidade Projeto de Assentamento, no âmbito do I Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA). Após a Constituição de 1988 e a regulamentação do Artigo 68 das Disposições Transitórias pelo Decreto nº 4887 de 2003, comunidades quilombolas têm conseguido a aprovação de alguns dispositivos que reconhecem suas práticas de subsistência e de organização social. Essa aproximação provocou situações, quais sejam, a regularização fundiária dos territórios quilombolas como tais, e paradoxalmente aumentou o potencial controle desses territórios pelo Estado. Embora desde a origem desse campesinato, espaços puramente não-estatais, no sentido de Scott, fossem raros, povos e comunidades tradicionais para os quais o Estado era predominantemente ausente estão agora crescentemente posicionados dentro de seus espaços governamentais, reivindicando reconhecimento e políticas de reparação. Por outro lado, essa aproximação também evidencia um movimento político que garante o atendimento e a conservação dos seus interesses específicos, desafia as ações do Estado e as classificações criadas por ele com o intuito de ordená-los.

¹⁶ Matopiba é uma região formada por áreas majoritariamente de cerrado nos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, para onde a agricultura em larga escala se expandiu a partir da segunda metade dos anos 1980.

Essa aparente contradição se torna mais compreensível quando pensamos nas categorias que eram adotadas pelos órgãos governamentais para classificação das comunidades tradicionais, alteradas após constantes mobilizações que levaram ao reconhecimento de suas diferentes territorialidades. Como os povos e comunidades estão sempre em movimento, se associando e dissociando politicamente, suas ações se tornam desafiadoras para o Estado, que parece não ter aparatos para acompanhar suas dinâmicas, uma vez que este oferece poucas formas de ordenamento territorial, contrastando com a multiplicidade de expressões no âmbito das comunidades. Esse contraste fica mais compreensível quando pensamos na organização de Aldeia, que é uma comunidade de ancestralidade negra cujo território tradicional foi parcialmente regularizado como assentamento, mas que apesar da reorganização espacial realizada pelo Estado não abandonou sua forma tradicional que aparece sobreposta a algumas outras. Nova Olinda também nos ajuda a clarificar o exposto, pois é um quilombo certificado pela Fundação Palmares, cujas terras são acessadas de forma parcelar, ou seja, em unidades independentes de domínio privado, sem a existência de usos coletivos, com a notável exceção dos babaquais pelas quebradeiras de coco.

Essas comunidades tencionam os normativos estatais de regularização dos territórios quilombolas ao evidenciarem as limitadas possibilidades de reconhecimento formal de direitos, como também trazem questionamentos sobre a adoção de uma modalidade territorial que homogeneiza as formas de apropriação e uso da terra e desconsidera suas múltiplas territorialidades. Ainda que a classificação adotada pelos órgãos governamentais seja inovadora – ao compará-la com a categoria “ocupações especiais¹⁷” anteriormente utilizada –, ela não se constitui puramente uma inovação linguística, uma forma nova de nomear, mas também orienta projetos políticos que se refletem positivamente e/ou negativamente na realidade das famílias locais. Nesse sentido, ainda que seja novo, traz muito da forma convencional que desconsidera a vivacidade desses territórios e tenta mantê-los atados a uma forma única de existência.

Embora essas comunidades já não ocupem espaços não-estatais, tampouco deixaram de ser espaços políticos onde distintas ações são mobilizadas e margens de manobras estabelecidas a fim de driblar os limites impostos pelos imperativos legais, se nos mantivermos apegados aos

¹⁷ Conforme Almeida (2008), a denominação “ocupações especiais” foi criada pelo Inca em 1985/1986 e era utilizada para se referir às comunidades que apresentavam terras de uso comum, como chamadas terras de preto, terras de santo, terras de índio, os fundos de pasto e os faxinais.

limites conceituais, talvez elas não possam ser classificadas nem mesmo como quilombos ou assentamentos. Mas é importante considerar que quilombo e assentamento não são espaços congelados geográfica e temporalmente; eles são construídos pelas suas famílias no cotidiano, na vida prática de distintas maneiras, unindo diferentes expressões que as mantêm autônomas e que fazem sentido para elas. Além disso, ao considerarmos os distintos tempos de construção das comunidades quilombolas – algumas no período escravista, outras pós-abolição, e algumas em décadas recentes – percebemos que suas territorialidades também obedecem a uma conjuntura econômico-política que não pode ser descartada.

Nessa perspectiva, a forma mais viável de compreender como esses sujeitos sobrevivem a todas as imposições e contingências é considerando os múltiplos mecanismos que criam e que, ainda que nem sempre intencionalmente, se tornam modos de resistência. Assim, a noção de infrapolítica abordada por Scott nos ajuda a examinar como as estruturas de dominação a que as famílias de Aldeia e de Nova Olinda se veem submetidas têm desencadeado reações discretas e/ou abertamente expressas que variam conforme suas necessidades históricas e culturais específicas.

[por infrapolítica dos grupos subordinados] pretendo assim designar um vasto leque de meios de resistência discretos que recorrem a formas indiretas de expressão. Uma compreensão substancial da infrapolítica, dos seus disfarces, do seu desenvolvimento e da sua relação com o discurso público pode ajudar-nos a clarificar vários problemas muito controversos na análise política, em particular a questão da incorporação hegemônica (Scott, 2013, p. 50).

A conceitualização de Scott nos ajuda a trabalhar com a ideia da autonomia relativa dos sujeitos, mesmo diante de situações que claramente tendem a lhes reduzir a liberdade; de igual modo nos ajuda a entender que não existe uma incorporação total ou subordinação tácita deles diante dessas situações. E que, ainda que não sejam abertamente expressas, suas insubordinações se manifestam de maneiras diversas e podem incluir tanto a rejeição das práticas impostas quanto a apropriação e modificação destas em benefício próprio. O mais importante da ideia de “infrapolítica” do autor é entender as possibilidades do que ocorre na “margem” em que os sujeitos exercem sua liberdade, ainda que dentro de um espaço restrito.

Como observado por Scott (2013, p. 51), é fora “do raio de audição dos detentores do poder que o discurso oculto deve ser procurado”, pois é nesses lugares que resistem os gestos, os discursos e práticas excluídos do discurso público subordinado pelo exercício de poder. Motivados por essas ideias, percebemos que as expressões territoriais de Aldeia e Nova Olinda

se constituem discursos ocultos porque são práticas vistas como ilegais pelos órgãos estatais que tenta excluí-las por meio de normativas, a exemplo das roças de corte-e-queima, do babaçu livre nos pastos privados, e da relativa fluidez de usos nos limites dos lotes de assentamento. Porém, elas continuam resistindo porque não são apenas técnicas de ordenação territorial; têm papel importante nas relações sociais entre famílias e comunidades. Na investigação que realizamos é possível observar os discursos ocultos criados no seio das comunidades que, em meio ao controle do Estado revestido de protecionismo, exercem sua agência de diversas formas.

Para melhor compreensão de como essa resistência se materializa é importante analisá-la articuladamente com os conceitos de parentesco, patrimônio e herança, pois ela não está desvinculada da necessidade de constituição de um patrimônio que possa ser transmitido aos descendentes. Para tanto, mobilizamos um leque de categorias analíticas que possibilitaram a compreensão não apenas das formas econômico-produtivas, mas também das configurações familiares nas comunidades estudadas. As contribuições teóricas antropológicas nos forneceram as bases para exame dessas configurações e da relação existente entre essas três categorias.

Embora nos apoiemos sobretudo nos chamados “novos estudos de parentesco” para análise das relações familiares, reconhecemos que foram os antropólogos clássicos os primeiros a evidenciar que é por meio da herança que as famílias conseguem se perpetuar (política e territorialmente). Por outro lado, as novas perspectivas nos permitiram indagações e descobertas adicionais, como verificar aspectos negativos associados ao parentesco e sua tendência reversa de desestruturação da herança e do patrimônio territorial camponês ao focarem nas suas ambivalências. Nesse sentido, tais abordagens possibilitaram a revisita às teorias consagradas e a geração de novas questões que tanto se somaram às indagações dos “novos estudos de parentesco”, quanto também os indagaram.

2.1. Temas de enfoque

2.1.1. Parentesco

A noção de parentesco foi modelada inicialmente por concepções e teses antropológicas evolucionistas, em busca de uma explicação sobre a evolução cultural humana. Em virtude disso, o parentesco foi usado como critério para ordenar diferentes culturas numa escala hierárquica, cujo ápice era ocupado pela civilização ocidental (Woortmann, 2018). Nos estudos

clássicos, o parentesco se baseia em uma concepção de família convencional, com foco na reprodução biológica. No Brasil, um dos principais expoentes da ênfase biológica é o maranhense Nina Rodrigues (1890, 1932), cuja teoria eugenista, assentada na ideia de raça, abriu caminhos para teses evolucionistas que buscavam atestar a superioridade de brancos e a inferioridade de negros.

Nas ciências sociais, Lewis Morgan (1818-1881) é considerado o pioneiro nos estudos acerca do tema e suas formulações foram apropriadas e reformuladas por outros pesquisadores, transformando o parentesco em um eixo central da antropologia (Marcelin, 1996). É provável que suas concepções tenham contribuído tanto para o estruturalismo de Lévi-Strauss quanto para a teoria funcional-estruturalista formulada por Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard (Almeida, 2010), considerados os enfoques metodológicos mais influentes sobre os estudos de parentesco (Woortmann, 2018).

Para Radcliffe-Brown (1973, p. 43), “as relações sociais dos indivíduos são amplamente reguladas com base no parentesco”, havendo “padrões fixos de conduta para cada parente”. Assim, os antropólogos identificaram construções sociais diversas, inclusive interpretações diversas sobre a base biológica que lhes dão origem. Estas observações lhe permitiram conceber o sistema de parentesco como um conjunto de usos sociais interligados e baseados no reconhecimento de certas relações biológicas para fins sociais (Kuper, 1978), com “a família elementar constituindo sua unidade básica” (Radcliffe-Brown, 1973, p. 16). Formada por homem, mulher e filhos, é “através dela que se dá origem a grupos domésticos de indivíduos que vivem diariamente em unidade e em conjunto” (Radcliffe-Brown, 2013; 1978, p. 16).

Na sua teoria, o parentesco se baseia na descendência e na filiação, isto é, na relação de consanguinidade que expressa o pertencimento a um determinado grupo e a transmissão de direitos e deveres a ele associado. Assim, “duas pessoas são parentes quando uma descende da outra ou ambas descendem de um progenitor comum” (Radcliffe-Brown, 1978, p. 26). Para ele, o parentesco poderia ser reconhecido de dois modos: patrilinear, quando a descendência, sucessão (hierárquica) e herança (propriedade) são transmitidos pela linha masculina, estando a autoridade nas mãos do pai e dos seus parentes e o casamento resultando em residência patrilocal (a mulher muda-se para o grupo local do marido); e matrilinear quando os filhos herdam esses mesmos direitos e deveres da parte da mãe e o casamento resulta em residência matrilocal (o marido muda-se para a casa ou comunidade da sua mulher). Todavia, apesar desse aspecto

bilateral, ou cognato, o sistema de parentesco é “unilinear, devendo ser feita uma opção entre instituições patrilineares ou matrilineares” (Radcliffe-Brown, 1973, p. 44).

Apesar das contribuições de Radcliffe-Brown, Kuper (1978) considera que um fator ausente nos seus escritos era o peso externo das disposições legais e políticas que modelavam o sistema de parentesco da sociedade mais ampla, na qual o povo tradicional estava inserido. Evans-Pritchard e Meyer Fortes trouxeram para o centro do debate sobre parentesco essa questão, distinguindo entre o domínio político e o familiar. Ambos os autores demonstraram que entre os Nuer, os Logoli e os Tallensi, sociedades por eles estudadas, o sistema de linhagem assumia um papel proeminente na organização política, regulando as relações entre diferentes segmentos territoriais (Kuper, 1978).

Apesar das importantes formulações desses autores, foi a abordagem estruturalista, inspirada nas ideias de Lévi-Strauss, que mais consequências teve para os estudos de parentesco (Woortmann, 2018). No seu livro *As estruturas elementares do parentesco* (1982), dedicado à memória de Lewis Morgan, ele recorreu ao método fonológico para entender as questões de parentesco por acreditar que os termos usados para designar os parentes são elementos de significação e só adquirem sentido se integrados a um sistema.

Lévi-Strauss identificou a existência de estruturas comuns, perpassando todas as relações sociais, como a reciprocidade e a união dos grupos por meio da aliança. Na sua teoria, o casamento tem prioridade sobre a descendência. Assim, a “função do parentesco é a de gerar possibilidades ou impossibilidades de casamento, agindo como operador num sistema de trocas matrimoniais” (Woortmann, 2018, p. 164). Para ele, a finalidade das trocas é principalmente moral, buscando produzir um sentimento amistoso entre as duas pessoas envolvidas (Lévi-Strauss, 1982), como também “envolvem três veículos: bens e serviços, linguagem e símbolos e o super presente que é a mulher” (Kuper, 1978, p. 200).

A reciprocidade é para Lévi-Strauss a chave para compreender os sistemas de parentesco, os quais são “um modo de organizar a troca de mulheres pelo casamento” e cuja condição prévia para tal sistema é o banimento do incesto (Kuper, 1978, p. 200). Como verificado por Kuper (1978, p. 200), “uma vez que aos homens é proibido desfrutarem de suas próprias mulheres, mas devem trocá-las por outras, eles são forçados a estabelecer um sistema de trocas que fornece a base para a organização da sociedade”. Assim, a proibição do incesto se

constitui uma regra de reciprocidade, porque “não renuncio à minha filha ou à minha irmã senão com a condição que meu vizinho também renuncie” (Lévi-Strauss, 1982, p. 102).

Desse modo, Lévi-Strauss (1982, p. 102-103) identificou que a inclusão das mulheres no número das obrigações recíprocas, como presentes trocados entre grupos, é um costume comum às sociedades estudadas e o casamento se constituiria numa ocasião particularmente favorável para a abertura ou o desenvolvimento de um ciclo de trocas. Para David Schneider, no entanto, “o foco sobre o casamento e a descendência, dava extrema relevância à reprodução biológica e teria cegado os antropólogos [...] para os excessos de sua própria lógica ocidental ao interpretar o mundo dos ‘nativos’” (Santos, 2016, p. 12).

Tentando se afastar das análises tradicionais baseadas no dualismo natureza e cultura que boa parte dos estudos antropológicos abordou, Schneider buscou investigar o parentesco em sua dimensão processual (Fonseca, 2003; Flaksman, 2018), porque entendia que “se tornar parte de um grupo, um clã ou uma linhagem implica diferentes atributos e propriedades a depender da cultura” (Santos, 2016, p. 13). Desse modo, concebeu o parentesco como “um sistema cultural, ou seja, um sistema de símbolos” (Schneider, 2016, p. 13). A crítica feita por Schneider (2016) ao etnocentrismo dos modelos de análises antropológicas estimulou antropólogos a levarem o parentesco moderno a sério, e fomentou debates em torno do “novo parentesco” (Strathern, 1999; Machado, 2013).

Para análise de nosso objeto de estudo, nos aproximamos dos debates fomentados pelos “novos estudos de parentesco”, acompanhando, principalmente, os passos de antropólogas feministas a quem se atribui a reabilitação da temática, por terem ido bem além “na desconstrução das bases biológicas da natureza” (Fonseca, 2003, p. 22) e contribuído “amplamente para contextualizar a produção analítica e instituir a exigência de desnaturalização como ponto de partida das análises do parentesco e da família” (Marcelin, 1996, p. 142).

Compartilhamos o entendimento de Carsten (2000) de que o parentesco não é uma relação predeterminada, mas construída social e culturalmente. Partindo da perspectiva de tal autora, entendemos que o parentesco assinala uma abertura para os diferentes modos como as pessoas se encontram relacionadas entre si social, material e afetivamente, indicando que as conexões acontecem não apenas em termos genealógicos no âmbito da biologia, mas de outras maneiras. Isso não significa que aspectos apontados por antropólogos clássicos como sendo elos conectivos entre as pessoas deixaram de existir, mas que no atual contexto em que o parentesco

é fabricado “sob o uso de novas tecnologias” e “as pessoas se descobrem relacionadas umas às outras de modos inesperados” (Strathern, 2015, p. 26), tais análises perderam força por não oferecer novas perspectivas a velhas questões e a novas que surgem da atual realidade.

Nesta tese, estamos trabalhando com a noção de família como grupo social e político cujos membros são, em termos gerais, recrutados de forma consciente, por interesses distintos e não apenas econômicos ou visando reprodução material. Como verificado por Marcelin (1996), é incontestável que as condições econômicas constituem um determinante fundamental nos estudos sobre família, mas elas não são suficientes. Se existe uma racionalidade econômica nos grupos camponeses, ela se congrega a uma racionalidade também política que se apresenta não apenas no momento da luta pela terra (nos casos aqui estudados), mas também na escolha de com quem se aliar. Se expressa, por exemplo, na definição de políticas comunitárias que determinam quem terá ou não direito à terra no interior do grupo, após recuperado o acesso à terra. Portanto, estamos interessados em como a racionalidade econômica se integra nas formas de relação entre parentes, vizinhos e compadres e suas modalidades de circulação (Comerford, 2003), com os modos de inserção que asseguram formas alternativas de acesso à terra, viabilizam a condição camponesa e o acesso a benefícios que possibilitam autonomia.

Nas comunidades visitadas identificamos a existência de uma gama de relações de parentesco fundadas em laços genealógicos, de *santo*, de consideração e de afeto. Em Aldeia, uma herança espiritual saiu “tingindo” várias pessoas que compartilham a mesma consanguinidade, assim como conectou pessoas cujas existências eram mutuamente desconhecidas tornando-as parentes, recrutando-as e situando-as em um mesmo lugar para que ficassem mais perto de seu pai de santo, demonstrando que não somente o sangue, mas também o santo “puxa” para um dado território, isto é, permite a criação de elos entre pessoas biologicamente distintas e geograficamente distantes. Assim como a partilha do leite materno funda uma concepção de maternidade em que a doadora também se torna mãe (mãe-de-leite), devido à importância do ato de alimentar e não à ingestão do produto em si; outras formas de parentesco estão ligadas ao ato de “pegar” para criar crianças de parentes ou conhecidos ou mesmo “dar” o/a filho/a para algum parente ou conhecido criar, seja por condição financeira ou porque a recebedora não pode gerar.

Tais experiências requerem outras concepções de parentesco, pois apontam a “experiência familiar dos agentes como um processo que se constrói a partir do lugar social, e

da hierarquia sócio-étnica nos quais eles estão localizados” (Marcelin, 1996, p. 16). Portanto, defendemos na presente tese que o parentesco é construído a partir da experiência vivida, sendo muitas vezes permeado por qualidades ambivalentes, negativas e coercivas (Carsten, 2014; 2000) e, sobretudo, uma experiência vivida em processos de territorialização sob condições de extremos diferenciais de poder. Ao mesmo tempo em que essa experiência possibilita a solidariedade e o convívio mais estreito com algumas casas (Marques, 2014), também opera na construção de fronteiras entre famílias e grupos étnicos e sociais (Marcelin, 1996). Todos esses aspectos e processos operam na herança transmitida e, conseqüentemente, nas possibilidades de constituição de um patrimônio territorial camponês.

Tomando como ponto de partida estas ideias para análise do nosso atual interesse de estudo, compreendemos que os laços consanguíneos podem ser sobrepostos por interesses que ocasionam a rejeição de parentes que não possuam nenhum atrativo que fortaleça o prestígio da família ou a inclusão de “conhecidos” com o intuito de reforçá-lo, evidenciando que “no plano das relações domésticas”, muitas vezes, “a consideração é um idioma no qual se fala ainda mais alto do que naquele do sangue” (Marques, 2014, p. 124), em virtude dos interesses políticos que permeiam estas relações e das hierarquias étnicas que marcam privilégios na manutenção da posse da terra no interior das comunidades.

Portanto, o parentesco se revela como um mundo de estratégias individuais e coletivas e um domínio onde exercem-se relações de poder, que na prática se exerce de distintas maneiras, colocando “os agentes frente a questões às quais não podem escapar, e sobre as quais não podem exercer qualquer controle” (Marcelin, 1996, p. 19). Todos os mecanismos desenvolvidos e questões postas decorrem da necessidade que as famílias e grupos possuem de constituir seus próprios patrimônios e protegê-los do desaparecimento, a fim de assegurar estabilidade dos seus sucessores e viabilizar a continuidade familiar.

Embora nas comunidades camponesas a terra seja a parte mais valorizada e disputada do patrimônio, este não se restringe a ela. Também envolve conhecimentos e valores de significativa importância para seus detentores, como a herança espiritual e o dom de cura que também são transmitidos pela via do parentesco. Todavia, diferente da terra, tais conhecimentos e dons nem sempre possuem valor positivo para o agente escolhido que vai herdá-los, devido sua propriedade estar associada a estigmas e, em contrapartida, o herdeiro não dispõe de autonomia para rejeitá-los devido à obrigatoriedade cultural ou espiritual de sua aceitação.

Seriam essas capacidades espirituais também consideradas partes inerentes do patrimônio territorial? Entendemos que sim, pois compõem o conjunto de bens ou habilidades que caracterizam e sustentam a relação do grupo com aquela terra, delineando as fronteiras que delimitam o território.

Nas comunidades visitadas ouvimos diversas narrativas sobre a origem de tal *ciência* e como ela é encarada de diferentes maneiras por aqueles que as herdam. Nos relatos abaixo, obtidos em Aldeia, seu Nonato evidencia que para ele essa herança espiritual é encarada positivamente, diferente da sua irmã Paizinha, que embora também tenha herdado de algum familiar, precisou ter seu processo de iniciação no terreiro feito por outra pessoa e possuía certa resistência em aceitá-la. Nos primeiros sinais de que tinha obrigações espirituais a cumprir, foi Nonato, seu irmão mais velho, e Zé Nobre, seu cunhado, que fizeram seu trabalho espiritual, reforçando as conexões existentes entre eles por meio do “parentesco de santo”¹⁸.

Existe essas pantominas que vêm da África mas, no fim de tudo, nasce em uma pessoa dado por Deus, com algum dom de alguma coisa. Eu não tenho Pai de Santo, só Deus! Eu não tenho leitura, eu também não sei fazer nada, mas aí você tem que fazer alguma coisa. *Caboclo* [entidade] fala para mim naquela hora o que vou fazer. Acendo umas velas... [Eles falam] de noite nos meus ouvidos... Quando dá de manhã, eu sei (seu Nonato Café, 78 anos, Aldeia, 09/05/2024).

Minha mãe que me criou trabalhava com as ciências, meu pai Raimundo Café também, meu pai que me criou também, minha mãe também, meus irmãos... Só não esse dali [Domingos], que caiu no descuido, se desviou, não sei, mas o resto de dentro tudo é uma coisa só, eu digo que isso já vem de herança. Não vou mentir... Tô nessa lei porque é uma obrigação séria, mas se pudesse não tava não. É assim mesmo, quem tem uma sorte cumpre com ela. Agora ser parteira eu digo que é uma missão que foi Deus quem me deu mesmo. Eu comecei acompanhando tia Maria, uma parteira velha que tinha aqui na Aldeia. Ela dizia que quando ela morresse eu ia ficar pegando menino. Minha mãe Marcelina era devota das almas, aí ela dizia que quando morresse ia deixar pra mim (dona Paizinha, 70 anos, Aldeia, 19/08/2024).

Minha avó me contava que João Batista¹⁹ foi mandado à terra pra ver se ela já tinha croa. Quando João Batista chegou que desceu pra ver se já tinha croa, aqui e acolá já tinha aquelas croas e já tinha um rastrozinho, já tinha um rastro e essa pessoa que tinha esse rastro só botava um pé. Diz que aqui e acolá ele via só um pé. Aí quando acabou de secar tudo quanto foi água, no tempo que a Eva comeu a fruta mais o Adão e começou a gerar gente da costela de Adão, baixou uma pessoa e dizem que era a Légua Viageira²⁰. Isso aí já vem do começo do mundo. A Légua Viageira é um espírito só

¹⁸ Para entendimento desse tipo de parentesco, ver Flaksman (2018).

¹⁹ Na Umbanda, São João Batista é associado a Xangô.

²⁰ Embora não tenhamos encontrado na literatura referência à Légua Viageira citada por dona Maria Raimunda, é provável que ela se refira ao encantado Légua Boji Buá da Trindade ou à família extensa dele que, conforme Ahlert e Lima (2019, p. 449), “é formada pelos pais desse encantado, sua esposa, irmãos e sobrinhos, além de uma grande quantidade de filhos e netos”. Légua Boji Buá é citado por Ferretti (1996, p. 6) como “chefe da Linha da Mata de

que ele é do bem, mas é zangado. [...]. [A *ciência*] já vem dos troncos-velhos, aí vai terminando os troncos-velhos e sempre puxa um, aí vai crescendo. Assim é que começa as coisas. (dona Maria Raimunda, 56 anos, Nova Olinda, 19/07/2024).

Essa forma de parentesco, como os entrevistados que são designados como encantados, caracteriza a comunidade vivendo sobre determinado território, embora nem todos os membros se vinculem por essa forma de parentesco espiritual. De acordo com Ahlert e Lima (2019, p. 458), “além de se relacionarem com familiares e conectarem pessoas nesse âmbito, os encantados ainda são vistos como propulsores da inclusão de novas pessoas entre os parentes, ou seja, são responsáveis por expandir as famílias”. Este fato é confirmado por seu Nonato ao narrar sobre o povoado Canta Galo, em Bacabal, onde pessoas de distintos lugares que também “gostavam de macumba”, se estabeleceram para manterem-se próximas dos seus cuidados.

Portanto, percebe-se que a presença de entidades “não só intermedeia a relação dos médiuns com outros significativos, como também permite construir (fortalecer, selecionar, ativar) linhas de continuidade na história da família, através da ideia importante de herança”, conectando a noção de ancestralidade à noção de obrigação (Rabelo, 2008, p. 202).

As principais experiências relacionadas à transmissão desse tipo de herança foram observadas em Aldeia. Vimos que nem sempre a herança espiritual se vincula com a herança da terra. No primeiro caso, após a morte de um casal que trabalhava com a *ciência*, como denominam os conhecimentos relacionados à Umbanda, a filha de criação (única filha do casal) não quis assumir a gestão do Terreiro. Ao questionarmos porque não assumiu, ela nos revelou que sente medo. Mas, segundo seu Nonato, a transmissão não ocorreu porque ela não dispõe das qualidades exigidas, ficando a herança espiritual para uma filha biológica do seu pai, que não morava com a família e não vive no povoado. Ainda assim, embora não tenha assumido a *ciência*, a filha de criação ficou com a herança da terra, sugerindo que o parentesco enquanto construção social pode atribuir ou reconhecer diferentes funções a cada familiar, e ao se reconhecer a função de cada um, se atribui a herança em conformidade, determinando a constituição de seu processo de territorialização. Essa atribuição ou reconhecimento nem sempre é harmoniosa ou voluntária. Em um segundo caso, a pessoa herdeira cumpre com o sistema de obrigações instituídas àqueles que herdaram esse tipo de herança espiritual, porque,

Codó’, muito temido, que bebe cachaça e compra briga, e cujo nome sugere o amálgama de Légua com Poli Bogi, vodum da Casa das Minas”.

conforme dona Paizinha, não há possibilidade de negá-la, uma vez que tal atributo está presente em sua linhagem de sangue.

2.1.2. Patrimônio

A categoria patrimônio tem origem milenar, estando presente em registros desde o mundo clássico e a Idade Média, embora tenha sido durante a modernidade ocidental que a sociedade e o Estado lhe impuseram contornos semânticos específicos (Gonçalves, 2009).

Em expressão clássica, o patrimônio é representação econômica da pessoa, vinculando-o à personalidade do indivíduo, em uma concepção abstrata que se conserva durante toda a vida da pessoa, independentemente da substituição, aumento ou decréscimo de bens. Modernamente, a coesão patrimonial vem sendo explicada apenas pelo elemento objetivo de uma universalidade de direitos, com a destinação/afetação que lhe der seu titular. Nesta ideia, está englobado o complexo de direitos reais e obrigacionais de uma pessoa, ficando de lado todos os outros que não têm valor pecuniário, nem podem ser cedidos, como os direitos de família e os direitos puros de personalidade (por isso mesmo chamados “direitos extrapatrimoniais”)” (Gagliano e Pamplona, 2006 *apud* Porro, 2023, p. 3).

Como sugerido por Porro (2023, p. 14), “mais do que o verbete imutável disposto na lei, o patrimônio teria que ser conceituado à luz de práticas concretas”, como as identificadas pela autora em comunidades tradicionais em que nem sempre atribuem um valor pecuniário de mercado ao bem ou ao direito que possuem. Esse bem ou direito, que pode ser o uso da terra ou do babaçal, pode ser parte de uma herança, sem que se atribua um sentido patrimonialista clássico. Assim como a autora, identificamos como os sujeitos sociais, principalmente os que orientam esta tese, desafiam os limites da dominação estatal e suas fronteiras, como veremos nos capítulos seguintes.

A concepção clássica de patrimônio tem ligação com a própria origem do termo, pois, de acordo com Mendes (2012), a palavra latina *patrimonium* (derivada de *pater*, pai) aplicava-se ao conjunto dos bens pertencentes ao *paterfamilias* e por este transmitidos aos seus sucessores. Assim, o *patrimonium* era aquilo que se herdava e implica a ideia de herança que, por sua vez, carrega os nexos de continuidade, de entrega e recebimento, de tradição (Mendes, 2012) e, sobretudo, de manutenção da relação de poder entre quem transmite e a quem é transmitido.

De fato, durante muito tempo, patrimônio esteve associado unicamente a coisas corpóreas, sendo somente a partir da expansão provocada pela Segunda Guerra Mundial que

processos e práticas também passaram a ser vistos como bens patrimoniais em si (Sant’Anna, 2003). Isso contribuiu para que, na modernidade, patrimônio emergisse com delimitações muito precisas que “acompanham as divisões estabelecidas pelas modernas categorias de pensamento: economia, cultura, natureza, etc.” (Gonçalves, 2009, p. 23). Desse modo, “quando se fala de patrimônio, para além da origem jurídica do termo, o sentido evocado é o da permanência do passado, a necessidade de resguardar algo significativo no campo das identidades, do desaparecimento” (Ferreira, 2006, p. 80).

Em 1988, a Constituição Federal do Brasil, por meio do Artigo 216, “incorporou o conceito de referência cultural e a definição dos bens passíveis de reconhecimento” (Iphan, 2022, s/p). A partir da redefinição, patrimônio cultural, por exemplo, passou a designar 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” (Brasil, 1988). Portanto, passou a expressar “o direito ao patrimônio cultural como direito fundamental vinculado à preservação humana” e “obriga[r] o Estado brasileiro a promover e proteger a herança cultural formada por todos os grupos presentes no território” (Silveira e Rocasolano, 2020, s/p).

No ano 2000, foi aprovado um novo decreto (3.551/2000) instituindo o denominado “patrimônio cultural imaterial ou intangível”. Tal decreto “contribuiu social e politicamente para a construção de um acervo amplo e diversificado de expressões culturais” constituído por “segmentos da sociedade civil, detentores de saberes tradicionais e locais [...] e possuidores de saberes específicos” (Abreu e Chagas, 2003, p. 13). Portanto, a expressão “patrimônio” é usada não somente para designar o complexo de relações jurídicas de uma pessoa, que possua valor econômico (Gonçalves, 2012), mas também para referir aquilo que é produzido, material ou imaterialmente, por determinada comunidade – o patrimônio histórico e artístico.

A ampliação das referências associadas ao conceito de patrimônio permitiu que no seu âmbito fossem circunscritos “aspectos da vida social e cultural dificilmente abrangidos pelas concepções mais tradicionais” (Gonçalves, 2009, p. 24) e contribuiu para novos debates acerca dos processos de patrimonialização e para a criação de novas categorias (Tomporoski *et al.*, 2020), cuja “ênfase recai menos nos aspectos materiais e mais nos aspectos ideais e valorativos”, representando uma inovação e flexibilização nos seus usos (Gonçalves, 2009, p. 24).

Essa qualificação de patrimônio

[...] visa a aspectos da vida social e cultural dificilmente abrangidos pelas concepções mais tradicionais. Nessa nova categoria estão lugares, festas, religiões, formas de medicina popular, música, dança, culinária, técnica, etc. [...] não se propõe o tombamento dos bens listados nesse patrimônio. A proposta é no sentido de registrar essas práticas e representações e de fazer um acompanhamento para verificar sua permanência e suas transformações (Gonçalves, 2009, p. 24).

Para Costa (2017, p. 54), “o processo de patrimonialização global, que tem a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) como difusora maior, com suporte de agências internacionais de financiamento, é produto e produtor de uma era em que os territórios da vida coletiva se fragmentam e se articulam para atender necessidades-desejos particularistas”. Então, se verifica que processos de ativação de patrimônio têm levado ao “patrimonialismo induzido”, gerado pelo estabelecimento de novas instituições (museus, centros culturais, etc) e atribuição de novos significados a coisas já existentes, o que para determinados autores tem como fim somente geração de riqueza (Boltanski e Esquerre, 2016). Nesse sentido, os processos de patrimonialização estão associados à criação de riquezas “a partir da exploração de depósitos específicos formados pelo uso de recursos naturais”, constituindo a denominada “economia do enriquecimento” (Boltanski e Esquerre, 2016, p. 297).

Atualmente, observamos “a perda de estabilidade semântica de termos e conceitos como tradição, patrimonialização e coleção” e a atribuição de “novos” significados por povos indígenas e quilombolas, evidenciando “a complexidade de seus usos na vida social cotidiana e nas mobilizações políticas por afirmação identitária e direitos territoriais” (Almeida, 2018, p. 40). Nessa perspectiva, se nota a desconstrução do patrimônio como um universal e a constituição de “processos de subjetivação próprios” de povos e comunidades tradicionais que abrem possibilidades para novas interpretações (Porro, 2023).

Isso resultou que aos significados e práticas já cristalizados sobre patrimonialização se somaram reflexões que os desafiam ao criarem subjetivações próprias, esvaziando o patrimônio do sentido originalmente atribuído e o preenchendo de novos elaborados por grupos e organizações sociais que afirmam suas identidades étnicas, como verificado por Almeida (2018) e Porro (2023). A criação dessas significações se assemelha à criação de espaços sociais “onde a divergência face ao discurso oficial das relações de poder pode ser abertamente expressa” (Scott, 2003, p. 17). Ou seja, se nos espaços sociais os grupos/sujeitos possuem a liberdade de

ser, a criação desses termos subjetivados os possibilitam a liberdade de dizer, de expressar-se mesmo com o risco de serem mal interpretados.

Assim, “como alternativa real à valoração dos subalternizados da história e como forma de “enaltecer o que resiste – do ponto de vista cultural e popular – à degenerante colonialidade do poder” (Costa, 2017, p. 54), adotamos o conceito de patrimônio-territorial sugerido por Costa. Conforme o autor,

O patrimônio-territorial é uma chave, uma reação e uma resposta à ‘patrimonialização global’; possibilita, por meio de uma concepção espacial mais totalizante da cultura, dismantelar, pelas periferias, os efeitos da modernização e da colonialidade no continente: valora homens, mulheres e crianças humilhados por preconceito de origem econômica, racial/étnica e tópico-espacial (Costa, 2017, p. 73).

Essa compreensão é útil para nos ajudar a examinar os patrimônios das categorias étnicas estudadas para além da terra ou “para além dos buracos das minas”, pois como verificado por Costa (2017, p. 55), nos territórios dos subalternizados pela modernidade,

ficaram como herança dimensões de patrimônio que vão de “implantações civilizatórias” – fortalezas miríficas e suntuosas igrejas barrocas coloniais – a outro menos apreciado, “nosso povão amulatado de negritudes e mestiçado de indianidade, que constitui hoje um dos maiores núcleos populacionais do mundo (Ribeiro *apud* Costa, 2017, p. 55).

Tanto as implantações civilizatórias, quanto o “povão” tornaram-se partes de uma herança, constituindo patrimônios de nossa sociedade. Porém, como os segmentos sociais mencionados pelo autor se encontram ocupando diversos territórios, pode-se considerar patrimônios territoriais. Na Amazônia, formam “uma diversidade de etnias e grupos sociais [...] que são importantes segmentos de camponeses que souberam usar a floresta amazônica sem destruí-la” (Benatti, 1997, s/p). O autor divide esses segmentos sociais em dois grupos: o primeiro formado por camponeses imigrantes atraídos pela política federal dos anos 1960 que se expressa por meio da modalidade de apossamento e de uso dos recursos naturais compatíveis com a posse agrária; e o segundo formado por camponeses que já se encontravam na região antes desse período, “que surgiram durante a escravidão, após a segunda metade do século XVIII, e os que migraram de 1850 a 1912, e durante a II Guerra Mundial, na chamada Batalha da Borracha” e que têm em sua representação de apossamento a posse agroecológica (Benatti, 1997, s/p).

A posse agrária é apropriada pela unidade familiar, incluindo o trabalho produtivo e a morada habitual na área possuída como principais requisitos (Hironaka e Chinelato, 2003). Assim, “completa-se apenas com o fato objetivo da exploração da terra pelo possuidor” (Benatti, 1997, s/p), de modo que ela cumpra sua função social por meio do seu efetivo aproveitamento. Já a posse agroecológica é uma forma coletiva de apossamento da terra e dos recursos naturais, não sendo por isso sujeita à apropriação familiar em caráter permanente (Benatti, 1997, s/p).

Nestes espaços combinam-se as noções de propriedade privada e de apossamento de uso comum, onde encontra-se um grau de solidariedade e coesão social, formadas a partir de normas de caráter consensuais que garantem a manutenção destes espaços”. São áreas cujos recursos são abertos, inalienáveis e indivisíveis. O acesso à terra para o exercício de atividades estritamente familiares, em parcelas da área de uso comum, só é permitido pelo conjunto de moradores para fazer casa, roça ou extrativismo, mas não para apropriar-se da área de uso comum em si (Benatti, 1997, s/p).

A ideia de posse agroecológica trazida por Benatti (1997) é importante para que possamos distinguir os bens que constituem patrimônios familiares e são apropriados individualmente ou partilhados com aqueles que integram a rede familiar; e aqueles bens que formam os patrimônios comunitários, cujo uso se dá em um sistema regido por normas consuetudinárias ou tradicionais. Assim, contribui para compreendermos como o espaço social é articulado e regido no interior dos grupos estudados e suas modalidades de posse.

Portanto, os conceitos apresentados são importantes para identificarmos os elementos que constituem o patrimônio camponês, a importância atribuída a ele, como este é percebido e representado e a centralidade por ele ocupada em cada contexto. Além disso, nos evidencia que tudo o que integra o universo das comunidades pode ser apreendido como bem, mas que sua ativação é mediada pelos valores afetivos que elas os conferem.

2.1.3. Herança

A herança constitui tema importante que todas as famílias enfrentam, principalmente, na fase final da vida dos ascendentes e que influencia psicológica e economicamente todos os seus membros (Patrão e Sousa, 2010). O direito à herança é garantido como um direito fundamental previsto no inciso XXX do art. 5º da Constituição Federal, sendo a herança legalmente definida como

a transmissão post-mortem de bens entre gerações: conjunto dos bens, propriedades, direitos e obrigações transmitidos através de testamento ou por via da sucessão, significando que uma ou mais pessoas serão chamadas à titularidade das relações patrimoniais de outra (após a sua morte), com a atribuição dos bens que lhe pertenciam (Telles *apud* Patrão e Sousa, 2010, p. 372).

A transmissão por morte ou sucessão encontra-se diretamente vinculada ao conceito de família que, durante muito tempo, em virtude da influência religiosa, esteve associada ao casamento (Brasil, 2017). Seu objetivo principal, conforme Barroso (*apud* Brasil, 2017, p. 3), “era a preservação do patrimônio e da paz doméstica, buscando-se evitar interferências de agentes externos nas relações intramatrimoniais e nas relações entre pais e filhos”. Desse modo, a sucessão estaria fundamentada “não apenas na continuidade patrimonial, ou seja, na manutenção pura e simples dos bens na família como forma de acumulação de capital que estimularia a poupança, o trabalho e a economia, mas ainda e principalmente no fator de proteção, coesão e perpetuidade da família” (Hironaka, 2007, p. 5).

No Brasil, a transmissão da titularidade de direitos e obrigações que compunham o patrimônio familiar é regulada juridicamente pela Lei Civil nacional (Hironaka, 2022). Ela está presumida no artigo 1.788 do atual Código Civil que afirma que “morrendo a pessoa sem testamento, transmite a herança aos herdeiros legítimos; o mesmo ocorrerá quanto aos bens que não forem compreendidos no testamento; e subsiste a sucessão legítima se o testamento caducar, ou for julgado nulo” (Brasil, 2002, p. 26). No Código Civil de 2002, art. 1845, os herdeiros legítimos são os descendentes (filhos, netos, bisnetos, etc), os ascendentes (pais, avós, bisavós, etc) e o cônjuge, que só deixarão de recebê-la em casos excepcionais também previstos em lei.

Conforme Hironaka (2022), a transmissão se dá por força de lei, ainda que os herdeiros não tenham conhecimento desta sua situação. Contudo,

esta transmissão [...] jamais se dará antes do falecimento do autor da herança, uma vez que a disposição de herança de pessoa viva é vedada em nosso sistema (art. 426 CC), até porque, enquanto não se operar o evento morte, os potenciais herdeiros possuem mera expectativa de direito (Hironaka, 2022, s/p).

Para além dos aspectos jurídico e econômico geralmente associados, a herança também comporta aspectos emocionais e relacionais e conjuga dimensões vivenciais, conteúdos e processos de transmissão (Patrão e Sousa, 2010). Hunter e Rowles (2005, p. 335) a definem em três tipos: biológica, que consiste na transmissão de genes, de condições de saúde e do próprio

corpo (doação de órgãos); material, que inclui bens importantes, material e simbolicamente; e de valores, que está ligada à transmissão de crenças, rituais, tradições e história familiar.

As decisões sobre como e para quem a herança, em suas diferentes formas, deve ser distribuída tem um impacto radical na vida das pessoas envolvidas e pode aumentar ou diminuir a continuidade familiar (Stum, 2000; Sussman *et al. apud* Stum, 2000). Além disso, conforme Patrão e Sousa (2010, p. 374), a gestão da herança parece envolver interesses amplos, “no qual coexistem e são negociadas motivações incondicionais como o altruísmo ou a obrigação familiar, motivações condicionais como a troca estratégica ou a reciprocidade, bem como outros valores como a igualdade e a preservação da harmonia das relações familiares”. No âmbito agrário, o processo sucessório também está conectado à continuidade patrimonial, sendo “reconhecido como a transferência de poder e do patrimônio entre gerações no âmbito da produção agrícola familiar, a retirada paulatina das gerações mais idosas da gestão do estabelecimento e a formação profissional de um novo agricultor” (Stropazolas, 2011, p. 26). Todavia, para Fiuza *et al.* (2010, s/p), “o processo sucessório opõe de um lado os costumes e de outro a lei, além de envolver a perspectiva de morte dos pais e mesmo a sua perda de poder na família, tornando-se um assunto sobre o qual não se fala de forma aberta e sem constrangimentos”.

Como verificado por Galizoni (2007, p. 83), “os processos de herança são momentos privilegiados para a observação, no tempo e no espaço, de ajustamentos entre família, terra e patrimônio”. No caso do campesinato, em algumas situações o que está em jogo é a continuidade de uma condição camponesa mais do que a harmonia familiar, sendo priorizados padrões de repasse que contribuam para a preservação da terra, nem que para isso alguns familiares fiquem de fora. É o que mostram estudos realizados por Woortmann (1985), que verificou que quando a terra é insuficiente para dividir entre todos os filhos, algumas famílias optam pela “exclusão” ou pela migração; e por Moura (1978), que identificou a ocorrência de transações fraternais e entre cunhados em São João da Cristina, em Minas Gerais, as quais visavam evitar a fragmentação do patrimônio territorial ameaçado pela divisão da herança. Para a autora, essa forma de reposição da terra se tornava um requisito para a aquisição da condição camponesa ao assegurar aos sucessores acesso à terra semelhante à geração anterior (Moura, 1978).

Porém, concordamos com Carneiro (2001, p. 23) no argumento de que as questões relativas à transmissão da herança podem atuar tanto no sentido de favorecer a integridade do

patrimônio quanto conduzir à sua fragmentação e à inviabilidade da manutenção da unidade de produção. Nesse sentido, “as questões relativas à transmissão da herança nem sempre atuam no sentido de favorecer a integridade territorial” (Carneiro, 2001, p. 22), pois podem ser usadas para atendimento de expectativas ou interesses individuais que podem chocar ou até mesmo ameaçar expectativas coletivas.

Como verificado por Comerford (2007, p. 70), os processos de herança nos territórios rurais são marcados por uma dimensão conflitiva, em virtude de serem embasados não apenas pela consideração, mas também pela falta dela. Desse modo, “abordar o tema ‘transmissão de herança’ envolve temáticas relacionadas a conflitos familiares, pois as práticas de partilha da propriedade nem sempre ocorrem de forma harmônica e livre de tensões” (Oliveira, 2016, p. 393). Assim, se nota que “redistribuir e rearranjar a terra [...] é reconfigurar os laços intra e interfamiliares e as hierarquias internas daquela” (Comerford, 2007, p. 72), podendo consolidar relações desiguais entre os indivíduos no interior do grupo familiar e na sociedade (Carneiro, 2001, p. 23).

Portanto, se as relações de parentesco cumpriam papel importante para a continuidade das propriedades familiares (Silvestro *et al.*, 2001), pelo menos para determinados segmentos sociais, atualmente elas nem sempre são suficientes para evitar a fragmentação do patrimônio familiar. Partindo dessa perspectiva, buscamos no presente trabalho analisar se o parentesco ainda cumpre papel importante para assegurar não só o patrimônio familiar, mas o território da comunidade, assim como também se as mudanças nos padrões de herança afetaram as formas tradicionais de encaminhamento nas categorias étnicas analisadas, dificultando a sua manutenção e reprodução.

Embora estudos realizados por Oliveira (2016) apontem que, tradicionalmente, a herança entre agricultores corresponda à terra, entendemos que essa transmissão não se reduz aos seus aspectos materiais, mas também à importância simbólica e valorativa que ela desempenha para seus detentores. Entendemos que juntamente com a terra, uma variedade de bens também é transmitida por meio da herança. Também analisamos experiências intrageracionais associadas à divisão da herança no interior dos grupos pesquisados e como o fato de ter terra para herdar, combinado com práticas vivenciadas na relação com a terra, se apresenta como uma alternativa no horizonte dos filhos que migram em busca de estabilidade e encontram barreiras na ascensão social no meio urbano (Souza, 2017; Porro e Porro, 2020). Por meio dessa perspectiva

demonstramos que a migração pode estar mais associada à inviabilização das condições de existência camponesa ou a projetos individuais, do que a aspectos culturais que veem no deslocamento uma prática de reprodução inerente ao campesinato (Woortmann, 1990).

Buscamos analisar situações em que ser herdeiro atuou como condição para a permanência na terra, seja impedindo a migração ou incentivando o rápido regresso, assim como compreender a importância atribuída à terra por cada categoria e as alternativas econômicas construídas por aqueles que decidiram ficar. O intuito é demonstrar que apesar da terra não ser suficiente para assegurar a condição camponesa, ela ainda constitui elemento garantidor de autonomia e benefícios no interior das comunidades, mesmo àqueles que a ela não atribuem tanta relevância.

Combinado a isso, examinamos como o fato de uma família *ter* ou *não ter* o nome vinculado a alguma localidade ou *ter* ou *não ter* acesso à terra de modo estável interfere no seu grau de envolvimento nas tensões locais e nos conflitos com agentes externos (Comerford, 2003). Também como “as condições em que se estabelece o acesso à terra e a quantidade de terra a que se tem acesso ou de que se é proprietário” afeta “nas operações da poética de respeito e na política de reputações, ou seja, como condições para a ‘respeitabilidade’” (Comerford, 2003, p. 65). No interior das localidades estudadas ter terra própria garante respeitabilidade, estabilidade e autonomia, impedindo a subordinação às outras famílias (ainda que seja parente) e às regras impostas por elas para morar “de favor” ou como agregado no estabelecimento. As famílias que não possuem participam de forma diferente nas dinâmicas comunitárias e dispõem de menos prestígio social.

2.1.4. Gênero e identidade étnico-racial

Torna-se importante associar as discussões aqui abordadas às questões étnico-raciais e às relações de gênero e entre gerações no meio rural. A emergência da categoria gênero representou uma virada epistemológica ao incluir as perspectivas plurais e contingenciais nos chamados estudos das mulheres nos interesses de investigação científica (Mariano, 2005). Todavia, conforme Mariano (2005), os estudos iniciais de gênero ainda se apoiavam em teorias que universalizavam particularidades de determinados grupos e apagavam especificidades de classe, de raça, de etnia e de orientação sexual, além de outros. Buscando superar estes

problemas, teóricas pós-estruturalistas passaram a questionar as categorias unitárias e universais e tornar históricos conceitos que eram normalmente tratados como naturais, enxergando os sujeitos como plurais, heterogêneos e contingenciados (Mariano, 2005).

Dentre tais autoras, destaca-se Joan Scott que relaciona gênero a questões de poder. O gênero para tal autora seria construído social e historicamente num campo de disputas que atribuiria usos e significados para os símbolos culturalmente disponíveis e por conceitos normativos expressos pelas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas e jurídicas. Fundamentada na visão de Scott, o gênero seria constituído a partir de processos políticos, situados geográfica e temporalmente, nos quais diferentes atores disputariam os procedimentos de controle e de delimitação de símbolos culturais e de suas interpretações.

Nesse sentido, as ideias reificadas que atribuem poder desigual às categorias “homem” e “mulher” e conduzem a perceber a mulher camponesa como vítima, subjugada, dominada (Andrade, 2007), estariam desassociadas da realidade prática. Além disso, ignoram que há inúmeras formas de ser mulher e o fato dessas dessoarem das experiências que fundamentam o modelo universal não significa que as mulheres que as vivenciam estejam em condições de subalternidade.

Ainda que haja análises que encaram as mulheres camponesas como vivendo presas em suas casas, enquanto esperam pacientemente pelos seus maridos voltarem dos conflitos ou das mobilizações políticas²¹, como se a casa fosse ausente de agenciamento, o que observamos por meio dessa pesquisa são mulheres atuando de diversas formas, nos levando não apenas a questionar a inferiorização dada ao doméstico (como se fosse inexoravelmente uma fábrica de mulheres submissas) como também a perceber o papel fundamental delas (mesmo quando “presas” em suas casas) às lutas que se travaram para conquista da terra – e as estratégias que continuam acionando para construção de um patrimônio familiar ou onde possam morar, ainda que provisoriamente. A luta cotidiana pelo livre acesso ao babaçu, por exemplo, tem sido catalisadora e gatilho em diversos casos de sucesso na luta pela terra no escopo desta tese.

Nesse sentido, observamos no decorrer do nosso estudo que, apesar da pressão exercida, mulheres das comunidades estudadas desafiam cotidianamente seus papéis tradicionais por meio das suas práticas. Desse modo, evidenciam o gênero como construído socialmente e

²¹ Ver Borges (2003).

“homens” e “mulheres” como categorias suscetíveis de variações espaço-temporais (Scott, 1989). Assim, como argumentado por Scott (1989), só é possível escrever sobre estas categorias se reconhecermos que são “vazias e transbordantes”, isto é, que “não têm nenhum significado definitivo e transcendente e contém definições alternativas negadas ou reprimidas”. Isso significa percebê-las como agentes históricos e não sujeitos passivos dos processos sociais, e que nem sempre encontraremos nas comunidades uma divisão rígida dos papéis sociais ou mulheres exercendo unicamente funções domésticas, de cuidado e reprodutivas ou homens envolvidos unicamente nas atividades políticas e produtivas. Além disso, percebemos que nessas atividades tidas como inerentes às mulheres e vistas como representativas da subordinação feminina também residem formas de agenciamentos sociopolíticos.

É óbvio que, assim como em qualquer universo social, o campo também abriga desigualdades e não nos opomos a essas constatações. O que ressaltamos é que as relações não são apenas pautadas pela desigualdade, pela opressão, pela submissão. A insistência em ver apenas esses aspectos nas relações de gênero no meio rural nos parece associada à tendência sexista e racista de encarar o campo como sinônimo de atraso cultural, sem ao menos questionar os produtores das desigualdades apontadas, principalmente o Estado, e como elas se articulam com os aspectos de gênero, geração e étnico-raciais.

Não é apenas o gênero, mas também a cor da pele e a origem étnica que influenciam nas assimetrias de poder, sobretudo na região do Médio Mearim onde determinados grupos tiveram o acesso assegurado a capital simbólico, econômico e político facilitado em detrimento de outros que por serem portadores de etnicidades rejeitadas e de práticas tidas como doentias, e historicamente reprimidas, tiveram o acesso restrito.

Os capitais herdados, somados às diferenças culturais desses grupos, reforçaram as fronteiras étnicas utilizadas para demarcá-los, demonstrando que “a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos socialmente diferenciadores” (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998, p. 141). Assim, é em razão desses traços culturais, das condições econômicas e da condição étnico-racial que os grupos em Aldeia e Nova Olinda se definem e são definidos.

As rotulações atribuídas pelos de fora, geralmente construídas a partir do ideário de um “lugar social natural” (Hall, 1992 *apud* Rahier, 2001) para determinados grupos, ainda que

muitas vezes sejam incorporadas pelos grupos, nem sempre encontram similaridade com a forma como eles se organizam. Ainda que um ou dois apresentem formas organizacionais que se assemelham com as atribuídas pelos de fora, essas rotulações não podem ser empregadas de forma totalizante, pois as normas/acordos/regras de convivência e organização não são universais. Por isso, nesta tese rejeitamos ideias essencialistas e generalizantes sobre os grupos étnicos estudados e tentamos estabelecer outros parâmetros de análise que não os empurrem para lugares “privilegiados”, mas que evidenciam suas experiências diferenciadas produzidas a partir das suas trajetórias geográficas e sócio-históricas²².

2.2. Práticas locais e aparato legal que regem a relação entre parentesco, patrimônio e herança

No campesinato, a herança assume um caráter complexo, uma vez que sua transmissão não se dá apenas pela morte dos ascendentes da família, mas em razão de outros fatos sociais (Shanin *apud* Moraes, 1978), como a maturidade, o casamento (Moura, 1978) ou a necessidade econômica dos herdeiros, que pode levar à sua antecipação (Machado, 1998). A maturidade não é definida exclusivamente pela faixa etária, mas pela avaliação das capacidades adquiridas, como por exemplo, ser capaz de marcar e implantar uma roça, organizar um mutirão ou manter uma casa. Esses diferentes modos de definir o início e o conteúdo da transmissão da herança também criam relações específicas, porque ao mesmo tempo em que simbolizam o afeto, respeito e confiança dos pais, também podem demonstrar preferência por algum dos filhos e constituir um fator de conflito e descontentamento nas relações filiais e/ou fraternais (Patrão e Sousa, 2010; Lustbänder *apud* Patrão e Sousa, 2010). Assim, tais modos de transmissão demonstram que, “embora o ponto de partida geral para a distribuição da herança é tratar os filhos igualmente [...] na prática existem diversas outras formas de partilha” (Oliveira *et al.*, 2016, p. 393).

Às regras jurídicas legais que estabelecem quem são os herdeiros e os direitos assegurados a cada um deles, se aliam as regras jurídicas locais que, de acordo com Moura (1978, p. 47-48), “são baseadas no conhecimento do Código Civil e cujo fim é poupar ao

²² Apoiamos na abordagem de Marcelin (1996) ao estudar as integrações específicas e as formas simbólicas elaboradas por famílias negras do Recôncavo Baiano na produção do seu cotidiano.

máximo a integridade dos patrimônios territoriais”. Tais regras se referem aos acordos e consensos comunitários e familiares que regem a aquisição e partilha da terra, podendo se fundir ou contrapor ao instituído pelo Código Civil acerca do direito de herança.

Como observado por Oliveira *et al.* (2016, p. 392), “as regras baseadas em costumes familiares não reconhecem os mesmos direitos para todos os filhos” e cada família vivencia conflitos relacionados à sua transmissão dependendo da inserção nos costumes que estabelecem uma hierarquia familiar que produz e mantém relações desiguais entre os membros e, principalmente, entre os gêneros. No seio familiar os arranjos em torno da transmissão do patrimônio envolvem negociações entre os sucessores acerca de quem deve ou não herdar o estabelecimento familiar e as responsabilidades daquele que adquire (Carneiro, 1999). Ou seja, na realidade prática podem ocorrer modificações acerca do disposto pelo aparato legal sobre a ordem de sucessão, em virtude da configuração familiar, ou de interesses dos sucessores sobre a continuidade do estabelecimento familiar.

Acreditamos que, como alertado por Carneiro (2001, p. 22), “diferentes práticas sustentam-se em lógicas reprodutivas próprias e, portanto, não podem ser entendidas dentro de uma concepção meramente formal, ou seja, da jurisprudência”. Tal ocorre uma vez que os padrões de herança são consequências menos de códigos legais do que de valores culturais relativos às responsabilidades e obrigações familiares (Patrão e Sousa, 2010). Desse modo, “é importante ter-se em mente que as formas de transmissão do patrimônio mudam de acordo com o contexto histórico, econômico, geográfico, institucional, etc” (Carneiro, 2001, p. 22).

Em seu estudo sobre o quilombo Bom Jesus, em Lima Campos, que é um território com áreas de uso comum, Soares (1981) considera que a noção de herança na localidade é sustentada pelos traços pertinentes ao parentesco, à etnia e à história. Assim, os vínculos genealógicos e a identidade étnica são demarcadores dos direitos territoriais dos membros do grupo. Nessa perspectiva, a identidade étnica é acionada como forma de diferenciar o grupo, estabelecer seus limites e reforça os laços entre seus membros (Barth, 1998). Portanto, é uma forma de organização social em que os membros do grupo adotam as características consideradas por eles mais significativas para se caracterizar e os diferenciar da sociedade mais ampla (Barth, 1998). Dada a diversidade de grupos existentes, também são diversos os atributos caracterizadores e/ou diferenciadores acionados por eles. Em Nova Olinda e Aldeia, verificamos que, seja a posse ou

seja a propriedade da terra, a origem do lugar e os vínculos genealógicos com os assitantes delimitam suas fronteiras.

Apoiando-nos nesse entendimento, buscamos verificar nos territórios pesquisados se essa noção de direitos se aplicaria nos processos de transmissão de herança. Além de identificar as variações nas formas de divisão da herança nas comunidades tradicionais, buscamos analisar se quem herda tem total autonomia sobre sua área, podendo se desfazer dela a qualquer momento, ou se esta pessoa é impedida por meio de justificativas com base na identidade étnica, que buscam limitar o estabelecimento de estranhos ao grupo familiar ou comunitário na localidade.

Também consideramos importante investigar a existência de negociações orientadas para tal intuito, os critérios adotados para definir o responsável pela área quando, por exemplo, a terra é pequena²³ e impossível de dividir entre todos os sucessores, e a posição ocupada pelas sucessoras mulheres nesses contextos. Assim, é possível examinar se a inclusão das filhas mulheres na herança ocorre em virtude da destituição do valor simbólico e econômico da terra para a agricultura, como argumentado por Carneiro (2001), ou motivada por outros fatores.

Para Stropazolas (2011, p. 26) a continuidade do processo sucessório na agricultura familiar implica a reprodução entre as gerações de um patrimônio material, particularmente da propriedade da terra, e também a transmissão de um patrimônio histórico e sociocultural que, atualmente, enfrenta uma forte tendência de ruptura.

No Médio Mearim, por exemplo, a quebra do coco babaçu é – ainda que em grau menor do que em décadas passadas – uma atividade sociocultural importante para reprodução familiar, considerada formadora de identidade e transmitida de mãe para filha, ao longo de gerações (Barbosa, 2007), mas que sempre esteve associada a um contexto de pobreza. O território onde se exerce a prática da coleta e quebra do coco seria passível de se constituir como patrimônio familiar ou comunitário, portanto, passível de ser herdado? Em entrevistas, mulheres acionam seu direito de coletar e quebrar o coco em propriedade privada alheia, justificando que assim faziam suas avós e suas mães.

²³ Em Bacabal e Lima Campos o tamanho do módulo fiscal é de 60 ha, sendo consideradas pequenas propriedades aquelas de até 240 ha.

Atualmente, como mostram estudos realizados por Porro (2019, 2022a, 2022b), há uma progressiva redução no número de mulheres que a praticam em escala comercial. A combinação do acesso a recursos de políticas sociais e compensatórias, com a penosidade e o baixo retorno econômico da atividade desestimula, sobretudo as mais jovens, a se dedicar à quebra do babaçu (Porro, 2019). No entanto, embora o número de mulheres que exercem efetivamente a atividade seja decrescente, ocorre a manutenção e até o crescimento da adoção identitária da relação com a palmeira babaçu.

Nascimento (2021) também aponta que nas mobilizações que aconteceram na região, conduzidas por gerações mais velhas, sempre esteve presente uma tentativa de guinada, de mudança de vida dos filhos e netos, através da educação formal, para que não enfrentassem as mesmas experiências vividas por elas em períodos passados, decorrentes da privatização da terra e dos babaçuais. Consequentemente, essa melhoria de vida passava pela aquisição de qualificações que as distanciassem daquelas atividades que suas mães e avós costumeiramente desempenhavam.

Nesse sentido, como verificado por Porro e Porro (2020),

o papel da terra como esteio para a reprodução social, por meio da consolidação do grupo camponês, varia ao longo das trajetórias de famílias nucleares, grupos familiares extensos e mesmo de conjuntos de famílias, aparentadas ou não [...] Formas renovadas de expressão da agência camponesa poderão ser expressas por protagonistas das novas gerações que, mesmo contingenciados por determinantes reajustados, tomarão decisões visando assegurar o patrimônio agrário e a reprodução social (Porro e Porro, 2020, p. 26).

Esses contingenciamentos, causados por determinantes reajustados diversos, desde mudanças climáticas até a disseminada obsessão pelo celular, diminuem as margens de manobra do campesinato na sociedade mais ampla. As manobras necessárias, inclusive para viabilizar a agência na sucessão, ocorrem tanto a nível familiar quanto comunitário.

No âmbito familiar, os padrões considerados pelos estudos que analisam a sucessão parecem estar vinculados a um conceito rígido de família, formados por marido, esposa e filhos. Nesse modelo os papéis sociais e sexuais são muito bem definidos, assim como os elementos que caracterizam a família, os membros que a formam e o que é permitido e proibido a cada um deles. Entendemos ser importante considerar outros modelos de família, porque o pluralismo das relações familiares pode sobrepor a rigidez conceitual da família tradicional (Brasil, 2017). Desse modo, consideramos importante analisar a sucessão em grupos familiares caracterizados

não apenas pelo casamento, mas também pelo vínculo afetivo e projeto de vida em comum, como as famílias monoparentais (Brasil, 2017).

Somado a isso, é importante incluirmos os aspectos étnico-raciais, de gênero e de classe, porque no entrecruzamento dessas relações outros fatores que dificultam a sucessão e outras estratégias montadas para o enfrentamento dessa situação podem emergir, pois como observado por Thompson (*apud* Barbosa, 2007, p. 26),

O que muda, assim que o modo de produção e as relações produtivas mudam, é a existência de homens e mulheres existentes. E essa experiência adquire feições classistas, na vida social e na consciência, no consenso, na resistência e nas escolhas de homens e mulheres [...]. “No interior e por baixo desse arco”, cujas relações sociais foram delineadas em termos classistas, “há um sem-número de contextos e situações em que homens e mulheres, ao se confrontar com as necessidades de sua existência, formulam seus próprios valores e criam sua cultura própria, intrínsecos ao seu modo de vida” (Thompson *apud* Barbosa, 2007, p. 26).

Nessa perspectiva, as contribuições de estudos que encaram as relações de gênero como um indicador de classe (Nicholson, 1987), como também aquelas que encaram ambas perpassadas por relações raciais (Barbosa, 2007) nos ajudam a pensar como essas diferenças atuam não apenas nas atividades produtivas, mas no controle sobre os meios e resultados dessas atividades (Nicholson, 1987). Somado a eles há as opções políticas que atuam não apenas na produção de engajamento, mas também de vínculos com o lugar reforçados por meio das narrativas das lideranças locais de que as terras obtidas são para filhos e netos o que, de algum modo, busca assegurar a sucessão. Embora legalmente e por força do costume eles sejam os herdeiros legítimos, a narrativa aponta para a prevalência de diálogos entre o legal, o real e o político atuando fortemente na conformação de comportamentos e crenças que orientam as práticas futuras da geração sucessora.

Nesse sentido, fora do contexto camponês, a educação (obtida por meio da socialização política e histórica), atua como preparativo para que a geração sucessora se torne digna e capaz de receber a herança e assegurar a reprodução familiar (Bourdieu, 2020). Já para as famílias camponesas, o acesso à educação pode ser entendido como uma modalidade de herança, que qualifica os descendentes para a vida sem a necessidade da terra. Por outro lado, também pode se entender que, espera-se de membros da unidade familiar que herdaram acesso à educação, um apoio aos que permaneceram na terra e lhes permitiram tal acesso. Assim, em situações de acesso reduzido à terra, a exclusão da herança a este recurso não necessariamente resulta em exclusão do patrimônio territorial mais amplo.

É com base nestas “explicações abstratas da realidade” em conexão com os procedimentos metodológicos que buscamos responder às perguntas que dão ensejo a essa pesquisa e concretude às observações de campo.

2.3. O contexto histórico e geográfico da pesquisa

A composição do campesinato do Médio Mearim resulta do encontro entre indígenas, negros e nordestinos, sendo esse contato marcado não somente pela sociabilidade gerada sob opressão, mas também por tensões oriundas das diferentes concepções e visões de mundo (Martins, 1996), intensificadas com a expansão econômica na região.

Vistas como lugar de matas preciosas para a lavoura do arroz e do algodão, as terras onde se localiza a atual microrregião geográfica do Médio Mearim (segundo classificação do IBGE) eram habitadas por indígenas Gamella e Timbira, dentre outros (Gaioso, 1970). Para Gaioso (1970), a falta de mão de obra e de providências necessárias para barrar os indígenas, devido à dificuldade de dominá-los e os altos preços dos escravos, eram dois dos principais entraves para o cultivo de lavouras na região. Esses fatores contribuíam para a existência de poucos engenhos nas margens do rio Mearim antes desse período, pois o contingente populacional estava concentrado na capital, São Luís, provavelmente devido aos problemas de desvalorização dos vales e do desmatamento que exigia numerosa mão de obra (Droulers e Maury, 1980; Faria, 2007).

Foi “somente depois de 1758 que houve um aumento na concentração populacional das cidades interioranas, sobretudo nas margens dos rios Itapecuru e Mearim” (Barroso, 2009, p. 33), decorrente da introdução de trabalhadores escravizados (Droulers e Maury, 1980). Conforme Faria (2007, p. 39), “a expansão da agroexportação de algodão e arroz demandou a vinda de numerosos trabalhadores africanos escravizados, atraiu imigrantes de Portugal e de Açores e multiplicou o pedido de doação de terras à Coroa, para o estabelecimento de novas fazendas agrícolas”. Entre 1770 e 1804, para a capitania do Maranhão havia sido trazido elevado número de escravos, 1.000 por ano (Droulers e Maury, 1980).

Na primeira metade do século XIX, outros pioneiros chegaram à região: os sertanejos nordestinos criadores de gado em busca de pastagens de boa qualidade (Velho, 2009; Mesquita

et al., 2015). Conforme Velho (2009), o gênero da pecuária praticada e o receio de tribos indígenas impediram a plena ocupação das terras por esses criadores.

Em 1839, foram criadas três “Missões” ou aldeamentos – formas de assentamento com indígenas sob comando de religiosos, bem próximas à Vila Velha do Machado (atual São Luís Gonzaga), e à Colônia Leopoldina no povoado Matão, próximo à Bacabal. Tal Colônia visava o aldeamento dos indígenas, garantindo que não ameaçassem os projetos de colonização que começavam a ser implantados no país naquele período (Almeida e Figueiredo Junior, 2018).

Com a abolição, grande parte dos engenhos e fazendas cessaram suas atividades após 1888 e os proprietários passaram a incrementar seu investimento no comércio (Tribuzi, 1981; May, 1990). Fazendeiros, portanto, tornaram-se comerciantes, utilizando suas terras para a produção de alimentos, no qual a dominação econômica, política e jurídica ainda predominava, enquanto os antigos escravizados tornaram-se posseiros em terras devolutas (May, 1990; Porro e Porro, 2020).

De acordo com Tribuzi (1981, p. 23), “liberto, o escravo abandonou as fazendas em grande proporção e só muito lentamente cumpriu a expectativa dos antigos proprietários de que voltaria a incorporar-se à produção, apenas mudando de fazenda ou engenho”. Importa ressaltar o significativo estabelecimento de comunidades tradicionais cuja autonomia na agricultura familiar permitiu a consolidação do campesinato na região. Para Amaral Filho (1990, p. 32), a desagregação provocou um deslocamento entre a força de trabalho e as bases econômicas e sociais com as quais essa se articulava, de modo que a força de trabalho não abandonou o cultivo de produtos tradicionais, mas passou a comandar a direção da produção agrícola do Estado, a partir dessa nova situação.

Após esse desmembramento emergiu a chamada “pequena produção”, considerada uma nova base da agricultura do Maranhão, que produzia não somente para subsistência, mas formava um excedente de produtos agrícolas e extrativos que eram colocados no mercado (Amaral Filho, 1990), tornando-se o extrativismo do babaçu uma atividade primordial para esse campesinato em formação (Barbosa, 2016). Todavia, como observado nesta tese, nem sempre a agricultura desenvolvida por esse novo campesinato esteve voltada para suprir lacunas deixadas pela agricultura mercantil ou subordinada a ela. Como argumentado por Scott (2009), as análises centradas em cortes e capitais, no presente caso na província, introduzem distorções porque são histórias de “espaços estatais” que ignoram ou negligenciam os espaços não estatais (como os

quilombos) e, conseqüentemente, os sujeitos que vivem nessas zonas acabam sendo retratados como abstrações estatísticas e raramente como atores históricos.

A produção de babaçu e arroz cresceu com a chegada de migrantes nordestinos, a partir de 1920, conduzidos pelo intuito de encontrar terras desprovidas de domínio onde pudessem implantar lavouras sem subordinação a outros agentes sociais (Aragão, 1997). Como se observa nos trabalhos sobre o Médio Mearim, há sempre um enfoque sobre o protagonismo dos nordestinos, vistos como mais propícios ao trabalho e à sua contribuição para elevar a economia maranhense. O que não é contado é que a organização econômica, política e cultural dos povos dos “espaços não estatais” pudesse ser uma adaptação estratégica para evitar a incorporação nas estruturas estatais e escapar às suas imposições, afinal viver dentro do Estado significava para a maioria uma condição de servidão (Scott, 2009).

Esse fluxo migratório se acentuou entre as décadas de 1940-1960 com a chegada de pessoas provenientes, principalmente, do Ceará e do Piauí que engrossaram a pequena produção, encontrando na coleta e quebra do coco o meio imediato de subsistência (Valverde, 1957; Amaral Filho, 1990; Barbosa, 2016). A eles se juntaram camponeses expulsos das regiões maranhenses de colonização antiga, como o vale do Itapecuru, empurrados pela expropriação.

A ocupação de terras na nova fronteira agrícola, em modelo predominante de pequena unidade familiar, propiciou a expansão significativa da produção da lavoura, notadamente de cereais e ensejou a produção extrativa de babaçu (Tribuzi, 1981). De acordo com Ferreira (2015), esses sujeitos tiveram papel importante no crescimento econômico registrado por volta da década de 1930, quando o arroz despontou como principal produto da economia voltada para o mercado regional.

O Mearim, que era representado nas memórias desses sujeitos como uma terra sem dono e “da alta produtividade de arroz e de outros gêneros agrícolas” (Ferreira, 2015, p. 90), passou também a se associar às narrativas do progresso e do desenvolvimento, que enunciavam novos tempos (Costa, 1997) inviabilizaram as esperanças que moveram os nordestinos até o Maranhão.

Durante a década de 1960, novas políticas públicas desencadearam um período de mudanças na vida dos sujeitos que habitavam o campo. A ascensão dos governos militares ao

poder abriu um novo capítulo na história do país. No Maranhão, o Vitorinismo²⁴ cedia lugar ao Sarneísmo, um governo pautado pelo discurso da modernidade que visava integrar o estado à economia nacional, modernizar a agricultura e desenvolver o campo, por meio de um modelo fundamentado em uma leitura do Maranhão e da Amazônia como regiões de grandes potencialidades econômicas, porém com atrasos e déficits que deveriam ser supridos (Costa, 1997; Sant’Ana Junior, 2009).

Tal ascensão foi simultânea à expansão do capitalismo nessas regiões e descortinou um estado antes caracterizado pelo “atraso” como um campo propício para receber o novo/moderno (Costa, 1997), discurso esse que incorporou a retórica da ditadura militar que visava “levar o Brasil do subdesenvolvimento em que se debatia, nas mãos de governos incapazes e corruptos, e mais, subversivos, para o nível e as delícias da grande potência” (Prado Junior, 2000, p. 8). Foram então forjadas as condições necessárias para o alcance desse objetivo, como a priorização da agropecuária empresarial, a concessão de incentivos fiscais e financeiros como forma de estímulo aos produtores e a privatização das terras públicas.

No Maranhão, a Lei Estadual de Terras (2.979/69) resultou na privatização de extensas áreas, a partir do final da década de 1960, para transformação em pastagens e criação de gado bovino, alterando os direitos de propriedade no Médio Mearim (May, 1990). Tal Lei legitimava a distribuição de terras públicas a grupos privilegiados e incentivava a expansão de projetos agropecuários e agroindustriais, excluindo famílias camponesas do acesso à terra e aos babaçuais (Barbosa, 2007; Santos e Borba, 2014). Como parte desse projeto, foram implantadas infraestruturas com sérias repercussões no aspecto da ocupação fundiária, como a construção de rodovias (Pedrosa, s/d); facilitando o processo de “grilagem” e a concentração das terras, contribuindo legal e ilegalmente para o processo de expropriação das quebradeiras de coco e suas famílias de suas terras tradicionalmente ocupadas (Shiraishi Neto, 2017).

Os relatos dos moradores de Aldeia nos permitem verificar como esse período foi vivenciado pelas famílias locais e como a política agrária afetou o curso de suas histórias de vida e sua organização territorial. Também nos permitem compreender a relutância das famílias de Nova Olinda em aceitar serem “governadas” pelo Estado, afinal são conhecedoras de seus

²⁴ Conforme Costa (2001, p. 11), “o Vitorinismo é uma expressão criada para designar o período da cena política estadual dominada pelo senador Victorino Freire, a qual durou de 1945-1965”.

efeitos. Embora tivesse passado por formas de apropriação que demonstram que a concentração fundiária é anterior ao “processo privacionista” (Andrade, 1997), foi a partir deste período que a estrutura agrária no estado sofreu profundas transformações, com a adoção de políticas oficiais que tinham por intuito desenvolver a região.

As práticas sociais e culturais tecidas no cotidiano de trabalho e de vida dos camponeses maranhenses foram rompidas (Ferreira, 2016, p. 85) a partir da chegada de novos sujeitos nas áreas previamente ocupadas por estas famílias, o que acirrou os conflitos existentes no estado e instaurou um processo de marginalização e remoção forçada dessa população. Conforme May (1990), nas décadas de 1960 e 1970 havia ainda muita terra ocupada por posseiros; contudo na década seguinte essa categoria quase que desapareceu dos estabelecimentos agrícolas. Para o referido autor, algumas famílias se deslocaram para outras áreas onde pudessem continuar o ciclo produtivo ou foram forçadas a dispor de membros masculinos adultos, que emigraram para os garimpos e grandes obras de construção promovidas pelo governo.

A implantação de projetos agropecuários em áreas tradicionalmente ocupadas ameaçou a própria condição camponesa, uma vez que favoreceu a expropriação das famílias que as habitavam (Almeida e Mourão, 1976, p. 9). Entre 1979 e 1981, o Maranhão respondeu por 22,5% dos casos nacionais de conflitos pela terra (Almeida *apud* Carneiro, 2013, p. 28), estando à frente não somente pelos números, mas também pela intensidade e caráter político dos conflitos registrados (CPT, 1985).

Porro *et al.* (2004) apontam que a relativa proximidade do vale do Mearim em relação à capital São Luís e o estratégico posicionamento entre as principais rodovias que ligavam a região ao restante do país, somados à existência de solos razoavelmente férteis e de condições climáticas favoráveis, atuaram como motivos para a adoção de políticas que destinaram essa área para empreendimentos agropecuários de grande porte. Isso nos ajuda a compreender a razão da “cobiça” de agentes externos pelas terras de Aldeia e que levaram ao conflito vivido pelas famílias locais. Seus solos férteis e sua proximidade do rio, assim como várias outras localidades, contribuíram para que a pecuária, atualmente praticada em grandes e pequenos estabelecimentos, se tornasse uma das principais atividades econômicas da região.

Com o fim do regime militar em 1985, a pressão social que crescia no campo desde os anos 1970 levou à criação do I Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) que, por sua vez, desencadeou a contestação dos setores ruralistas, visando impedir sua implantação por meio do

aumento da violência (Oliveira, 2001). De acordo com Mendonça (2010, p. 92), “a princípio, o PNRA buscava atender demandas sociais mais urgentes no âmbito rural, visando desapropriações que permitissem o assentamento de trabalhadores sem-terra nas áreas de maior potencial de conflito no país, nas regiões Norte (Pará) e Nordeste (Maranhão)”. Os quadros demonstrativos acerca dessas ações de violência possuíam alguns aspectos, como uma evidente intencionalidade de “desorganizar redes de solidariedade essenciais ao exercício das atividades produtivas”. Em virtude disso, “mata-se pai e filho, marido e mulher, sogro e genro, vizinhos e compadres, cujas relações sociais numa reciprocidade positiva, constituem o elemento essencial para assegurar um processo de produção permanente” (CCA *apud* Almeida, 1993, p. 15). Embora havendo registros de mulheres também mortas nos conflitos, essas se deram em menor número, “pois as mortes eram geralmente dirigidas aos homens adultos ou aos filhos mais velhos, ficando as viúvas e os filhos órfãos em uma agravante situação no sentido de continuar subsistindo” (Smddh, 1993, p. 2).

Conforme dados da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH) e do Núcleo de Apoio às Viúvas de Trabalhadores Assassinados em Conflitos de Terra (NAV/UFMA),

Somente em 1992, 727 famílias foram violentamente e ilegalmente despejadas por policiais, pistoleiros e milícias privadas. Na maioria dessas situações, essas famílias tiveram suas casas, roçados, utensílios domésticos e produtos agrícolas destruídos. Em inúmeros casos, registrou-se tortura, sequestro e prisões ilegais (Smddh, 1993, p.4).

Contudo, isso não impedia que esses sujeitos desenvolvessem diversas ações como forma de enfrentamento (Scott, 2013), a exemplo da penetração às escondidas nas fazendas para coletar e quebrar o coco e a recusa em vender as amêndoas para os pretensos proprietários das terras (Andrade, 2005). Associamos a resistência empreendida não apenas à necessidade de garantia do alimento, mas também à autonomia de circular livremente por espaços antes vistos como livres. E onde suas “práticas cotidianamente vividas produzem subjetivações não totalmente subjugadas, pois exercitam o comum cotidianamente, através de valores não capitalistas ainda que em economia capitalista” (Porro, 2023, p. 26).

Na década de 1980, ocorre um intenso movimento camponês na defesa de suas posses e dos babaçuais no Médio Mearim, porém, a luta não é apenas pela terra e pelo coco em si, mas também pelo que representam culturalmente; abrir mão desses espaços seria abandonar uma parte de si, dos seus antepassados ali enterrados e de tudo o que conforma seus patrimônios. A

relação com os mortos é muito presente nas comunidades e se manifesta, dentre outras maneiras, por meio de visitas, rezas e cuidados com o túmulo. Em vida, é comum as pessoas manifestarem o desejo de serem enterradas no mesmo local onde encontram-se seus antepassados, desejo que geralmente é cumprido pelos seus familiares. Assim, gerações são enterradas no mesmo cemitério e no mesmo local – porque algumas famílias costumam reservar um lote no cemitério onde enterram um grupo de familiares (irmãos, mães-filhos/as, marido-esposa) que manifestaram desejo de serem enterrados juntos. Portanto, o deslocamento obrigatório promove não somente rupturas e impede as famílias de realizarem seus rituais, como também deixa no encarregado a culpa de não ter cumprido com suas obrigações, sentimento que vai acompanhá-lo por toda a vida.

A pressão da população camponesa no país por um projeto democratizante também repercutiu no campo maranhense e incentivou a reação desses sujeitos. Conforme estudos realizados por Carneiro *et al.* (1998, s/p),

à luz das lutas sociais do período, os números das desapropriações, mesmo não abrangendo todas as situações críticas de conflito e tensão social, guardam certa correlação com as mobilizações camponesas pela terra no Maranhão, ou seja, as áreas desapropriadas serão aquelas previamente ocupadas por segmentos camponeses, vindo a ação estatal de desapropriação a posteriori, no “rastilho da pólvora” (Carneiro *et al.*, 1998, s/p).

Nesse sentido, “a reforma no Estado aconteceu mais como resultado das lutas dos camponeses do que por ação oficial que desapropriou áreas cujas dimensões e cuja fertilidade do solo eram insuficientes para a reprodução das famílias ditas assentadas” (Carneiro *et al.*, 1998, s/p). Portanto, pode-se afirmar que “o registro de inúmeros conflitos e de alguns casos relativamente bem-sucedidos de reação dos camponeses ao avanço capitalista aos seus territórios não aconteceu sem resistência e que, embora dominante, a tendência expropriadora não era irremediável” (Musumeci, 1988, p. 16).

Sem dúvida, a produção e difusão de concepções sobre a terra e a reforma agrária, disseminadas pela Igreja católica e por sindicatos (Musumeci, 1988) reforçaram o caráter legítimo das suas ações. A instituição desempenhou papel importante ao contribuir para a organização camponesa no Médio Mearim, possibilitando aos trabalhadores rurais aprenderem a ler a realidade com significados distintos do que ouviram e praticaram por grande parte das suas vidas (Montenegro, 2008), como também ao garantir assistência e acompanhamento jurídico efetivo.

As ideias propagadas pela Teologia da Libertação, formada por uma ala progressista da Igreja Católica que defendia a opção preferencial pelos pobres e as exigências de uma pastoral mais integrada, levaram à criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que buscavam responder aos desafios de uma prática libertária no contexto sociopolítico dos anos da ditadura militar (Dornelas, 2020). Consideradas um espaço privilegiado de evangelização, segundo Lesbaupin (*apud* Neris, 2014), as CEBs eram agrupamentos de pessoas pobres pertencentes à mesma região e que se reuniam regularmente para ler a Bíblia à luz de suas experiências.

Com as CEBs, inicia-se um período de redirecionamento das ações da Igreja Católica, que passa de uma religião tradicional marcada por costumes e devoções a uma religião comprometida com a vida dos fiéis que se tornam não apenas ouvintes, mas também participantes com direito a voz e escuta. Nessa perspectiva, enquanto a hierarquia da instituição eclesiástica permanecia um dos pilares da ordem, brotavam de seu interior iniciativas em outro sentido. Mesmo quando pareciam complementar as ações da hierarquia, os vínculos estabelecidos produziam efeitos que alteravam seu sentido original (Sader, 1988, p. 150). Com a adoção destes novos princípios também ocorre a formação de lideranças locais visando sua conscientização política, o posicionamento aberto da Igreja e a “politização de eventos religiosos” (Oliveira e Zangelmi, 2020). A contribuição da entidade foi importante para as práticas de resistência empreendidas por camponeses que resultaram na organização política deles no Médio Mearim.

Inicialmente, desde o final da década de 1960, por meio do Movimento de Evangelização Rural (MER²⁵) e, posteriormente, da Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR²⁶), a Igreja católica fomentou maior engajamento a partir da conscientização em sindicatos de trabalhadores rurais, pois a então estrutura sindical era fortemente controlada por elites locais no Médio

²⁵ Conforme Penna (2017, p.9), o MER surge a partir da Juventude Agrária Católica (JAC) que, buscando uma aproximação ao pensamento marxista e motivada por mudanças na conjuntura política brasileira (ampliação da repressão com medidas como o Ato Institucional nº 5), discutiu, em 1969, a necessidade de organizar um movimento com proposta claramente anticapitalista. Em 1985, em razão das mudanças em curso no país e sua expansão às áreas urbanas, o MER passa a se chamar Corrente dos Trabalhadores Independentes (CTI). Em 1990, a CTI se torna Movimento de Comissões de Luta (MCL) e, em 2011, Movimento das Comunidades Populares (MCP). Na região do Médio Mearim, o movimento atuou entre o fim da década de 1970 e meados de 1980, sendo presente o medo despertado pela ditadura militar e a repreensão às atividades consideradas subversivas e contestadoras. Em virtude disso, o movimento atuava de forma mais sigilosa. Ver Nascimento (2021).

²⁶ Fundada em 1966 e, anteriormente designada Ação Católica Rural, foi um movimento implementado por D. Helder Câmara e coordenado pelo padre Joseph Servat. A ACR foi atuante até os anos 2000, estando presente em todo o Nordeste (Acr, 1983)

Mearim, e limitava as atividades desenvolvidas no seu âmbito. A ACR era formada por animadores rurais: padres, assistentes, assessores e agentes de pastoral que acompanhavam os trabalhos na área rural nos nove estados do nordeste (Loher, 2009), conscientizando os trabalhadores a confiarem que, com o desaparecimento de tudo o que os impedia de serem livres, como a inconsciência e o medo, viveriam como pessoas e filhos de Deus²⁷. Essa percepção, somada à ideia de que a terra era de Deus e pertencia naturalmente ao homem gerava a compreensão de que lutar por ela era reivindicar um direito sagrado e desencadeava uma série de mobilizações e ações conjuntas (ACR, 1969).

A ACR também participou da criação de sindicatos de trabalhadores rurais no Maranhão. A estrutura sindical fortemente controlada por políticos influentes no Médio Mearim limitava as atividades desenvolvidas no seu âmbito. Em virtude disso, os sindicatos existentes na região só agiam em consonância com os interesses desses agentes que impediam a tomada de decisões favoráveis aos trabalhadores. Nesse contexto, a ACR passou a atuar no apoio à formação de chapas de oposição nas delegacias e diretorias sindicais, resultando em vitórias em alguns municípios, como Pio XII, Lago do Junco, Esperantinópolis, Poção de Pedras, Lago da Pedra e São Luís Gonzaga (Silva *apud* Loher, 2009).

Ao mesmo tempo em que buscava contribuir para a autonomia política e para o acesso à assistência jurídica, a Igreja tentava fornecer condições para lavradores viverem na terra. Em virtude disso, na década de 1980, foi criada por um frade franciscano médico alemão da Diocese de Bacabal a Ação Comunitária em Educação, Saúde e Agricultura (Acesa) para prestação de serviços de apoio às comunidades que já haviam vivenciado os conflitos e enfrentavam desafios, devido à necessidade de adequar seu sistema de produção à condição de acesso a recursos restritos. Mantida pela então Vice-Província Franciscana de Nossa Senhora de Assunção, com apoio financeiro da Misereor, agência de cooperação vinculada à Igreja Católica da Alemanha, suas atividades iniciais estavam ligadas aos serviços básicos de cuidados com a saúde, conectados com uma agricultura capaz de manter a produção de alimentos saudáveis. Era formada por equipe de médicos, enfermeira e agentes de saúde, à qual se juntou uma equipe de agrônomos e técnicos agrícolas e suas ações buscavam assistir necessidades de comunidades

²⁷ Informação extraída de “Memórias de Custódia”, de Frei Godofredo Bauerdick acerca da ACR, depositada nos arquivos da Província Franciscana. Ver Nascimento (2021).

rurais nas áreas da saúde e agricultura, ao mesmo tempo em que procurava formar uma consciência crítica capaz de conduzi-los ao processo de libertação e incentivá-los à tomada de atitude rumo a seus direitos (Acesa, 1989, s/p).

A assistência oferecida pela Acesa combinava a organização de grupos produtivos e a distribuição de ajuda material por meio de pequenos projetos comunitários a fundo perdido, e fundos rotativos, que consistiam em empréstimos sem cobrança de juros ou com juros muito baixos, podendo ser pagos com produtos, e que funcionavam como estímulo à produção. Objetivava-se com sua aplicação a formação de agentes que assumissem a responsabilidade no desenvolvimento agrícola local (Acesa, 1989).

Diante do novo cenário fomentado pela criação de assentamentos rurais no âmbito do PNRA, no final da década de 1980, a Acesa não possuía condições de atender novas demandas que emergiram e que consistiam não somente em solucionar conflitos internos, decorrentes dessa nova modalidade de ocupação, como também representar politicamente as comunidades junto aos órgãos responsáveis pela regularização fundiária. Embora já as assessorasse no relacionamento com entidades do governo e na definição das benfeitorias que seriam introduzidas nas áreas de reforma agrária (Acesa, 1989, s/p), a exigência imposta pela nova realidade era de uma entidade voltada preferencialmente para esse propósito.

Portanto, em 1989, lideranças que vinham da luta pela terra e pelo acesso ao babaçu e estavam organizadas em sindicatos de trabalhadores rurais nos municípios de Lago do Junco, Esperantinópolis, São Luís Gonzaga e Lima Campos, apoiadas por um casal de engenheiros agrônomos que havia trabalhado, ele na Acesa e ela na Escola Família Agrícola de Poção de Pedras, se articularam para fortalecer não apenas a produção agropecuária, como também sua representação junto aos órgãos que atuavam no processo de assentamento, visando garantir melhores condições de vida e de permanência no campo.

Então criaram a Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (Assema) que passou a se dedicar à organização, produção e comercialização nos assentamentos, com o apoio de uma equipe técnica contratada com recursos oriundos de projetos de cooperação internacional, e que contava inicialmente com uma profissional que havia trabalhado na Associação pela Saúde na Periferia (AS) e outro na Emater. Formada por lideranças sindicais – as mesmas que haviam passado pelos espaços de formação da Igreja Católica e que permaneciam participando dos movimentos surgidos no seu interior –, e por

técnicos que concordavam com a necessidade dos trabalhadores gerirem eles próprios seus territórios, a Assema formou-se como uma organização independente da estrutura religiosa para buscar uma forma eficaz de gestão das terras reconquistadas, se constituindo como representativa dos próprios camponeses (Figueiredo, 2007).

Nos primeiros anos, o trabalho da Assema era focado nas discussões sobre posse e uso da terra e na organização interna das comunidades, por meio da criação de comissões municipais de assentamento e de associações de trabalhadores rurais que se tornaram mobilizadoras de recursos do Programa de Crédito Especial para Reforma Agrária (Procera), em busca de subsídios à produção nas áreas desapropriadas (Sousa *et al.*, 1998).

A atuação da Assema se estendeu à comercialização, permitindo às comunidades a reinserção no mercado e a disputa com atores hegemônicos que o controlavam localmente. A busca incansável por libertação econômica e por uma proposta de desenvolvimento no qual se percebessem como “sujeitos da ação”, levou às discussões sobre alternativas para melhoramento das condições de comercialização da produção agrícola e extrativa das famílias, por meio da criação de cooperativas agroextrativistas.

Nessa perspectiva, a criação da Assema representou a constituição de um novo sujeito social que permitiu às famílias camponesas dos então quatro municípios envolvidos assumirem o protagonismo das suas lutas. Além de se constituir como um novo lugar para o exercício da política e de novas práticas diretamente relacionadas a vontades e interesses delas próprias (Paula, 2013).

Na década de 1990, também é criado o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) por mulheres que praticavam o extrativismo e a agricultura no Maranhão e que estiveram envolvidas em conflitos pela posse da terra, pelo acesso e preservação das palmeiras (Barbosa, 2013). Conforme dados do MIQCB (2025), seu surgimento ocorreu em 1991, após o primeiro Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, em São Luís, do qual resultou a Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu. Em 1995, no II Encontro Interestadual, o nome foi mudado para Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu. Assim, as quebradeiras inauguram outras formas de representação em que a identidade coletiva e a luta pelo babaçu livre e pela terra se tornaram sua principal expressão (Acesa e Rama, 2024). Assim, emergiram na cena pública “incorporando fatores étnicos e

critérios ecológicos, de gênero e de autodefinição coletiva” (Almeida *et al.*, 2005 *apud* Acesa e Rama, 2024, p. 3).

Em virtude da mobilização política das quebradeiras de coco babaçu que reconhecem os babaçuais como bens de uso comum, eles são considerados áreas de livre acesso em alguns municípios. Assegurado inicialmente em Lago do Junco, pela Lei Municipal 1.429/1996, e Lago do Rodrigues (Lei 032/1999), que determina o acesso e uso comum dos babaçuais ainda que estejam em áreas privadas, e proíbe a derrubada indiscriminada das palmeiras, o corte de cachos e o uso de herbicidas (Barbosa, 2007; Shiraishi Neto, 2015). O reconhecimento formal dessas pautas coletivas tem sido referência para extrativistas de outros municípios que buscam legitimar suas reivindicações. Desse modo, dispositivos legais semelhantes, referentes ao Babaçu Livre, foram consolidados nos municípios de Esperantinópolis (Lei 255/1999), Pedreiras (1.137/2001), São Luís Gonzaga do Maranhão (Lei 319/2001), Imperatriz (Lei 1.084/2003), São José dos Basílios (Lei 052/2005) e Cidelândia (Lei 001/2005) (SHIRAISHI NETO, 2006). No período em que se finalizou esta tese, contava-se 19 municípios com Leis de Babaçu Livre aprovadas.

Ao contrário de décadas anteriores nas quais a Igreja exercia papel central no quadro de lutas, nas últimas três décadas a organização político-organizativa é conduzida pelos próprios trabalhadores rurais. Todavia, o contexto de incerteza e privação que predominava, ao menos para os segmentos mais mobilizados do campesinato, deu lugar a novas preocupações e anseios. Embora uma das vantagens apontadas por moradores de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, em 2020, seja o fato de haver muitas organizações, estas ações perderam força ao longo do tempo e as mudanças afetaram o comportamento dos sujeitos e as interações entre as comunidades, antes unidas pela experiência comum da pobreza e resistência (Nascimento, 2021).

Devido aos desequilíbrios socioeconômicos vigentes ainda na década de 1970, as gerações mais velhas tiveram reduzidas suas chances de escolha, principalmente quanto à educação formal. Em virtude disso, sua formação ocorreu no decorrer do processo de organização política, nos espaços educativos estruturados seja pela Igreja ou pelas instituições que emergiram das mobilizações (Nascimento, 2021). No caso das gerações mais jovens, a educação passou a ser obtida nos ambientes escolares, tanto aqueles instituídos justamente pelo Estado, quanto os resultantes das mobilizações políticas por uma educação camponesa.

Atualmente, se observa mudanças no protagonismo associativo e na organização política e religiosa de organizações que tiveram papel importante nas comunidades desses municípios, pois o engajamento e atuação delas já não se mostram tão efetivos. Para as famílias e lideranças locais, as mudanças econômicas decorrentes nas últimas décadas (políticas públicas, programas de transferência de renda e benefício de prestação continuada) contribuíram para o enfraquecimento dos laços comunitários e da mobilização política. Associado a eles, a penosidade e baixo retorno econômico da quebra do coco vem resultando no desinteresse dos mais jovens pela prática extrativa (Porro, 2019), com exceção dos segmentos mais empobrecidos da categoria.

Esses fatores têm contribuído para o desengajamento das novas gerações e para a redução do potencial mobilizador das organizações locais. Porém, não se pode negar o “contexto de globalização econômica, tecnológica e informacional que têm provocado mudanças nas formas e maneiras de atuar de movimentos sociais e nas organizações de base que os representam”, contribuindo para a emergência de novos temas, como o reconhecimento de direitos culturais (Veiga *et al.*, 2009, p. 7). Nesse sentido, pautas e reivindicações como a luta pela terra ou reforma agrária, que no passado mobilizavam e fortaleciam os laços internos e entre comunidades, já não encontram forte ressonância na realidade local.

A identidade coletiva de quebradeira de coco, forjada em processos de dura negociação sobre o acesso e formas de gestão de recursos naturais, e reconhecida e visibilizada em um período em que a atenção global e nacional estavam voltadas para as questões ambientais (Veiga *et al.*, 2009), levou à formação de organizações locais, como a Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR), criada em 1988.

É nesse território formado por grupos camponeses com trajetórias distintas que a pesquisa se desenvolve. Nosso intuito não é que as histórias narradas sirvam a “construções idealizadas em torno de um heroísmo individual diante da opressão vivenciada” (Carneiro e Ciocari, 2011, p. 23). Pois como verificado pelas autoras ao abordarem sobre as memórias de camponeses vítimas da ditadura militar, “se há heroísmos, trata-se antes desse heroísmo forjado na luta obstinada de todos os dias, que deixa no corpo as suas marcas, não como medalhas, mas como cicatrizes, que remetem sempre a uma memória dolorosa, inseparável do próprio sujeito”.

É buscando retratar os camponeses na sua totalidade e complexidade sem correr o risco de cair em idealizações que apoiamos nos teóricos acima apresentados, por suas ideias nos

fornecerem chaves analíticas que nos permitem responder às perguntas da pesquisa e os objetivos propostos. Com base nas perspectivas por eles abertas ressaltamos as agências camponesas (Porro e Porro, 2023), as estratégias de resistências (Scott, 2009; 2013), o que os sujeitos das comunidades *locus* dessa pesquisa fizeram das ações impostas a eles e as múltiplas maneiras como o cotidiano e a resistência se inventam nas suas práticas (Certeau, 1998).

Nos servimos de trabalhos escritos por historiadores e antropólogos sobre campesinato, principalmente no Médio Mearim, que nos ajudaram a descrever o contexto passado de Aldeia e Nova Olinda e identificarmos como ele ainda reverbera na realidade das famílias locais. Cumpre destacar a importância dos estudos realizados por eles²⁸, sobretudo porque contribuíram para que não enfrentássemos grandes problemas ao descrever sobre o campesinato em questão por privilegiarem uma história “vista de baixo”²⁹.

Outro grande triunfo é a oportunidade de termos acessado fontes orais sem intermediários e, assim, ter não apenas ouvido seus relatos, mas também assistido, pois, concordando com Portelli (2001), cada entrevista é como uma apresentação, cheia de gestos e expressões que só podem ser captadas por meio da experiência pessoal. Ouvimos os camponeses falarem por meio de suas próprias palavras e por meio de enunciados, gestos e práticas que, conforme Scott (2013), formam os “discursos ocultos” que têm lugar nos bastidores fora do campo de observação direta dos detentores do poder e confirmam, contraditam ou infletem o discurso público.

Visando a reconstituição das condições sociais e históricas nas quais se produziu os eventos analisados, a recuperação do sentido da conduta dos seus atores e a exploração das implicações de tais acontecimentos (Sigaud, 2004), utilizamos a metodologia qualitativa e procedimentos orientados por ela, os quais estão descritos a seguir.

²⁸ São vastos os estudos sobre a região, dentre os quais destacamos os de Otávio Velho, Alfredo Wagner Almeida, Maristela de Paula Andrade, Luiz Soares, Leonarda Musumeci, Noemi Porro, Roberto Porro e Viviane de Oliveira Barbosa.

²⁹ A “história vista de baixo” é uma abordagem historiográfica que se concentra nos grupos oprimidos e marginalizados e busca compreender a experiência, a consciência e as ações desses sujeitos enquanto agentes históricos, desafiando narrativas que tradicionalmente privilegiam as elites (Marconi, 2025).

3. METODOLOGIA

Tendo em mente as reflexões proporcionadas pelos teóricos sobre a herança, buscaremos métodos adequados para o diálogo entre tais teorias e a empiria capturada pelo trabalho de campo na área de estudo eleita para esta tese. Para tanto, descreveremos a localização e efeturemos a caracterização biofísica, ambiental e socioeconômica da região onde se encontram os povoados selecionados, e na sequência apresentaremos os procedimentos metodológicos que utilizamos para estruturação da pesquisa.

3.1. Abordagem e procedimentos metodológicos

Esta pesquisa etnográfica segue o argumento de Pantoja (2001), de que é importante fugir de ideias e noções que rejeitam a compreensão de uma dada situação, na perspectiva dos sujeitos que a vivenciam, interpretam e dão sentido à sua situação de vida. Em virtude disso, para sua estruturação, adotamos a abordagem qualitativa que trabalha “com a vivência, com a experiência, com a cotidianidade e também com a compreensão das estruturas e instituições como resultado da ação humana objetivada” (Minayo, 1994, p. 24). Por meio dessa abordagem, buscamos captar o fenômeno em estudo a partir da perspectiva das pessoas nele envolvidas, uma vez que o fenômeno ou processo social tem que ser entendido nas suas determinações e transformações dadas pelos sujeitos (Minayo, 1994; Godoy, 1995).

Além disso, “a pesquisa qualitativa supõe o contato direto e prolongado do pesquisador com o ambiente e a situação que está sendo investigada, via de regra por meio do trabalho intensivo de campo” (Teixeira e Pacheco, 2005, p. 61). Essa proximidade, longe de ser um inconveniente, permite um melhor entendimento da realidade estudada (Chartier *apud* Paulilo, s/d). Por essa razão, o trabalho de campo foi um procedimento importante para obter maior familiaridade com o problema analisado e para levantar dados que só podem ser captados por meio da experiência direta. Por meio da permanência relativamente prolongada nos povoados Aldeia (Bacabal) e Nova Olinda (Lima Campos), respondemos as perguntas de pesquisa em conexão com o aporte teórico.

Para o estudo comparativo entre as duas comunidades recorreremos ao método das variações concomitantes adotado por Durkheim (2007), que busca a relação de causa e efeito

entre fatos sociais analisados de forma simultânea. Como observado pelo autor, a maneira como um fenômeno se desenvolve exprime sua natureza e para que dois fenômenos se correspondam é preciso que haja também uma correspondência nas naturezas que eles manifestam. Por meio desse método identificamos aspectos comuns nas comunidades analisadas e as relações existentes entre eles. Desse modo, foi possível estabelecer uma relação entre o nexo parentesco-herança e a constituição de um patrimônio territorial camponês.

A pesquisa de campo foi fundada em conceitos, proposições, métodos e técnicas a fim de garantir a correta observação e seleção dos dados, buscando-se sempre adequá-los às possibilidades concretas do contexto, das pessoas e das condições objetivas que foram postas (Chizzotti, 2000; Godoy, 1995). Além disso, as visitas ocorreram de forma disciplinada pelas ciências sociais, observando os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos das famílias, de acordo com os termos requeridos pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), ao qual o trabalho foi submetido.

Os procedimentos investigativos para a estruturação do presente trabalho incluíram pesquisa bibliográfica e documental. Por meio da pesquisa bibliográfica levantamos trabalhos produzidos sobre a temática de estudo e analisamos as diversas contribuições feitas, bem como as lacunas existentes que sugeriam novas abordagens do tema (Brumer *et al.*, 2008; Gil, 2002). A pesquisa bibliográfica neste projeto abrangeu referenciais teóricos sobre os temas de parentesco, patrimônio, herança e gênero no contexto de sociedades camponesas, e com um recorte para as situações sociais vivenciadas no Médio Mearim, Maranhão. Com relação à pesquisa documental, foram realizadas buscas nos arquivos de paróquias da Diocese de Bacabal e Pedreiras, assim como no Incra, sobre projetos de assentamento, e na Fundação Palmares sobre Comunidades Quilombolas.

A história oral também constituiu procedimento importante para a estruturação da presente pesquisa, devido ser largamente utilizada por possibilitar pesquisas com temáticas contemporâneas ou aproximar-se de grupos ou movimentos sociais (Fenelon *apud* Barbosa, 2013). Assim, possibilitou a reconstituição das condições sociais e históricas nas quais se produziram os eventos analisados e a incorporação de novas descobertas, fugindo de visões simplificadoras e empobrecedoras que concebem a realidade como estática e prendem os sujeitos a um atávico imobilismo social (Borges; 2013; Sigaud, 2004).

Para a escuta sistemática das memórias dos entrevistados e coleta de informações que permitiram a reconstrução completa de suas genealogias foram realizadas entrevistas semiestruturadas, pois pesquisas de cunho qualitativo exigem a realização de entrevistas, quase sempre longas e dessa natureza. Também fizemos uso de “entrevistas interativas não estruturadas” (Corbin e Morse, 2003) a um número pequeno de interlocutores-chaves com os quais foram realizadas entrevistas em profundidade. Os sujeitos designados como interlocutores-chave são os membros mais velhos dos grupos familiares, lideranças comunitárias e religiosas que, por isso, detêm conhecimentos e informações amplas de interesse do pesquisador (Schensul *apud* Bisol, 2012).

Por meio das entrevistas foi possível recuperar, por intermédio da memória dos entrevistados, informações que ficaram no anonimato e trazer à tona dados relevantes que acarretaram desdobramentos teóricos e metodológicos importantes (Amado e Ferreira, 2006).

A partir das entrevistas com interlocutores-chave e histórias de vida resgatadas foi realizado um estudo genealógico sobre os respectivos grupos familiares. Assim, acesso e propriedade da terra puderam ser associados a cada indivíduo inserido na genealogia. As genealogias foram construídas a partir de gerações anteriores aos entrevistados e incluídos seus descendentes adultos, ilustradas por diagramas de parentesco inseridos ao longo das respectivas análises.

Com o intuito de contemplar categorias que formam o campesinato no Médio Mearim, aspectos étnicos-raciais foram considerados na seleção das comunidades, sendo priorizadas aquelas que passaram por processos diferenciados de ocupação da terra e que possuem distintas expressões territoriais. O local, a forma de aquisição da terra (por via de herança, compra, apossamento) e o tempo de moradia na localidade foram critérios válidos para a seleção dos grupos familiares. As duas comunidades podem ser conceituadas como “quilombos”, surgidos em 1876 e 1960, respectivamente, em contextos totalmente distintos, nos fornecendo elementos que permitem verificar como essa temporalidade também foi determinante na forma de aquisição e no uso (coletivo, privado) da terra. No caso de Aldeia, o fato de deliberadamente não se auto-atribuírem a identidade quilombola, nos impede essa designação. No caso de Nova Olinda, as famílias assim se auto-identificam, adotando, no entanto, práticas fundiárias que contrastam com a modalidade fundiária Território Quilombola, tal como preconizado pelas normativas oficiais.

A escolha dos interlocutores buscou contemplar a diversidade de categorias existentes nas duas comunidades. Em Nova Olinda, entrevistamos membros de 11 famílias detentoras de terra e sete famílias que moram nestas terras como agregadas (filhos, genros ou conhecidos). Na comunidade existe uma separação entre sexos nos assuntos referentes à terra, sendo atribuída aos homens as explicações sobre o tema fundiário. As mulheres falavam acerca desse assunto apenas na ausência dos seus companheiros e demonstravam deter pouco domínio sobre o tamanho da terra e as negociações estabelecidas no âmbito dela, o que também poderia ser uma cautela para não ultrapassarem um campo que entendem como pertencente a eles. Priorizamos ouvi-las porque as informações que possuem também são importantes para compreensão mais aprofundada das dinâmicas familiares e comunitárias, dos usos e herança da terra, das relações entre os diferentes grupos locais e entre aqueles que moram como agregados.

Em Aldeia, onde o número de famílias residentes é maior, a terra é também assunto de domínio, sobretudo, masculino. Também são os homens que estão à frente da associação e que possuem informações detalhadas acerca do Projeto de Assentamento, mas com os quais tivemos mais dificuldades de conversar. Há um receio deles em falar abertamente sobre a situação dos lotes, da doação, da venda de terras e tudo o que perpassa essa questão, sendo sobretudo os críticos à atual gestão da associação que representa o assentamento que a abordam mais frequentemente. Ao contrastar os relatos obtidos de ambos verificamos que as opiniões divergentes se referiam não apenas às insatisfações com a administração da associação, mas davam sinais de disputas entre grupos familiares: os assituantes do povoado e aqueles que chegaram posteriormente e se estabeleceram no local. Em virtude disso, o filtro para escolha dos interlocutores deveria ser mais amplo, tornando-se necessário ouvir pessoas que integram os dois grupos e aquelas que se posicionam entremeios, ainda que guardem parentesco com ambos. Nesse último grupo encontram-se sobretudo as mulheres que, às vezes, durante conversas informais, expressavam suas opiniões, seus descontentamentos com as políticas locais de doação de terras e gestão dos lotes e davam informações adicionais sobre suas próprias situações.

Além da divisão entre grupos familiares, a seleção dos interlocutores buscou contemplar outras categorias: os moradores da Vila (15) e os assentados (59). Esse último pode ser distribuído em cinco categorias: assentados e seus filhos que moram na área do patrimônio do PA Aldeia e trabalham nos seus lotes (15); assentados com lotes que residem na Vila e cederam

seus lotes para seus filhos ou parentes morarem (12); assentados sem lote, que o venderam e continuam morando no PA (05); não assentados que receberam ou compraram frações de terras na área de patrimônio (19). Assentados neste texto é o termo para designar aqueles que têm seus nomes na Relação de Beneficiários do Incra.

No Quadro 3 é apresentada a estrutura metodológica da pesquisa, incluindo os objetivos, os procedimentos adotados e os resultados esperados com a sua aplicação.

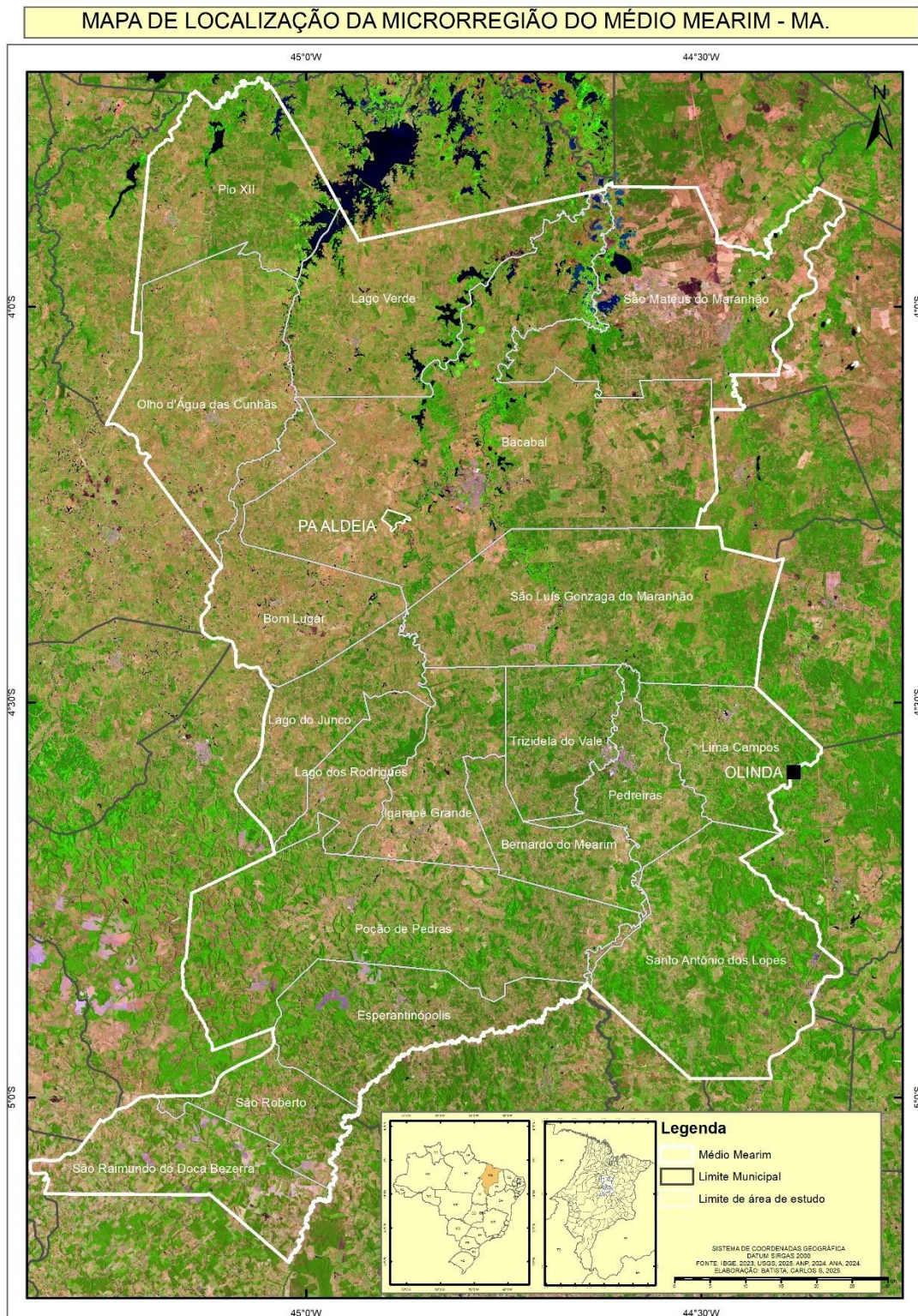
Quadro 3: Estrutura metodológica da pesquisa

Pergunta de pesquisa	Objetivos específicos	Instrumentos metodológicos	Variáveis	Produto
Quais as formas e modalidades de transmissão de direitos sobre a terra usadas por famílias de comunidades tradicionais no Médio Mearim?	Descrever as formas empiricamente observadas na transmissão de direitos sobre a terra em duas comunidades de ancestralidade negra no Médio Mearim	- Entrevistas semiestruturadas e interativas com interlocutores-chaves - Construção de diagramas de parentesco	- Forma de acesso à terra - Tempo de ocupação - Modalidade de transmissão	- Entrevistas transcritas e sistematizadas; - Banco de dados.
Quais são e como operam as lógicas que regulam a transmissão de direitos sobre a terra em grupos sociais de comunidades tradicionais no Médio Mearim?	Identificar diferenças e similaridades nas lógicas que regulam a transmissão do direito sobre a terra em duas comunidades de ancestralidade negra no Médio Mearim	- Entrevistas semiestruturadas e interativas	- Expressões territoriais; - Aspectos étnico-raciais;	- Análise comparativa sobre os critérios adotados para transmissão da terra
A transmissão da terra, por meio do parentesco, afeta a consolidação do patrimônio territorial e a condição camponesa em comunidades tradicionais no Médio Mearim?	Compreender de que forma relações de parentesco e hereditárias são acionadas por camponeses em relação a terras de uso familiar extenso e de uso comum no Médio Mearim	- Entrevistas semiestruturadas e entrevistas interativas com interlocutores-chave	- Modalidades de transmissão da terra - Formas de uso da terra	- Detecção mecanismos adotados visando a manutenção da terra entre familiares
Como se articulam as normas legais e os acordos locais relativos ao patrimônio, parentesco e herança em grupos camponeses de ancestralidade negra do Médio Mearim?	Analisar estratégias acionadas para consolidar o patrimônio territorial e a condição camponesa em assentamentos de reforma agrária e territórios quilombolas no Médio Mearim	- Entrevistas semiestruturadas e entrevistas interativas com interlocutores-chave	- Modalidades de transmissão da terra. - Leis aplicadas e normas criadas localmente.	- Identificação das normas e pressupostos nas quais se baseiam a transmissão da terra

3.2. Área de estudo

3.2.1. Localização e caracterização biofísica e ambiental do Médio Mearim

Figura 1: Mapa de localização da microrregião do Médio Mearim



Fonte: IBGE (2023); USGS (2025); ANP (2024); ANA (2024). Elaboração: Batista (2025).

Criada em 1989, a partir do rearranjo espacial que dividiu o Brasil em mesorregiões e microrregiões, a microrregião do Médio Mearim (IBGE, 1990), localizada na mesorregião Centro Maranhense, possui extensão de 11.003,275 km² e nela estão incluídos 20 municípios: Bacabal, Bernardo do Mearim, Bom Lugar, Esperantinópolis, Igarapé Grande, Lago do Junco, Lago Verde, Lago dos Rodrigues, Lima Campos, Olho D'Água das Cunhãs, Pedreiras, Pio XII, Poção de Pedras, Santo Antônio dos Lopes, São Luís Gonzaga, São Mateus, São Raimundo do Doca Bezerra, São Roberto, Satubinha e Trizidela do Vale.

No Médio Mearim o clima é tropical semiúmido, com temperaturas mensais médias elevadas, superiores a 18°C em todos os meses, mínimas e máximas absolutas respectivamente de 18° C e 36°, e duas estações bem delimitadas: uma seca, cuja duração é de cinco meses, e a outra chuvosa, com variação pluviométrica anual de 1.200 a 1.600 mm (IBGE, 2002). A topografia é plana a levemente ondulada, com elevações atingindo não mais de 150 metros acima do nível do mar. A microrregião é drenada pelos rios Grajaú e Mearim, a maior bacia hidrográfica do Maranhão (Porro, 2002; Nugeo, 2019). Até a década de 1950, o rio Mearim era uma das principais vias para o escoamento da produção agrícola do estado (Porro *et al.*, 2004).

O Médio Mearim está situado na transição entre os biomas Amazônia, Cerrado e Caatinga do Nordeste semiárido (Porro, 2019), na chamada Região dos Cocais, assim designada pela predominância da paisagem com palmeiras de babaçu. Essa zona é reflexo de um intenso processo de degradação das florestas originais devido a diferentes objetivos de uso, desde o cultivo agrícola em sistema de corte-e-queima até a formação de pastagens (Santos Filho *et al.*, 2013). A cobertura vegetal que predomina atualmente no Médio Mearim é a vegetação secundária com predominância da palmeira babaçu, associada a pastagens. Embora as florestas de babaçu não sejam tão ricas em biodiversidade quanto outras eco regiões amazônicas, desempenham papel ecológico crítico como zona tampão entre as áreas mais secas do Nordeste e as florestas ombrófilas da Amazônia (Porro, 2002).

Ao longo dos anos o Médio Mearim passou por mudanças no uso e cobertura do solo ocasionadas, principalmente, por processos antrópicos. De acordo com dados do Prodes, o desmatamento cumulativo na microrregião geográfica do Médio Mearim alcançou em 2024 o total de 10.120 km², equivalente a 92% da área total. Para esse mesmo ano, análises do projeto Mapbiomas classificaram 27,5% da área da microrregião Médio Mearim como tendo cobertura florestal, o que, comparado com os dados cumulativos do Prodes, indica

recuperação da cobertura florestal em cerca de 19% da superfície. A agropecuária ocupava 7.263 km² em 2023, sobretudo destinados a pastagens (Projeto Mapbiomas, 2023).

Alguns dos municípios da microrregião do Médio Mearim também integram o Território da Cidadania do Médio Mearim. Essa proposta de regionalização, criada em 2008 pelo governo federal, visou o desenvolvimento econômico e universalização dos programas básicos de cidadania para superação da pobreza e geração de trabalho e renda no meio rural, por meio de uma estratégia de desenvolvimento territorial sustentável (Brasil, 2020).

O Território da Cidadania engloba 16 municípios com baixos índices de desenvolvimento humano, abrangendo uma área de 8.765,30 km²): Bernardo do Mearim, Capinzal do Norte, Esperantinópolis, Igarapé Grande, Joselândia, Lago da Pedra, Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Lima Campos, Pedreiras, Poção de Pedras, Santo Antônio dos Lopes, São Luís Gonzaga, São Raimundo do Doca Bezerra, São Roberto e Trizidela do Vale.

Nesses territórios, ocorrem babaçuais em áreas sob sucessão por florestas secundárias, associadas a outros tipos de vegetação, onde predominam as palmeiras de babaçu (Porro; Porro, 2015). Embora o Maranhão seja o estado com maior incidência dessa formação, elas também podem ser localizadas no Piauí, Tocantins, Pará, Goiás e Mato Grosso (Almeida, 2008). O babaçu prevalece em solos relativamente férteis, sendo caracterizado como uma planta exigente em termos de água e sua dispersão é estreitamente ligada à expansão da agricultura itinerante (May, 1987). Anderson *et al.* (1991, p. 3) também argumentam nesse sentido ao verificarem que o crescimento das florestas de babaçu está sujeito aos distúrbios ambientais provocados por ação humana, como desmatamento e queimadas. Desse modo, ainda conforme tal autor, “com o estabelecimento de pastagens durante as últimas décadas, o babaçu emergiu como uma espécie dominante em florestas secundárias, formando povoamentos praticamente puros que cobrem a paisagem” (Anderson *et al.*, 1991, p. 3).

Nessas áreas as extrativistas desenvolvem práticas sociais específicas não somente de uso, mas também de trabalho e de relação afetiva com as palmeiras. Assim, seu significado ultrapassa a dimensão material e inclui uma importância simbólica, possibilitada na medida em que elas se veem relacionadas geográfica e imaginariamente com os babaçuais (Barbosa, 2007). Recorrendo a Tsing (2018), podemos afirmar que da paisagem degradada pela expansão da agropecuária, de termoeletricas e carvoarias que extraem não apenas *commodities*, mas também violências que tornam mais barata a produção de bens, relações pautadas no respeito à natureza têm resistido e formas de mobilização camponesa têm

emergido. Ou seja, a metáfora do cogumelo emergindo nas ruínas do capitalismo pode também ser aplicada aos babaçuais que, apesar do histórico de impactos ambientais, emergem vigorosos e continuam sobrevivendo.

3.2.2. Caracterização socioeconômica do Médio Mearim

O Censo Demográfico de 2022 indicou para a microrregião do Médio Mearim uma população total de 401.064 habitantes, o que resulta em uma densidade demográfica de 36,45 hab./km² e PIB de R\$ 2.964.428 (Imesc, 2018; IBGE, 2022). Ao considerarmos o Território da Cidadania do Médio Mearim, a população estimada para 2022 é de 253.634 habitantes. No Censo Demográfico de 2022, a população urbana da microrregião correspondia a 64,75% do total, e o total de mulheres alcançava 51% (IBGE, 2022). A maior parte dos habitantes se autodeclararam pardos (64,8%), brancos (21,9%) e pretos (13,1%). Pessoas que se autodeclararam amarelos (0,15%) e indígenas (0,11%) completam a composição (IBGE, 2022).

Dos municípios que integram o Território da Cidadania, 75% apresentam índice de desenvolvimento humano inferior ao limite classificado como baixo pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud) que é de até 0,599, sendo o maior percentual de vulnerabilidade educacional e de renda verificados nos municípios de São Roberto e São Raimundo do Doca Bezerra (Tabela 1) (Atlas Brasil, 2010). Embora políticas públicas tenham sido adotadas como medida para mudança desse quadro, elas não têm contribuído para uma efetiva redução da pobreza e desenvolvimento regional, tendo em vista que sua aplicação tem acontecido sem muita discussão e mobilização popular e do poder público (Alves, 2017).

Relatórios do Programa Bolsa Família e Cadastro Único (2025) apontam que o Território da Cidadania possui, atualmente, 68.837 famílias caracterizadas como de baixa renda com renda *per capita* domiciliar de até meio salário-mínimo, sendo que dessas 38.773 são atendidas pelo PBF, um total de 144.709 pessoas. Desse quantitativo, o município de Lima Campos apresenta 2.804 famílias beneficiadas, enquanto Bacabal, que não integra o referido território, concentra o maior valor do Médio Mearim: 19.131. Apesar de evidenciarem quantidade significativa de pessoas em situação de pobreza, também apontam para as estratégias adotadas para sua superação por meio do aumento da renda das famílias e da sua capacidade de consumo.

Tabela 1: Indicadores de Desenvolvimento Humano no Território da Cidadania do Mearim

Municípios	IDHM	Renda	Longevidade	Educação
Pedreiras	0,682	0,644	0,792	0,621
Igarapé Grande	0,614	0,578	0,747	0,536
Trizidela do Vale	0,606	0,565	0,738	0,534
Bernardo do Mearim	0,604	0,544	0,742	0,547
Lago dos Rodrigues	0,602	0,555	0,737	0,534
Lago da Pedra	0,589	0,561	0,724	0,502
Esperantinópolis	0,586	0,561	0,713	0,503
Lago do Junco	0,581	0,537	0,741	0,492
Lima Campos	0,581	0,578	0,705	0,481
Poção de Pedras	0,576	0,543	0,732	0,481
Santo Antônio dos Lopes	0,566	0,547	0,714	0,465
Joselândia	0,561	0,533	0,743	0,445
Capinzal do Norte	0,537	0,517	0,698	0,43
São Raimundo do Doca Bezerra	0,516	0,478	0,7	0,41
São Roberto	0,516	0,475	0,738	0,391
São Luís Gonzaga do Maranhão	0,54	0,503	0,716	0,438

Fonte: Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil (2010).

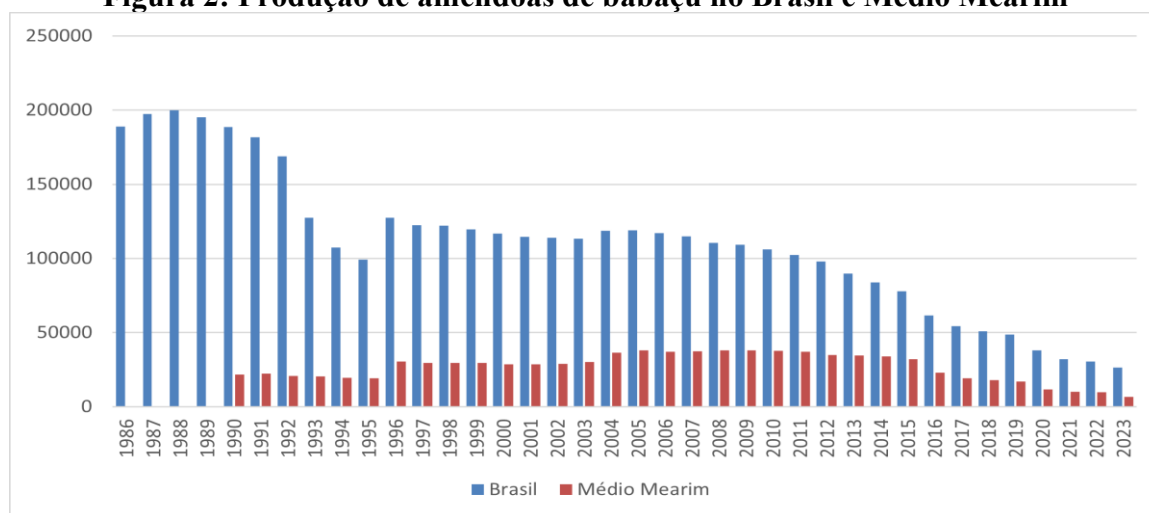
A estrutura de produção na microrregião do Médio Mearim é baseada na agropecuária, com predominância atual da criação de gado bovino (Imesc, 2018), cujo rebanho em 2023 era composto por 851.619 animais, enquanto os suínos totalizavam 30.329 e aves 28.167 (IBGE, 2023). A microrregião se destaca como uma das que apresentam maior destaque na pecuária bovina no Maranhão, com o quarto maior rebanho do estado. Em 2017, a área dos estabelecimentos agropecuários utilizada com pastagens alcançava 494.820 ha, das quais 75.191 ha eram pastos naturais. No mesmo ano, a área de lavouras temporárias era de 32.141 ha, enquanto a de lavouras permanentes limitava-se a 3.708 ha. Por outro lado, sistemas agroflorestais e silvopastoris totalizavam 19.558 ha, e florestas plantadas 571 ha (IBGE, 2017; Imesc, 2018, p. 29).

A economia também é baseada na produção extrativa, sendo a microrregião do estado que apresenta maior número de domicílios (11.345) envolvidos no extrativismo do babaçu (Porro, 2022). Em 2022, foram produzidas 9.811 t de amêndoas, com valor da produção de R\$ 23,55 milhões, conforme estimativa da Produção da Extração Vegetal e Silvicultura (PEVS).

Dados divulgados pelo IBGE para 2023 (Figura 2) apontam que os municípios do Território da Cidadania do Médio Mearim foram responsáveis por 15,9% da produção de

amêndoas de babaçu no país (IBGE, 2023), demonstrando a importância dessa atividade para a manutenção econômica de numerosos grupos familiares. Desse modo, além de sua importância ecológica, o babaçu fornece bens e benefícios econômicos a milhares de famílias que ainda dependem de seus produtos e serviços (Porro, 2019).

Figura 2: Produção de amêndoas de babaçu no Brasil e Médio Mearim



Fonte: IBGE (2023).

O Censo Agropecuário de 2017 registrou 17.566 estabelecimentos rurais no Médio Mearim, sendo que 43,08% possuem menos de 20 ha; 24,87% de 20 a 100 ha; e 7,42% de 100 a 10 mil ha. Embora a concentração fundiária persista, nas últimas décadas ocorreram processos de transformação da estrutura agrária, por meio de distintos instrumentos de desapropriação ou aquisição de terras. Desse modo, atualmente se verifica nos municípios abrangidos por tal política territorial, uma participação expressiva de agricultores familiares e famílias assentadas da reforma agrária, resultante sobretudo da organização social pela busca da recuperação da posse da terra que resultou em áreas formalmente reformadas constituídas em projetos de assentamento (Brasil, 2020; Alves, 2017).

3.2.3. Contexto histórico e geográfico do Projeto de Assentamento Aldeia

Aldeia do Odino é um dos povoados mais antigos e conhecidos do município de Bacabal, devido ao elevado número de moradores e dos intensos conflitos por terra ocorridos na década de 1980. Cerca de 300 famílias ali residem atualmente. São grupos familiares com origens distintas, incluindo indígena e cigana, mas predominantemente negra.

Conforme informações locais, o nome Aldeia faz referência a seus primeiros ocupantes indígenas, provavelmente da etnia Krenyê, também denominados de “Krenyê de Bacabal”, por Nimuendaju (1946), e de “Timbira do Baixo Mearim”, por Ribeiro (1841) (Almeida, 2014).

Alguns estudos (Coelho, 1990; Almeida e Figueiredo, 2018) apontam que, desde 1850, os Krenyê se apresentavam pacificamente aos moradores da região de Bacabal e do médio curso do rio Mearim. Com o intuito de impedir que constituíssem empecilho à exploração agrícola, em 1854 foram criadas as colônias Januária (no rio Carú) e Leopoldina (no rio Mearim, próximo à atual localização de Bacabal). A Colônia Leopoldina foi administrada pelo fazendeiro português Lourenço Antônio da Silva, ao qual é atribuído o início do povoamento de Bacabal onde instalou, em 1876, uma fazenda para cultivo do arroz, algodão e mandioca, utilizando o trabalho escravo (IBGE, 2024).

O termo “escravidão tardia” utilizado por Assunção (1996) para se referir ao que ocorreu nessa localidade pode ser atribuída à dificuldade encontrada pelo governo provincial do Maranhão para exploração das terras do Mearim. A partir de 1819-1820, diante do processo de decadência da economia dessa província, a região passou a ser vista como estratégica para expansão das lavouras (Coelho, 1990). Tal é corroborado por Assunção (1996, p. 434), ao afirmar que a intensificação do tráfico humano no Maranhão só ocorreu entre 1812-1820, “resultando em uma alta porcentagem da população escrava, concentrada nas fazendas situadas nos vales dos rios Itapecuru, Mearim, Pindaré e na Baixada Ocidental”.

Doze anos depois, devido a mudanças produtivas impostas pela abolição, o coronel Lourenço vendeu sua fazenda ao “Coronel Raimundo Alves de Abreu, que passou a comercializar com os primeiros trabalhadores livres e índios, cujas malocas se erguiam na atual localização do bairro Juçaral” (Ferreira, 1959, p. 53). O relato demonstra a permanência de indígenas na localidade, convivendo com brancos e ex-escravizados nesse período. Tendo em vista que “no Maranhão existiram poucas fazendas escravistas sem quilombos ao seu redor” (Assunção, 1996, p. 436), a partir desses dados e dos relatos de residentes de Aldeia pode-se inferir a existência desse campesinato livre nos quilombos e nas “terras dos índios”.

Em 1960, os moradores de Aldeia já enfrentavam conflitos por terra resultantes das políticas de privatização das terras públicas no estado. E, até mesmo na década de 1980, mais precisamente em 1988, o povoado foi invadido por jagunços fortemente armados, a mando de grileiros que se diziam donos das terras, que queimaram casas, destruíram plantações e assassinaram um morador. Em 1989, após intensas lutas e com o apoio da Igreja

Católica, foi criado o Projeto de Assentamento (PA) Aldeia (Figura 2). Conforme Laudo Técnico elaborado pelo Incra (1985), depositado nos arquivos da Província Franciscana Nossa Senhora de Assunção, o PA Aldeia encontra-se distante 13 quilômetros da sede do município de Bacabal, sendo nove quilômetros pela BR-316 e quatro quilômetros pela rodovia MA-245 que liga Bacabal a Lago da Pedra. Ao Norte limita-se com a rodovia Bacabal/Lago da Pedra; ao Sul com o rio Bambu (rio Ipixuna Açú); ao Leste limitava-se com as terras de Alberto Rachid Trabulsi e Gaudencio de Sousa Costa e a Oeste com terras de Agroindustrial Santo Antônio Ltda. A área apresenta três variações de solo, todas com boa fertilidade: áreas de baixões de textura argilosa; áreas planas de solo sílico-argilosos; e áreas de relevo mais acentuado. O relevo apresenta um percentual de 90% de áreas planas e suavemente onduladas, e o restante considerado ondulado (Incra, 1985).

Em frente ao PA e separado dele pela rodovia MA-245 encontra-se o antigo povoado Aldeia do Odino (Figura 3), onde atualmente vivem cerca de 78 famílias. Na realidade local as duas áreas continuam integrando um único universo, sendo identificadas da seguinte maneira: do lado esquerdo da MA-245, no sentido Bacabal-Lago da Pedra, situa-se o Alto (como denominam o PA), incluindo a área de patrimônio e os lotes das famílias assentadas, sendo também referido como “*favela velha*” devido sua infraestrutura inadequada. Do lado direito da MA-245, está localizado o povoado antigo, a área de “pertencença”, que não integra a área de assentamento e será aqui referida como Vila, pois a maioria dos moradores atualmente detém títulos individuais de posse dos seus locais de moradia e quintal. Para nos referir às duas áreas de forma integrada, usaremos a expressão povoado Aldeia.

No Alto, está a maioria dos novos moradores do povoado Aldeia, incluindo os ciganos. Atualmente são 238 moradias, quatro bares, três comércios, uma casa de farinha e dois terreiros de Umbanda, sendo um de dona Paizinha e o outro de seu irmão Nonato Café. É no Alto onde, em 2001, também foram construídas 49 moradias de alvenaria por meio do crédito habitacional do Incra, onde residem alguns moradores antigos da Vila e filhos de outros assentados. Naquela ocasião, algumas famílias venderam suas antigas moradias da Vila e se mudaram para o Alto em razão do conforto que imaginavam obter, visto que as casas onde antes moravam eram de taipa. O medo de perder a nova habitação e a dificuldade de arcar com os custos relacionados à reforma da anterior, os levaram à mudança, da qual hoje se arrependem.

Figura 3: Mapa de localização do povoado Aldeia do Odino



Fonte: IBGE (2023); Planet (2025); Sicar (2024); Sigef (2024). Elaboração: Batista (2025).

Na Vila, estão boa parte dos moradores mais antigos do povoado Aldeia, que residem em 78 moradias. Ali também há bares (2) e comércios (2), duas escolas de nível fundamental, posto de saúde, asfaltamento na sua principal rua, uma igreja evangélica e uma católica, esta construída no seu centro, de frente para a praça, além de um campo de futebol, dois cemitérios (o antigo onde estão as “pedras³⁰” e o novo, no lugar denominado Barreira), e algumas fazendas no seu entorno.

Como não tivemos acesso, apesar de várias tentativas, ao relatório do Incra com as informações atualizadas do PA, não foi possível obter dados socioeconômicos e demográficos de todo o povoado. Os levantamentos que fizemos a partir das entrevistas realizadas com os moradores mostram que a agricultura e a quebra do coco babaçu continuam sendo atividades importantes para as famílias, com a produção das roças destinadas ao consumo doméstico e também comercializadas em pequena quantidade na comunidade, principalmente verduras como cuxá, quiabo, cheiro-verde. O babaçu é vendido para comerciantes locais com os preços variando entre R\$ 2,00 (2024) e R\$ 3,50 (2025), por quilo de amêndoa. As cascas são aproveitadas para produção de carvão que também é comercializado na própria comunidade. Aliado a essa renda, recebem a subvenção econômica do babaçu que consiste em um bônus pago diretamente às extrativistas, no âmbito da Política de Garantia de Preços Mínimos para Produtos da Sociobiodiversidade (PGPM-Bio).

A prática extrativa acontece num regime de cooperação próprio das quebradeiras de coco babaçu (Porro *et al.*, 2020), sob uma forma de troca de dias em que todas são contempladas. Embora na localidade a quebra do coco seja praticada principalmente por mulheres que realizam a atividade em grupo no quintal ou em barracas construídas em frente às suas casas, a coleta é feita majoritariamente por jovens e adolescentes masculinos. Na quebra, há exceções masculinas como seu Natal (76 anos) que também a realiza há cerca de dez anos ininterruptamente devido à impossibilidade de continuar implantando sua roça por problemas de saúde. Mas também há homens que, mesmo implantando suas roças e roçando pastos nas fazendas (sendo pagos como diaristas), realizam a quebra do coco babaçu para complementar a renda familiar e arcar com os gastos familiares bastante onerosos devido ao elevado número de filhos, netos e bisnetos que deles dependem economicamente. Desse

³⁰ Os moradores usam o termo “pedras” para se referir às duas lápides do cemitério que utilizam como marco da antiguidade da sua ocupação.

modo, como verificado por Barbosa (2013), o envolvimento dos homens no extrativismo do babaçu, geralmente visto como feminino, demonstra que a divisão sexual do trabalho camponês é muito mais discursiva do que efetivamente prática, pois dependendo da época homens e mulheres podem se envolver tanto com a produção agrícola quanto com a extração completa do babaçu.

3.2.4. Contexto histórico e geográfico do quilombo Nova Olinda

A comunidade quilombola Nova Olinda está localizada no município de Lima Campos, então centro agrícola baseado no trabalho escravo que operou entre 1855³¹ e 1890 (Lago, 1976). Tal autor relata que somente depois de 1890 a escravidão foi efetivamente extinta em Pedreiras, província à qual Lima Campos era vinculada. No seu livro, o autor apresenta a queixa feita por Juliana Rosa Martins (ex-escravizada), no dia 14 de outubro de 1890, à Delegacia da Capital do Estado. Juliana conta que até a citada data sua filha, seus netos e outros escravos ainda eram mantidos sob o poder do major Joaquim Pinto Saldanha, considerado “o mais rigoroso senhor de escravos do Mearim”. O autor também traz um trecho do *Jornal Pacotilha* (s/d), no qual consta que

mais de dois anos são decorridos, depois da fulgurante lei e, quando supunha-se que não houvesse uma sombra sequer, em parte alguma do Estado, das maquinações escravistas [...] chega-nos a notícia de que não muito longe daqui, na Comarca do Alto Mearim, acima das Pedreiras vive coata a mulher Antonia Benedita Saldanha, liberta de 13 de maio, que até hoje não pôde reunir-se aos seus parentes, porque a seguram os elos do cativoiro embora disfarçado (*Jornal Pacotilha apud Lago, 1976, p. 19-20*).

Ainda conforme tal autor, as terras de tal município integravam o município de Pedreiras que, por sua vez, até 1889³² pertencia a São Luís Gonzaga (antiga Ipixuna) que funcionava como um dos principais centros mercantis do Alto Mearim³³.

São Luís Gonzaga, a mais antiga das povoações do Mearim, foi instituída como freguesia em 1844, e elevada à condição de vila em 1854 (IBGE, 2023). Ela ficava no centro

³¹ Esse ano é apontado por Lago (1976) como o início do povoamento de Pedreiras, província ao qual Lima Campos era vinculada.

³² Pedreiras foi desmembrada de São Luís Gonzaga, em 27 de fevereiro de 1889, por meio da Lei n. 1453, da Assembleia Legislativa Provincial (Lago, 1976).

³³ De acordo com Ferreira (2015), no século XIX, o espaço designado como Alto Mearim correspondia às regiões classificadas pelo IBGE (de 1938 a 1960) como Médio Mearim e Alto Mearim. De 1970 a 1980, passou a ser classificada como Alto Mearim, Médio Mearim e Baixo Mearim. Na classificação atual, corresponde ao Alto Mearim, Grajaú, Mearim e parte do Pindaré. Essas classificações decorrem das divisões regionais que buscavam “ajustar o país a padrões mais modernos, não só de crescimento de sua base produtiva, como também em termos de controle, padronização e administração de sua base territorial” (IBGE, 2017, s/p).

dos pontos considerados pelos colonizadores como mais arriscados, em virtude da presença de indígenas cuja resistência gerava inquietação pelas fazendas localizadas entre os cursos do rio Mearim e Grajaú (Coelho, 1990). Assim, em 1854, buscando resolver tal situação, Eduardo Machado (*apud* Coelho, 1990), presidente da Província, mandou “estacionar um destacamento de força de linha” e expediu ordens para que os indígenas fossem aldeados.

O lugar onde atualmente situa-se Pedreiras era rodeado por fazendas que utilizavam o trabalho escravo, dentre elas a Fazenda Santa Amália, cuja produção abastecia importantes firmas maranhenses (Lago, 1976). Nesse período, a cidade de Lima Campos ainda não existia. Em livro publicado por Edison Feitosa de Sá³⁴, em 2019, morador da cidade de Lima Campos e autodidata, consta que as terras do futuro município eram ocupadas por grandes fazendas, concedidas aos proprietários pelo governo imperial por meio do sistema de sesmarias, e que foram desbravadas com a força do trabalho de escravizados. A partir de consultas realizadas nos primeiros livros de batismos e desobrigas da Paróquia de São Luiz Gonzaga, o padre bacabalense Jacinto Furtado de Brito Sobrinho³⁵ conta no livro *Documentário histórico da Paróquia de São Benedito* (1988) que as primeiras desobrigas na antiga “povoação Pedreiras” foram realizadas em 02/02/1848, 30/09/1850, 04/09/1851 e 14/09/1854, na Fazenda Barriguda, local onde atualmente se encontra a Igreja de São Benedito.

Nos primeiros períodos de colonização portuguesa nesta região, a principal produção dessas sesmarias incluía o arroz, milho, algodão e mamona, escoados pelo porto fluvial de São Luís Gonzaga até São Luís e enviadas ao exterior (Sá, 2019). Na segunda metade do século XIX, as fazendas oriundas de sesmarias que mais se destacavam eram as de Santo Antônio, de Antônio Sardinha; São Francisco, de Francisco Marques Rodrigues; e São

³⁴ Não é de se estranhar o interesse de “pessoas comuns” em escreverem livros, assumindo o papel de resgate da história dos seus municípios. Esse gosto pelas letras nos parece associada à herança colonial, ao prestígio e poder que o saber letrado conferia – afinal, na sociedade pós-colonial era justamente uma elite letrada que ocupava os melhores cargos. Por essa razão, não causa espanto que Edison Sá tenha empreendido, por conta própria, pesquisas nos arquivos de diversos órgãos do Estado. Assim como ele, identificamos outros poetas e escritores autodidatas maranhenses que percorreram os arquivos públicos na capital do estado e mesmo fora do país em busca de registros históricos para relatar de maneira fidedigna os eventos, a exemplo do poeta Abraão Teixeira (2002), autor do livro “Cantanhede: sua gente, sua história” que foi até Portugal. Como mostrado por Ginzburg (2006), existe entre as classes consideradas dominantes e as subalternas um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se move de baixo para cima e de cima para baixo.

³⁵ Padre Jacinto (1988, p. 1) conta que seu intuito é apenas o “de resgatar, ajudado pelos documentos de arquivos disponíveis e pela memória de tantas testemunhas, tudo aquilo que se refere à história da Igreja Católica no âmbito da Paróquia de São Benedito”.

Pedro, do major Ladislau que incluía as terras de Santa Amália e Santa Maria dos Magalhães (Sá, 2019).

Em 1877, haviam chegado em Pedreiras mais de 100 famílias nordestinas alegadamente perseguidas pela seca (Lago, 1976). A chegada delas está ligada às experiências de colonização iniciadas pela Província com o objetivo de formar uma camada de pequenos produtores agrícolas autônomos, não subordinados aos interesses dos grandes proprietários de terras (Almeida, 2008). Embora a chegada desses migrantes seja geralmente atribuída à seca, Almeida (2008, p. 136) pontua a existência de razões de natureza militar para seu assentamento, “como se as colônias constituíssem os segmentos mais avançados em regiões inexploradas, habitadas por indígenas e ‘negros fugitivos’”.

Com a abolição, em 1888, houve mudanças nas formas de organização da produção agrícola, visto que as terras das antigas fazendas passaram progressivamente ao controle efetivo de pequenos produtores (Esterci *apud* Musumeci, 1988, p. 172). Desse modo, os proprietários acima citados abandonaram suas terras. Alguns retornaram para seus países ou se estabeleceram em São Luís, enquanto outros transferiram os direitos de posse da terra aos ex-escravizados de sua fazenda ou a um “determinado negro de sua predileção” (Sá, 2019).

A esse campesinato gerado a partir desses processos se somaram, na década de 1930, novos migrantes nordestinos provenientes do Rio Grande do Norte a quem o Maranhão se apresentava como refúgio, assim como foi com seus conterrâneos em períodos passados (Sá, 2019). A entrada desses sujeitos está associada ao nacionalismo emergente que visava a integração entre os estados e o auxílio controlado de trabalhadores afetados pela seca para as terras despovoadas e inexploradas (Ferreira, 2015). Nesse sentido, a chegada dessas famílias deriva das políticas de ocupação dos “espaços vazios” do governo Vargas, que com o objetivo de colonizar o interior do país, ocupá-lo e fixar o homem à terra direcionou, principalmente nordestinos, para os territórios internos (Secreto, 2007).

Como narrado por seu Edison Sá, descendente de famílias potiguares que chegaram em Lima Campos nesse período, em fevereiro de 1932, Manoel Cesário, um proprietário de terras da cidade de Caicó, que soube das ações governamentais no Maranhão para povoamento do interior, viajou para São Luís para solicitar ao interventor Lourival Seroa da Mota³⁶ ajuda às famílias que sofriam com a seca. Cesário recebeu autorização para convocar 200 famílias que seriam assentadas em terreno adquirido pelo governo. Em virtude da

³⁶ Mota foi nomeado interventor do Maranhão no dia 20 de agosto de 1931, como consta no jornal O Combate publicado no mesmo ano.

repercussão, entre março e abril do mesmo ano, paraibanos se juntaram a eles e se deslocaram ao Maranhão em navio, cujos gastos foram custeados pelo governo.

Diferente das famílias de ex-escravizados que permaneceram habitando a localidade, originando inúmeras povoações que mais tarde viriam a ser reconhecidas como comunidades remanescentes de quilombo e que não obtiveram nenhuma benesse, aos potiguares foram asseguradas as condições necessárias à sobrevivência, como terra, crédito e moradia. Seriam eles os responsáveis por desbravar as matas de Pedreiras, consideradas “vazias”, pois ocupadas por uma população cuja existência era desconsiderada, e contribuir para o projeto de integração nacional. Essa situação ilustra exatamente o avanço das ações do Estado sobre os territórios vigentes nas chamadas “zonas fragmentadas não estatais” abordada por Scott.

Assim, com o fim de amparar os nordestinos e proporcionar braços para o cultivo das terras com vistas à economia de mercado, no início da década de 1930, foi criada a Colônia Lima Campos, instalada na localidade onde se situava a fazenda Santa Amália (Ferreira, 2015). Na ocasião, o governo adquiriu 5.000 ha de Antônio Magalhães e os dividiu em lotes que foram distribuídos aos chefes de famílias paraibanas e potiguares, permanecendo oito lotes a cargo do município; além disso concedia fomento agrícola³⁷ às famílias para produzirem nos demais lotes, como sementes de arroz e algodão. Como consta em relatório publicado no jornal O Combate³⁸ (1933), haviam entrado na Colônia 2.298 flagelados entre maio de 1932 e junho de 1933, contudo somente 744 ainda residiam no local; também não haviam sido pagas as terras de Antônio Magalhães, que “delas não saiu”.

As famílias produziam para seu próprio sustento, mas vendiam a produção de algodão para o governo e o arroz para empresas locais que comercializavam nos estados do Piauí, Ceará, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte (Sá, 2019). Ainda de acordo com Sá (2019), em 1933, começaram a chegar os cearenses que conseguiam acesso aos lotes à medida em que alguma das primeiras famílias decidia sair.

Em 1957, o governo doou os terrenos para as famílias que viviam na Colônia. A chegada de outras famílias nordestinas nos anos posteriores contribuiu para sua rápida estruturação e elevação à categoria de município, em 1961, dando origem à atual Lima Campos (IBGE, 2023). Portanto, é a partir da abolição e de ações de colonização governamentais com o intuito de suprir a lacuna deixada pela ausência de trabalhadores

³⁷ Em publicação do jornal O Imparcial, de 26 de novembro de 1932, consta que o Estado pretendia investir na citricultura para comercialização no mercado externo. Por isso, incentivaria o plantio de laranjeiras nas terras dessa Colônia, onde “localiza nordestinos que vieram para o Maranhão flagelados pela seca”.

³⁸ Ano IX, 17 de junho de 1933.

escravizados que surgem em Lima Campos diversas comunidades negras rurais³⁹ e posseiros de origem nordestina que posteriormente viriam a se tornar assentados da reforma agrária.

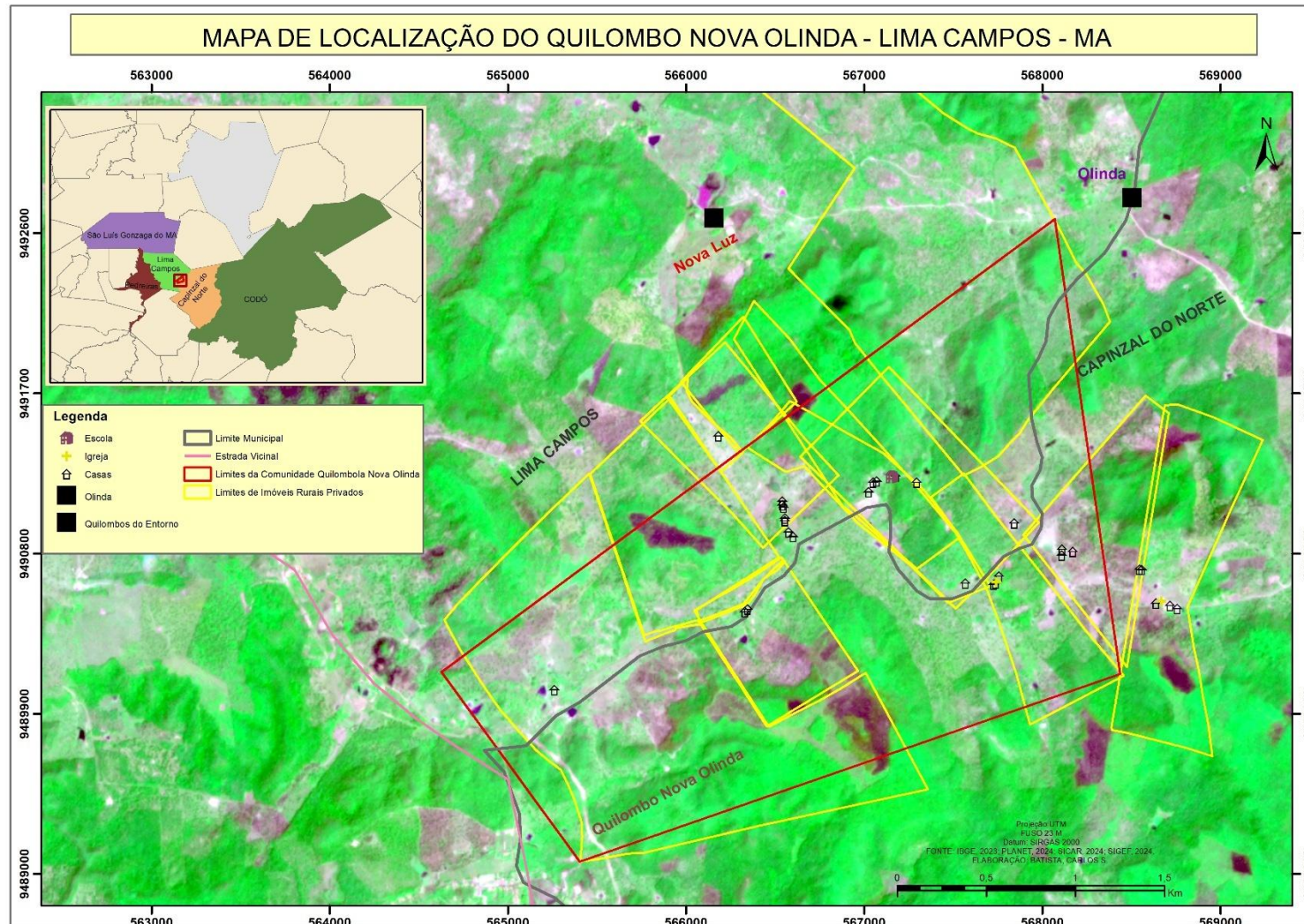
A comunidade Nova Olinda, surgida a partir desse contexto, é formada por um campesinato negro maranhense que migrou dos municípios de Codó, Igarapé Grande, Caxias, Pedreiras, Bacabal e de outras comunidades de Lima Campos. Todavia, os entrevistados alegam que as famílias não foram necessariamente atraídas pela expectativa de encontrar terras livres, mas pela possibilidade de comprá-las por valores mais compatíveis com seus recursos econômicos. Assim, nessas terras compradas e geridas individualmente, estabeleceram relações que as transformaram numa comunidade passível de ser conceituada como tradicional e até posteriormente certificada como comunidade quilombola, mas em um território diferente dos demais em razão da sua forma de aquisição e organização.

As principais atividades desenvolvidas pelas famílias são a quebra do coco, o trabalho agrícola e a pecuária. O coco é vendido para duas quebradeiras da própria comunidade (R\$ 3,30 o quilo) que produzem azeite de coco babaçu, e as cascas são tanto comercializadas (R\$ 7,00 o jacá) quanto também usadas para produção de carvão destinado ao consumo familiar e à venda (R\$ 50,00 o saco). Somam-se a essas atividades a criação de pequenos animais (aves, porcos, bodes), a piscicultura e a apicultura, sendo essa última praticada por apenas uma família na localidade. A produção das roças também pode ser comercializada, excepcionalmente o feijão, que é vendido em garrafas plásticas de 2 litros por R\$ 20,00. As famílias complementam suas rendas com recursos advindos da Política de Garantia de Preços Mínimos para Produtos da Sociobiodiversidade (PGPM-Bio), do Programa Bolsa Família e da aposentadoria.

As terras dos estabelecimentos rurais cujos detentores são membros da comunidade limitam com o município de Capinzal do Norte, como verificado na Figura 4. Na figura, além de nova Olinda, há indicação a duas comunidades próximas visitadas no decorrer da pesquisa, Nova Luz e Olinda, distantes cerca de dois e cinco quilômetros, respectivamente.

³⁹ Comunidades negras rurais se refere à categoria social comunidade remanescente de quilombo (Conaq, 2024), uma forma atualizada, que depende de auto-atribuição, de se referir à primeira, mas não a única. Almeida (2018) aponta a existência da denominação *terras de preto* no Maranhão e em alguns outros estados. Conforme Andrade e Souza Filho (2013, p. 30), o conceito de comunidade remanescente de quilombo aglutina diferentes situações sociológicas que, outrora, eram conceituadas e vistas separadamente, já que revestidas de especificidades em termos organizacionais e históricos.

Figura 4: Mapa de localização dos estabelecimentos rurais cujos detentores são membros do quilombo Nova Olinda



Fonte: IBGE (2023); Planet (2025); Sicar (2024); Sigef (2024). Elaboração: Batista (2025).

4. HERANÇA, GÊNERO E CONFLITOS EM ALDEIA DO ODINO

Aldeia do Odino pode ser considerada uma “zona de fragmentação”, onde diferentes sujeitos sociais, descendentes daqueles sequestrados de África, conduziram suas vidas às margens do Estado. Partindo desse ponto de vista, adotado de Scott (2009), o afastamento geográfico e social deles em relação ao Estado era uma escolha política e viver na margem significava opor-se ao sistema escravocrata. Com o avanço das forças produtivas do mercado capitalista, sujeitos pertencentes a outros grupos camponeses também se aproximaram, transformando os quilombos em uma zona etnicamente diversa.

Essa diversidade torna-se mais evidente quando pensamos nos elementos culturais que foram preservados e nos que foram recriados em Aldeia por meio das trocas com outros grupos. Seu nome faz referência aos seus antigos moradores, indígenas de etnia não identificada que acolheram ex-escravizados. Com a saída dos indígenas, no espaço então ocupado por eles e famílias de ancestralidade negra, prosperou uma comunidade tradicional que usufruía de uma certa centralidade entre as demais que existiam nas proximidades, evidenciando, como observado por Assunção (1996), formas distintas de apropriação da terra durante e após o regime escravista maranhense. Sua centralidade política e geográfica permitiu que seus residentes estabelecessem contatos com outros grupos que cruzavam as redondezas e para que estes fixassem morada no local, tais como nordestinos e ciganos. Em comum, tinham suas trajetórias de escape ao Estado e à sociedade que lhes oprimia. As relações estabelecidas entre indígenas, negros, nordestinos e ciganos levaram à multiplicidade étnica que esse território possui. Posteriormente, após intenso conflito fundiário, o território foi, em parte, transformado em um Projeto de Assentamento pela forma convencional (sem o reconhecimento de seu aspecto étnico-racial, pois embora a Constituição Federal de 1988 assim já garantisse, a oposição à sua regulamentação e implementação o adiará em décadas).

Odino Silva é apontado como o primeiro negro que se fixou em Aldeia. Com a saída dos indígenas, ele tornou-se a liderança da comunidade que carrega seu nome, sendo considerado seu fundador, em virtude de ser o primeiro a “assituá-la”, ou seja, estabelecer moradia e cultivo em suas terras. Também chegaram Pedro Salomé e Pedro de Nísia que, junto com Odino, tornaram-se as lideranças negras locais. A eles se somaram o cearense Quintino Neco e o piauiense Trazibe Teixeira, sendo por meio da família deste que ocorreu a permanência dos ciganos na localidade. A família dos Café, da comunidade vizinha de

Canta Galo, tem sua importância, inicialmente porque conduzia o terreiro onde se congregavam essas famílias e porque também eram da mesma família de Odino, embora seus familiares não consigam informar o grau de parentesco e de quais colaterais advinha. Em virtude disso, os relatos abaixo sobre a formação do Canta Galo nos ajudam a entender uma parte da história de Aldeia que ainda conseguiu ser preservada, sendo possível que o estabelecimento dos Cafés nesse povoado tenha ocorrido justamente pela presença de Odino na localidade; ou seja, era uma forma de se manterem próximos dele. Posteriormente, os Cafés se deslocaram para Aldeia e lá tornaram-se relevantes lideranças, sobretudo religiosas, pois pertencem aos irmãos Nonato e Paizinha os terreiros que ainda existem no povoado.

Esta situação é alterada quando o Estado alcança a comunidade (com a ascensão dos grandes projetos) e remodela os modos de vida locais, reposicionando as famílias como sujeitos marginalizados destituídos da autonomia que antes gozavam; situação que levará à eclosão de um conflito agrário e posterior criação do assentamento. A constatação de que o território desses sujeitos, durante muito tempo negligenciado, guardava grande valor econômico (Scott, 2013) o tornou objeto de cobiça de empresários locais a ponto de, em conluio com aparatos estatais, iniciarem o processo de apropriação e dominação capitalista que levaria à expropriação das famílias.

Os conflitos não marcam o período de aparecimento de Aldeia para a sociedade de Bacabal, porque ao que nos parece sua existência sempre foi conhecida – vide a existência do “delegado de polícia” no interior da comunidade que aponta para a existência de relações com outros sujeitos. O que os conflitos fazem é evidenciar um grupo coeso, altamente organizado e estruturado em hierarquias internas (os delegados, os conselheiros, as lideranças, os herdeiros desses) que tinha a agricultura como base de subsistência e que havia ocupado um espaço agrário que, em tese, estava sob a esfera de ação do Estado colonial – embora dele não obtivesse a devida importância devido à falta de trabalhadores para realizarem o cultivo e a presença de grupos indígenas que ao resistirem à tentativa de apropriação dos seus territórios, despertavam temores⁴⁰. Em Aldeia não existia um campesinato pobre ou isolado, características comumente atribuídas para qualificar os antigos quilombos; a ausência desses aspectos é justamente o que o diferencia. Eram camponeses que se consideravam livres e viviam em condição de liberdade. Assim, o

⁴⁰ Ver Gaioso (1970).

estabelecimento no povoado representava uma transição para aqueles que haviam se deslocado de antigas fazendas, seja trabalhadores escravizados ou livres descapitalizados.

Assim como os residentes das demais comunidades que existiam ao redor, incluindo Canta Galo, as famílias de Aldeia poderiam ter vendido seus direitos sobre as terras e iniciado a vida em outro lugar, mas permaneceram resistentes às narrativas daqueles que recusavam em reconhecer seus direitos. Aos poucos, também passaram a aparentemente assimilar certas práticas inseridas no aparato estatal. Porém, como veremos a seguir, tais práticas foram combinadas com práticas do estatuto camponês, nos levando a considerar a adoção como estratégia de reprodução social e consolidação de um patrimônio territorial. Nesse sentido, a tentativa de desagregação desse campesinato e sua transformação em uma massa amorfa, pauperizada e submetida às relações de trabalho e morada precárias no interior das fazendas que pretendiam se instalar onde ele estava inserido não conseguiu torná-los novamente cativos.

Apesar de toda a espoliação sofrida, esses sujeitos não foram totalmente convertidos à economia capitalista, especialmente no mercado de terras, ou destituídos dos seus poderes nas hierarquias do campesinato local, ainda que tenham abraçado práticas inseridas no aparato estatal (a criação de associações para acessar projetos de reforma agrária e a concordância com o loteamento da área de assentamento, por exemplo). As famílias assitantes continuaram a exercer seu controle social e sua liberdade relativa, embora em algumas situações de maneira mais discreta, mas nem por isso deixaram que sua conduta expresse posicionamentos políticos de transformação social, visando maior autonomia de sua parentela, agora consolidada em um povoado camponês. Com a criação do assentamento, expectativas contrárias àquelas anteriormente praticadas quando as terras estavam sob controle das lideranças negras encontraram espaço propício para fecundarem, evidenciando a existência de interesses distintos no interior daquele grupo aparentemente coeso e que, conseqüentemente, levaram à sua divisão territorial.

Desse modo, a ordem de sucessão do poder foi modificada, ou ampliada, e outros grupos familiares passaram também a exercê-lo, embora o poder continue circulando entre sucessores diretos das primeiras lideranças devido as relações afetivas que possibilitaram a criação de uma extensa rede de parentesco.

Vemos, portanto, que o parentesco não é apenas a via pela qual se herda parte do patrimônio territorial, mas parentesco é também a via pela qual se constrói o território, concebido enquanto patrimônio do campesinato. Embora os aspectos biológicos entrem na

equação, as relações sociais estabelecidas entre parentes se impõem na construção do território. Nesta construção, os fatores étnico-raciais nem sempre ensejam relações sociais harmoniosas, e mesmo entre grupos sociais oprimidos, a hierarquia de opressões vividas na sociedade brasileira se reproduz em diferentes graus no campesinato. Grupos indígenas sendo deslocados violenta ou gradualmente, grupos negros em fricção com recém-chegados nordestinos, viviam situações numa ampla gama de relações que incluíam matrimônios, mutirões, tolerâncias, mas também explorações, expulsões e conflitos.

É inegável que a criação do assentamento provocou alterações profundas ao redefinir a organização previamente adotada pela comunidade, mas não a suplantou por pelo menos três décadas e meia. Assim, encontramos no seu interior formas tradicionais de ordenamento camponês coexistindo com as legalmente instituídas, evidenciando que se há a conversão das famílias às práticas estatais, ela se dá na mesma medida em que ocorre a reinvenção das práticas estatais para atendimento dos interesses familiares ou comunitários.

4.1. Formação de Canta Galo

Para que a formação do povoado Aldeia do Odino seja compreendida, é importante que antes conheçamos a história do povoado Canta Galo e de sua principal família, conhecida localmente como os “Café”, pois algumas das pessoas que nos são apresentadas foram determinantes para os acontecimentos que se sucederam em Aldeia. Além disso, o histórico de acontecimentos em Canta Galo nos ajudará a entender a razão da liberdade irrestrita vivida pelas famílias dessa comunidade e das demais que o circundavam, as quais durante muito tempo configuraram-se como “zonas de fragmentação”.

A origem da família dos Café é contada a partir de informações que os sujeitos locais entrevistados conseguiram reter na memória e que lhes foram contadas pelos seus pais ainda na infância. É relevante notar que outros grupos do povoado não retêm dados dos seus antepassados, ou não têm sucessores para contar. A descrição da história de Canta Galo é baseada na narrativa dos irmãos Raimundo Nonato Rodrigues, Domingos Rodrigues e Maria da Paz Silva. Também buscamos conectar seus relatos com a de sua prima Gracinete Lemos, buscando resgatar, dentro do possível, a trajetória de seus antepassados.

O que eu ouvi falar sobre a mãe da minha avó já vem de longas datas, foi quando abriu a África [houve a abolição] e os pretos ficaram liberados. Foi a hora que meu bisavô veio de lá [outro estado] pra cá [pro Maranhão], trabalhando pra aqui e pra acolá. Ele veio pra casa da minha bisavó [branca] e lá ela achou que o preto era bonito e fabricaram minha avó. Ela falou pra ele: “eu tô buchuda e tô pensando que é de tu e se fulano [marido] der em cima vai matar nós dois” [...]. Quando

chegou na entrada do mês pra ela descansar, ele [bisavô] começou a fingir que estava doente. Aí disse pro marido dela: “eu queria que ajeitasse nossas contas, tô me achando doente, não posso mais trabalhar, quero morrer lá donde meu povo”. Deu a desculpa dele e foi embora. [...] Quando a menina nasceu o marido disse: “e essa menina é preta?” Pra ele que era aberto na cor, tudim era aberto na cor, e só ela que nascia de preto no meio não era uma coisa errada? Ele disse que ia matar as duas e que “essas pestes não comem nada do meu suor”. Aí a velha mãe da que tava de resguardo disse: “se o senhor não quiser minha filha, larga”. Aí ele disse: “pois tá largada nesse instante, tudo o que tem aí é dela”. Meteu a rede no saco e ninguém soube pra onde foi esse caboco. Chegou o dia de batizar e entregaram a menina pro padrinho porque os outros tudo aberto na cor e ela pretinha. Aí a mãezinha foi criada pelas casas, debandada do rebanho. (Nonato Café, 78 anos, 09/05/2024).

Dona Carolina era tia do meu pai. Era irmã da mãe do meu pai, irmã da minha avó. Essa minha avó era meio branca porque filha de senhor de escravo, português eu acho. Minha bisavó teve a filha com esse senhor de escravo e casou com o pai de tia Carolina. Tia Carolina sempre dizia que era de Angola (Gracinete Lemos, 14/05/2024).

Porcínia era irmã da Carolina, a avó de papai por parte de pai. Eles me falavam que a mãezinha era da banda de Viana e veio pra aí criança (Domingos Café, 75 anos, 16/05/2024).

A narrativa de seu Nonato remonta ao período da abolição da escravatura, quando os trabalhadores escravizados “*ficaram liberados*” e, então, “*cada qual pulou fora daquela cadeia péssima*”, como narrado por ele. Nesse período seu bisavô se deslocou de outro estado com destino ao Maranhão, “*trabalhando pra aqui e pra acolá*” na tentativa de se manter, visto que a abolição não representou uma liberdade absoluta, obrigando os escravizados a venderem a força de trabalho para antigos proprietários, como se observa no seu relato.

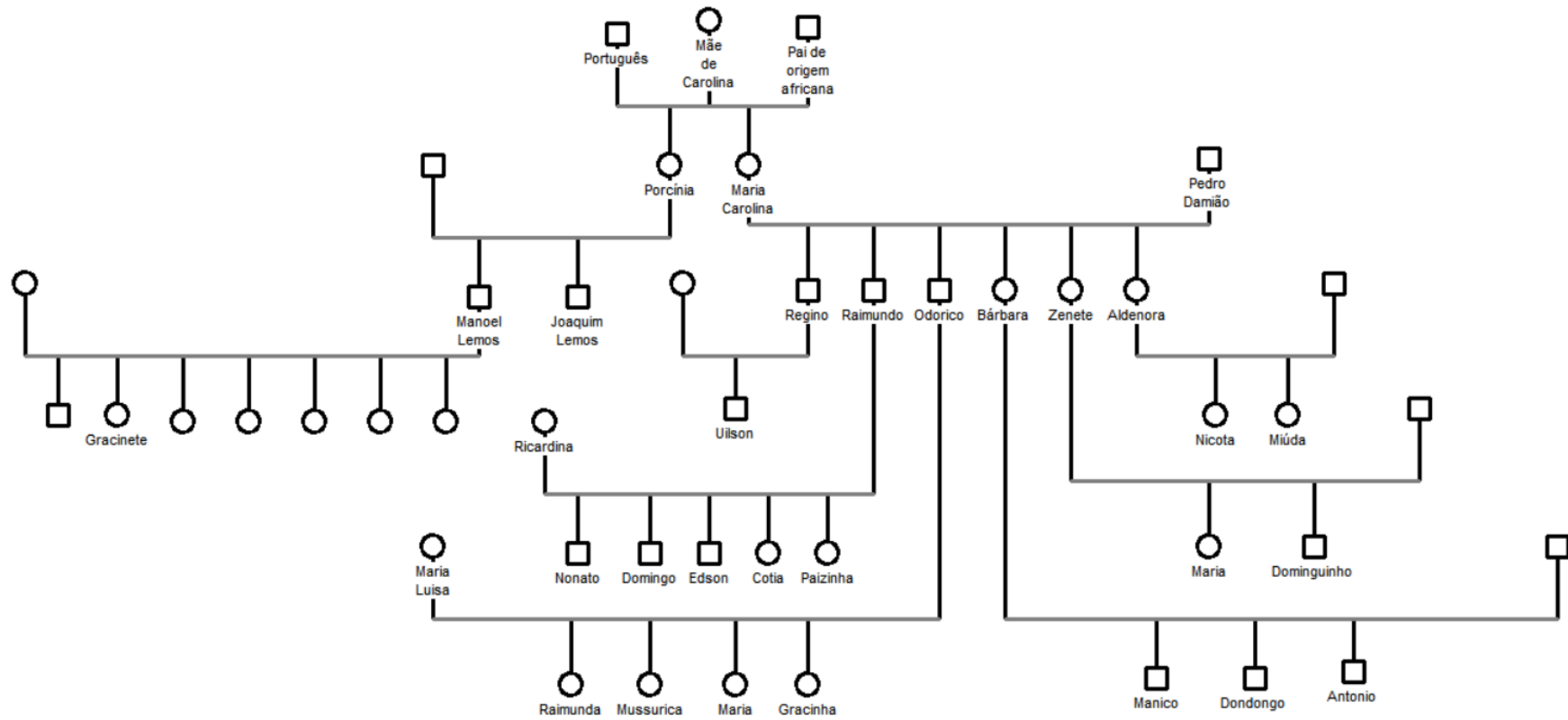
Nesse deslocamento seu bisavô se instalou na casa de uma família, onde ficou trabalhando e resultou em um relacionamento extraoficial com a patroa, que acabou engravidando de uma menina. A origem paterna da criança só foi descoberta após seu nascimento devido sua cor. O cabelo “zangado” e a pele negra contrastavam com os demais parentes “abertos na cor” e de olhos azuis. Por essa razão foi criada “debandada do rebanho”, na casa do padrinho e de outras pessoas, mas, conforme seu Nonato, “*onde eles tavam ela ia lá, mas pra ficar [morando] no meio deles não*”. A avó de Nonato, nascida dessa relação, é Maria Carolina, irmã de Porcínia. Portanto, Maria Carolina era filha de um senhor de origem africana, enquanto Porcínia era filha de um escravocrata português (Figura 4).

Seu Nonato conta que “do lado” materno da Maria Carolina “*era tudo cearense*”, enquanto Gracinete afirma a que sua avó Porcínia era filha de português. Fato é que Maria Carolina nasceu no Maranhão, como se presume a partir do relato de seu Nonato. Desse

modo, compreendemos que a afirmação dela de que era de Angola, como consta no relato de Gracinete, poderia ser uma forma de demarcar uma posição diferente da dos outros negros com quem convivia ou justificar o tom mais “fechado” da sua pele que gerava diferenciações entre ela, seus parentes maternos e mesmo entre os demais negros com quem convivia.

Como observado por Cardoso (2017, p. 244), na sociedade escravista brasileira a cor da pele era a marca mais evidente da posição considerada inferior da pessoa escravizada. Além disso, ainda conforme tal autor, a relação entre os africanos chegados no Brasil e os crioulos, que se consideravam diferentes por terem nascido no Brasil, era cheia de atritos, devido os crioulos, mesmo sendo escravos, ocuparem uma posição tida como mais cômoda que a dos africanos. Entendemos que as diferenças de origem, assim como a cor da pele, geravam hierarquias, como relatado por seu Nonato ao dizer que “*mamãe era aberta na cor e se desfazia da gente [filhos]*” – situação que ele e sua avó, Maria Carolina, não gostavam.

Figura 4: Diagrama de parentesco da família Café



Seu Nonato também conta que “*depois que Maria Carolina cresceu, ela deu na cabeça que não ficava no meio deles [parentes maternos]*”. Então, se deslocou para o Geré e Lago do Toco, cujas áreas atualmente correspondem a fazendas situadas no município de Bacabal. Esses povoados ficavam “de trás” das terras da Porcínia (onde atualmente localiza-se o povoado Sítio Novo, local de moradia de seus netos), perto do antigo povoado Queima Tambor e do Centro da Mariana. Não é possível precisar se a saída de Maria Carolina ocorreu antes ou depois do casamento com Pedro Damião, que era proveniente de um lugar chamado Patos⁴¹, com quem ela se juntou e teve seis filhos: Raimundo, Regino, Odorico, Zenete, Aldenora e Bárbara. Seu neto acrescenta que “*depois ele desabou no tempo e não veio mais*”, ficando Maria Carolina sozinha com os filhos.

Não sabemos identificar o percurso feito pela Porcínia, mas ela também se casou e era mãe de Manoel Lemos, tendo morado bem próximo da irmã. Sua descendência portuguesa pode ter contribuído para que tivesse uma trajetória diferente. Em certidão (1985) do registro de imóveis que tivemos acesso, depositada nos arquivos da Província Franciscana de Nossa Senhora da Assunção, consta que ela era brasileira, viúva e lavradora.

Maria Carolina e sua família se mudaram do Lago do Toco e do Geré, para o povoado Canta Galo, antes ocupado pela família de Isabel Vieira (cearense ou piauiense) que se mudou com os filhos para o povoado Aldeia. Os filhos de Maria Carolina chegaram ainda pequenos em Canta Galo, onde se casaram e também construíram suas famílias. Um dos filhos, Raimundo, se casou com Ricardina e tiveram cinco filhos: Nonato, Domingos, Paizinha, Cotia e Edson, sendo quatro nascidos nas terras de Canta Galo. Paizinha nasceu em 1954 na Serrinha, na casa de sua avó materna Zéba, e nesse local foi criada por Marcelina, irmã de sua mãe, que se tornou sua “mãe de criação”.

Do Canta Galo da Maria Carolina, Raimundo e sua família se mudaram para o povoado Serraria e, em seguida, para o Canta Galo da Maria Jiló, em referência à pessoa que antes ocupava essa área, e onde encontraram duas linhas⁴² de café já plantadas. Apesar da distinção feita por seu Nonato, o Canta Galo era um só e ficou conhecido como sendo da família dos Café (em referência ao plantio encontrado). Pelas narrativas dele e de Mussurica,

⁴¹ É possível que ele seja proveniente do município de Patos, na Paraíba, pois os registros históricos apontam o deslocamento de nordestinos para o Maranhão a partir de 1877. Pedro Damião era primo de Zé Damião, que era de Codó, município que foi destino frequente de retirantes do nordeste semiárido. Portanto, é provável que Pedro também tenha se estabelecido durante algum período nesse município, onde viviam parentes seus.

⁴² Uma linha corresponde a 25x25 braças, sendo uma braça equivalente a 2,2 metros. Desse modo, a área de café plantada era de 25x50 braças, ou 55x110 metros, que corresponde a 6.050 m² ou 0,6 hectare.

sua prima, na Serraria ficaram Regino e a família de Odorico, que se casou com Maria Luísa e tiveram quatro filhas: Mussurica, Raimundinha, Maria e Gracinha.

Posteriormente, em 1973, chegou e fez morada no povoado Porteira, nas proximidades do Canta Galo, a família dos Barriga (o termo está associado à condição física dos homens): Trazibe Teixeira (pai de Chico, atual presidente da associação), sua companheira Maria e outros parentes. Trazibe e Maria se conheceram na cidade de Vargem Grande; ele era do estado do Piauí e ela de São João do Antão, em Barra do Corda⁴³ (Andrade, 1997). Nos relatos locais, Trazibe e os parentes são apresentados como indígenas, devido seus traços físicos e culturais.

Paralela à vida que transcorria em Canta Galo, outra acontecia no povoado Aldeia, distante 2 km, habitado pela família de Odino, Pedro Salomé e Pedro de Nísia. Em virtude da sua antiguidade, Aldeia era mais povoada e nela havia o comércio de Pedro Salomé, onde moradores dos povoados próximos também circulavam. Além dessas negociações que possibilitavam interação entre as famílias, os moradores de Aldeia cultivavam suas roças nas proximidades das áreas das famílias de Canta Galo, Serraria e Porteira, e frequentavam o terreiro de Umbanda dos Café, no Canta Galo.

Conforme dona Paizinha, seus pais biológicos e sua mãe Marcelina “*trabalhavam com a ciência*” e todos os seus irmãos, com exceção de Domingos, a herdaram. Seu Nonato conta que quem iniciou foi Raimundo, seu pai, deixando todo mundo admirado pois nunca haviam visto algo parecido e, desde então, tal *ciência* vem sendo repassada aos filhos. O sentido de *ciência* atribuído por eles apresenta semelhança ao verificado por Brito (2017, p. 173), no seu estudo sobre um terreiro localizado em Goiás. A partir da experiência apresentada por tal autor, verificamos que a Umbanda para seus adeptos é considerada uma religião-ciência porque “*integra a arte, a filosofia, a magia e a religião*” e “*as pessoas, reflexivas, além de viverem, elaborarem e pensarem – não exatamente nesta ordem – as técnicas e concepções umbandistas, apresentam uma (meta)linguagem cujo conteúdo é o próprio conhecimento*”.

Após a morte do pai, seu Nonato deu continuidade, ficando responsável pelo terreiro. Foi ele que fez o *trabalho* de sua irmã e de outras pessoas que, por volta do final da década de 1960, passaram a morar próximas da sua casa em Canta Galo, contribuindo para a

⁴³ Informação retirada de entrevista concedida por Maria da Conceição a integrantes do Núcleo de Apoio às Viúvas e Órfãos de Trabalhadores Rurais Assassinados em Conflitos de Terra (NAV), coordenado por Maristela de Paula Andrade. Ver Andrade (1997).

formação de um pequeno povoamento composto por 16 casas. Eis como ele descreve o estabelecimento dessas pessoas: *“eu gostava de macumba, elas gostavam também, ia reunindo lá, eu acolhendo elas e deixando lá, eu vim pra cá e elas foram embora”*.

A despedida do Canta Galo e a desestruturação do Terreiro de seu Nonato aconteceram em razão dos conflitos por terra que se sucederam. Em 1940, Porcícia havia registrado uma légua de terras no cartório de imóveis de Bacabal, como consta em certidão contida nos arquivos da Província Franciscana, emitida em 1985.

[...] Uma posse de terras, denominada “Geré” sita neste município, próprias para criar e lavar, medindo cerca de uma légua quadrada, e constante dos limites seguintes: ao Norte a Estrada do Fio; ao Sul o igarapé Ipichuna, ao Leste a ponte do Bambu e sua vizinhança e ao Oeste o Igarapé Mata Fome e os lugares Sítio Novo e Copém [...] NOME, DOMICÍLIO E PROFISSÃO DO ADQUIRENTE: PORCÍCIA CRESCÊNCIA LEMOS, brasileira, viúva, lavradora, domiciliada e residente no lugar e posse de terra Geré, deste município [...] Certifico mais que, onde se lê a palavra “uma” légua encontra-se rasurada (Certidão de Imóvel, 1985).

Porcícia possuía direitos de posse assegurado,s e, em 1947 vendeu parte das suas terras a empresários que surgiram alegando que as terras eram deles (como se verá na seção 4.3), assim como aconteceu com moradores de diversos outros povoados que existiam nas proximidades, como Porteira, Serraria, Lago do Toco, Queima Tambor e Canta Galo. Seu Domingos afirma ter ocorrido uma tensão entre Manoel Lemos (filho de Porcícia) e o empresário Jamil Santos, em virtude do posseiro se negar a deixar as terras que estavam sendo requeridas pelo empresário.

Segundo dona Mariinha, as pessoas que grilaram⁴⁴ a área a ampliaram, estendendo o domínio sobre todas as terras onde esses povoados se encontravam instalados. Em virtude disso, seus moradores se dispersaram e seus povoados deixaram de ser habitados, dando origem às fazendas que atualmente circundam Aldeia. Alguns se mudaram para esse povoado, incluindo integrantes da família Café, como dona Maria Carolina, e aqueles que viviam nas terras de Manoel Lemos.

Mesmo pressionado e ameaçado, seu Nonato conta que não vendeu sua posse e permaneceu morando nas terras do Canta Galo (na parte que pertenceu à Maria Jiló), o único dos povoados que não foi extinto naquele período. Sobre esse fato ele conta que, em 1976: *“quando eles formaram a ideia de dar abolida aqui, meu lote[posse] já estava cercado; quando chega lá com trator, eu inventei que estava doído. ‘Se botar o trator aqui*

⁴⁴ O Ministério de Política Fundiária e do Desenvolvimento Agrário (1999) define grilagem como “toda a ação ilegal que objetiva a transferência de terras públicas para o patrimônio de terceiros, que tem seu início em escritórios e se consolida no campo mediante a imissão na posse de terras”.

eu boto fogo nessa porra'. Fizeram um forrobodó danado comigo, deram parte de mim, para fazer o despejo, e ainda estou lá". Em Canta Galo seu Nonato afirma que vivia "solto", desfrutando da liberdade em uma terra que não estava submetida a normas estabelecidas por outros agentes sociais e muito menos sob estruturas estatais. Nesse sentido, o antigo povoado se assemelha a uma "zona de fragmentação", que o permitia encontrar refúgio, e demonstra uma escolha política de viver "no mato" distante de tudo aquilo que poderia ameaçar sua autonomia.

Em 2011, seu Nonato passou a morar em Aldeia, na parte atualmente conhecida como Alto (área que integra o patrimônio do Projeto de Assentamento Aldeia), para onde se mudou com sua esposa e filhos. Mas, por três décadas, ele e Domingos continuaram trabalhando nas terras que restaram do Canta Galo. Devido a problemas de saúde decorrentes da idade que o impossibilitam de se deslocar, seu Nonato atualmente pretende vendê-las. A depender de para quem ele vender, essa expressão da territorialidade negra poderá se renovar ou desvanecer. Residir na comunidade Aldeia (PA) e trabalhar na comunidade Canta Galo (posse) constituiu por mais de três décadas uma estratégia de manter uma autonomia relativa característica do campesinato do Mearim. A venda para alguém que incorpore Canta Galo no mercado de terras pode indicar seu fim. Se isso acontecer, de Canta Galo restarão apenas as memórias do "tronco"⁴⁵ da Maria Carolina.

4.2. Formação de Aldeia

Em Aldeia, em entrevistas abertas com os moradores, é sobretudo a descendência indígena que é ressaltada, talvez porque a cor da pele é o primeiro aspecto que se apresenta aos nossos olhos no momento do encontro. Aqueles que afirmam possuir origem indígena não sabem precisar de qual etnia são descendentes, enquanto outros narram histórias contadas por seus pais e avós para explicar a relação entre negros e indígenas que deu origem ao povoado e aos traços étnicos que os "outros" carregam. As histórias que são contadas acerca de seus antepassados "pegados a dente de cachorro" remetem tanto as diferentes formas de violência e exploração a que negros e indígenas foram submetidos, manifesto no rapto de pessoas, quanto evidenciam as relações de afinidade construídas nesse contexto e a "fusão de grupos oriundos de trajetórias e tragédias distintas" (Pedrosa, s/d).

⁴⁵ A ideia de "tronco" é usada por Godoi (1993) para explicar uma conexão com o princípio (a raiz) da ascendência comum e sua vinculação com os direitos sobre a terra.

A complexidade dessas relações também foi observada por Almeida (1996), ao citar o caso de Aldeia para ilustrar situações em que “se autodefinem como ‘pretos’ pessoas que se porventura fossem classificadas por traços morfológicos poderiam ser tomadas como ‘índios’”. Tanto nos relatos coletados pessoalmente em campo, quanto naqueles de outros pesquisadores (Almeida, 1997; Andrade, 1997) aos quais tivemos acesso, a referência aos aspectos indígenas se mostra bastante presente nas falas dos moradores locais.

[...] Algumas das famílias com as quais eu conversei no povoado se diziam de ascendência indígena. O próprio nome Aldeia define bem isso. Trata-se de uma terra referida a índios, cujos descendentes lá permaneceram e acolheram inclusive famílias de escravos fugidos (Almeida, 1997, p. 79).

[...] porque era Aldeia dos índios viu, aí os índios foram embora e entregaram ou venderam lá pra eles, aí eles tomaram de conta, lá os índios, no tempo que era índio que morava lá, primeiro chamava Aldeia dos Índios aí os índios saíram venderam ou deram pra eles lá aí chama agora lá Aldeia do Odino porque quem tomou de conta foi o proprietário velho [Odino] (relato de Maria da Conceição – Andrade, 1997, p. 149).

Quando os mais velhos chegaram ainda tinha índio. Os mais velhos encontraram dentro do igarapé ainda – porque os índios trabalhavam plantando alguma coisa, mandioca... – enxada, machado, essas coisas. E eles partiram pra frente porque o pessoal começou chegar e eles não gostaram e foram se embora pra frente, largaram. Porque morava índio aí que o nome ficou Aldeia (relato de Domingos Café, no presente estudo, 75 anos, 16/05/2024).

A auto atribuição de uma identidade étnica pelos residentes de Aldeia não corresponde a resquícios de um passado, mas a uma existência no presente, que alimenta a própria consciência que têm de si aqueles que afirmam carregar uma origem marcadamente indígena, como observado nos relatos abaixo. Todavia, as pessoas não a acionam com o intuito de reivindicá-la politicamente de forma mais ampla no espaço público, como outros grupos sociais organizados coletivamente têm feito. Nos parece que são motivados muito mais pela necessidade de demonstrar a antiguidade da sua ocupação e determinar quem tem “origem do lugar” e, portanto, possui direitos consolidados no local, em uma clara oposição àqueles “de fora” que ali se estabeleceram orientados pelas políticas estatais a partir da década de 1960. Nesse sentido, se observa que tal etnicidade é usada para organizar as relações sociais e classificar as pessoas no interior do povoado em função da origem comum (os com “origem do lugar” e os “de fora”), validada pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores (Poutginat; Streiff-Fenart, 1998).

Todavia, se considerarmos que “índio é quem se sente índio” (Silva *apud* O’Dwyer, 2011, p. 11) e que, como verificado por Barth (1998, p. 194), “na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e os outros, com objetivos de

interação, eles formam grupos étnicos”, temos dentro de Aldeia um grupo com identidade coletiva de base étnica indígena, que passou por um “processo de acamponesamento⁴⁶”.

Minha avó foi pegada a dente de cachorro aqui dentro de Aldeia quando tinha *índio*, diz que foi pegada braba no mato. *Da minha parte é índio também* (Maria da Paz ou Paizinha, 70 anos, 19/08/2023).

Os mais velhos eram tudo parente. Os que ficaram da descendência velha são tudo parente também. Já tem metade que não é parente, aqui tem uma *misturada de índio*, mas que não era dos que viviam aqui, eles vieram por aí assim e teve deles que casaram com minha sobrinha, as filhas *parecem umas índias*, moram no Alto. A gente *dá fé logo que é índio*, são bem misturadas (Domingos Café, 75 anos, 08/08/2023).

Quando eu era menino *aqui morava índio*. Eles demoraram muito para se mudar daqui. Quando *saiu os índios* eles entraram. O Odino quem fundou. [...] Já tem uns 150 anos que é o tempo de Aldeia. Mas quando me entendi os mais velhos já estavam velhinho (Herbert Neco, 67 anos, 20/02/2022).

Eu soube que *existia índio aqui*, mas eu não alcancei. Mas a *minha mãe falava que o pai dela tinha sido pegado a dente de cachorro*, então *praticamente já era índio*, foi criado por índio. Nem o pai dela eu conheci. Eu sempre dizia: mamãe a senhora parece índia, aí ela dizia: “ah, minha filha, *é porque meu pai foi pegado a dente de cachorro. Não era índio, mas os índios criaram ele*”. Minhas avós nasceram aqui (Maria de Fátima – Fátima de Pedro de Nísia, 67 anos, 09/05/2024).

A maioria dos atuais moradores não chegou a “alcançar” os indígenas que viveram na área hoje compreendida como pertencente à Aldeia, porque quando nasceram aqueles já haviam encontrado outros lugares mais adiante para viver, embora continuassem perto. Segundo os entrevistados, alguns indígenas permaneceram no interior das antigas “matas de vereda” que hoje pertencem às fazendas que circundam o povoado, nos lugares denominados Murissoca e Bacuri. O Bacuri localizava-se próximo da estrada do Jatobá, distante poucos quilômetros, enquanto a localização da Murissoca podia ser alcançada com os olhos, visto que ficava próximo ao campo de futebol de Aldeia, em frente às moradias da Rua do Campo que naquele período ainda não existiam.

A proximidade favorecia interações, de modo que, conforme seu Zeca, alguns “*vinham beber cachaça na casa do Pedro Salomé*”, nos levando a indagar se as relações entre os dois grupos eram amistosas. Os indígenas se distanciaram quando “*chegaram outra gente e [então] eles correram para mais longe*⁴⁷”. Mas a aproximação de indígenas

⁴⁶ Ver Almeida (2008)

⁴⁷ Conforme Almeida e Figueiredo Junior (2018, p. 60), os Krenyê viviam em uma área denominada “Pedra do Salgado”, onde hoje se localizam os municípios de Bacabal e Vitorino Freire. Viveram nessa região até aproximadamente as décadas de 1940 e 1950, quando foram atingidos por uma grande epidemia de sarampo em que muitos índios morreram e outros fugiram, indo se abrigar na terra de outros povos indígenas. A expulsão completa de seu território se deu na década de 1960, quando já estavam em pouco número e não tinham mais como lutar para permanecer. Com o processo de dispersão, passaram a viver de forma fragmentada junto a outros povos indígenas e a ser conhecidos genericamente como Timbira.

continuou acontecendo, pois os moradores falam sobre a chegada de outros, “*mas que não era dos que viviam aqui*” e do casamento entre uma moradora com um integrante do grupo cuja etnia não foi identificada, assim como o nascimento de uma criança de mãe indígena na beira do igarapé em anos recentes.

Além das memórias sobre a origem de uma identidade de base étnica, os residentes também se apoiam na memória social e em vestígios materiais, como as “pedras” do cemitério, que são usadas “como símbolos, marco, testemunho” (Andrade, 1999, p. 87) para atestar a antiguidade do povoado e, portanto, de que a ocupação pelo grupo que ali reside é centenária (Figura 5). Eles não sabem precisar em que ano elas foram compradas e colocadas no local, mas Herbert, neto de Pedro Salomé, afirma que elas foram compradas em Portugal, a mando do avô, e trazidas em navio. Mais do que indagar como um escravizado recém liberto, Pedro Salomé, assegurou recursos para comprar lápides em Portugal, importa entender como seus herdeiros acionaram esses símbolos para garantir a herança da terra. Portanto, as expectativas de direito desses moradores como legítimos donos das terras assentam-se nesses marcos, mantidos pelo grupo como uma evidência histórica importante (Andrade e Souza Filho, 2013).

Ao tentar relacionar os dados inscritos nas “pedras”, que também são apontadas por eles como marco da ocupação, com os seus relatos, torna-se impossível precisar um ano de fundação de Aldeia, pois apontam para uma “ocupação imemorial”, como verificado por Almeida (1997). A pedra que apresenta inscrição mais antiga é de Luíza Rodrigues da Silva, nascida em 23/11/1881, e que é apontada como avó de Luíza Rodrigues da Silva (filha de Pedro Salomé) cujos bisavós também nasceram e foram enterrados no local, como se presume a partir da citação abaixo. A outra é de Dercita Rodrigues da Silva (1919-1922) que, de acordo com seu Zeca, é irmã de Ubaldino, portanto, filha de Pedro Salomé. Ela não aparece no diagrama de parentesco da família de Odino Silva porque os interlocutores mencionam apenas as pessoas que eles conheceram e conseguem confirmar o parentesco. A Dercita era um “anjinho⁴⁸” quando faleceu, muito antes do nascimento dos interlocutores, por isso não aparece nas suas memórias.

Como é que ocorreram as formas de acesso à terra nas três situações aqui ora analisadas? No depoimento da Sra. Luiza Rodrigues da Silva, com sessenta e oito anos, viúva do Sr. Tintino [Quintino], ela nos afirma que nasceu no povoado Aldeia. Seus avós também lá nasceram e lá estão enterrados os seus bisavós. O seu filho que também depôs aqui ele nos informa de pedras gravadas com datas e inscrições, inclusive a do falecimento de sua bisavó em 1882 [1881]. [...] São os

⁴⁸ Expressão referida a falecidos na infância; havendo povoados com cemitérios exclusivos para os falecidos nessa faixa etária.

laços de parentesco, de parentes, são os laços de sangue, que explicam a ocupação daquela terra. [...] Então quando o Edivaldo [neto de Luiza] nos fala que no lugar tem uma pedra onde está gravada uma inscrição afirmando que ela nasceu em 1881, ele está nos afirmando um dado que para o órgão fundiário deveria ser lido como a ancianidade da ocupação. [...] Então, no caso de Aldeia trata-se de uma ocupação imemorial (Perícia antropológica realizada no Tribunal da Terra – Almeida, 1997, p. 79).

Figura 5: “Pedras” no cemitério antigo de Aldeia



Fonte: Arquivos da Província Franciscana (1988).

Baseando-se na memória social, eles afirmam que Aldeia tem cerca de 150 anos e a narrativa sobre as práticas sociais vividas durante esses anos nos permite conceituar o grupo como comunidade tradicional que logrou constituir um território próprio a despeito dos antagonismos da sociedade e do Estado. Partindo desse dado, podemos inferir que sua ocupação por pessoas de ancestralidade africana iniciou por volta de 1874, quando o senhor Odino Silva se estabeleceu na localidade, onde ainda moravam indígenas. Odino⁴⁹ era negro, casado com dona Zeca e pai de quatro filhos: Dinoca, Vavá, Luizinho e Mundica, e eles protagonizam a formação de um território negro inserido no então território indígena, que comportava outras etnicidades além de sua própria. Essa inserção, harmoniosa ou não, apresenta-se referida nas entrevistas como um mito de origem, mito aqui entendido como explicação de uma realidade.

Tomando por base a cronologia apresentada pelos moradores, a chegada de Odino na localidade pode ter acontecido antes da abolição, pois os registros no Arquivo Público

⁴⁹ Também nos foi relatado que antes de Zeca, Odino se casou com uma filha de Pedro Salomé com quem teve uma filha, mas não conseguimos identificar seus nomes.

apontam a instalação da primeira fazenda baseada no trabalho escravo, em Bacabal, somente em 1876 (Ferreira, 1959). Nesse sentido, Odino pode ser proveniente de outras localidades que margeavam o rio Mearim ou mesmo de outro estado. Em virtude de naquele momento essa zona não ser ocupada pela grande lavoura, ficar próxima do rio e ter matas abundantes favorecia o estabelecimento de quilombos (Assunção, 1996) naquela que, por muitas décadas após a abolição, manteve-se como zona de fragmentação, permitindo o fortalecimento do modo de vida camponês.

Além de Odino, chegou à Aldeia o senhor Pedro Antônio da Silva, conhecido como Pedro Salomé. Conforme narrativa de Herbert, de quem Pedro era avô materno, ele havia se deslocado de Pernambuco e chegou ao Mearim juntamente com outros companheiros, após longos dias de caminhada. Souberam que Manoel Lemos, parente de um deles, estava residindo no local onde situa-se o atual povoado Sítio Novo e, então, vieram à procura dele. Para tanto, se alojaram no Canta Galo e na Serraria e, por fim, seu Pedro se instalou na Aldeia onde criou um engenho. Diferente dos demais interlocutores, Herbert tem formação superior e é professor, portanto, sua narrativa abaixo é baseada em conexões que ele estabeleceu ao analisar a criação de um engenho por seu Pedro, o que, conforme ele, só pode ter acontecido a partir de experiências prévias que o avô obteve em Pernambuco, possivelmente, trabalhando em fazendas escravistas.

Ele era negro e naquela época as senzalas estavam liberando os escravos⁵⁰ e eles vinham na estrada. Trabalhavam umas 4 a 5 diárias e vieram pra cá. Na beira da [atual] BR⁵¹ tinha um senhor chamado Manoel Lemos que era parente de um deles e eles descobriram que ele estava ali e vieram à procura dele. Então [depois] se alojaram no Canta Galo e na Serraria, daqui uns 2 km, e lá fixaram moradia. [...] Quando chegou [na Aldeia] ele fez um engenho. Aquilo não foi à toa [pois afirma que ele trabalhou em engenhos em Pernambuco]. Acho que ele olhou a terra, viu que era boa e plantou (Herbert Neco, 67 anos, 20/02/2022).

Eis como dona Maria de Fátima, outra residente do povoado, o descreve: “*Pedro Salomé era um comerciante, tinha negócio de engenho, vendia rapadura, tinha loja de tecido, tinha muita coisa*”. O relato evidencia a existência de uma diferenciação econômica entre os camponeses e como ela se combinava com aspectos políticos, contribuindo para a obtenção de poder adquirido por Pedro Salomé, importante para a organização interna do

⁵⁰ Pressupõe-se pela fala de seu Herbert que seu avô Pedro foi um ex-escravizado. Tal informação encontra validade na prática, pois Canta Galo e Serraria eram *centros* formados, principalmente, por negros e que poderiam ser reconhecidas como comunidades quilombolas se seus moradores tivessem informações sobre a nova conjuntura política e legislativa para esse objetivo, como assegura seu Herbert. Com o deslocamento de alguns moradores para Aldeia e Bacabal, e com a morte de outros, estes dois *centros* deixaram de ser habitados.

⁵¹ A referência à BR é uma forma dos interlocutores explicarem para a pesquisadora a localização do lugar citado, todavia, naquele período ela ainda não existia.

grupo. Somada a esses fatores, após a morte de Odino e devido à quantidade de filhos que ficou para a dona Zeca cuidar, Dinoca mudou-se para a casa de seu Pedro, tornando-se seu “filho de criação”, fortalecendo a condição de herdeiro direto da autoridade antes exercida pelo Odino. Seu Pedro ficou sendo o morador mais antigo de Aldeia e tornou-se o seu “delegado de polícia”, cuja autoridade era reconhecida e respeitada, assim como o cuidado que possuía para proteção das matas e igarapés.

No tempo do meu avô esse igarapé aqui não era assim. A gente entrava pra tomar banho era mergulhando, a água era tão limpa que a gente via aquelas pedrinhas. Hoje a gente não entra mais, quando pisa é só em cima de plástico, de pano véi. Antigamente, no tempo do meu avô, ele dava freio, dava ordem, tudo era limpo, tudo era bom (Dona Antônia Silva, 76 anos, 09/08/2023).

Era delegado de polícia, manda prender a gente. Não sei falar como ele foi escolhido, mas eu acharia que ele foi alumiado pelo Clodomir, que morava perto da Prefeitura [de Bacabal]. Clodomir era promotor e saiu daqui do Copém e com isso acho que eles achariam que podia ele ficar uma autoridade. Aí foi e botou o Pedro Salomé. O Pedro Salomé morreu e ficou o Ubaldino, filho de Pedro Salomé. Tinha soldado⁵² aqui, você não podia tá dentro de Aldeia com faca na cintura não. Isso muito antes do conflito (Seu Nonato Café, 78 anos, 04/08/2024).

A presença do “delegado de polícia” demonstra a existência de relações políticas com outros setores, assim como evidencia que a existência de Aldeia era conhecida e suas lideranças reconhecidas. Essa interação política pode ter favorecido a preservação do povoado ante seus opositores que, porventura, poderiam tê-lo desmantelado e expulsado os seus moradores. Mas cabe destacar que nos períodos anteriores à década de 1960 suas terras ainda não eram objeto de interesse comercial, embora desde a década de 1940 elas tenham sido registradas por Porcínia sem que as famílias soubessem, como verificado a partir das narrativas dos interlocutores e no documento de registro de terra a que tivemos acesso.

Posteriormente, contribuindo para a ampliação das famílias do povoado, chegou à Aldeia Pedro Pereira da Silva (Pedro de Nísia), que viria a se casar com dona Santina Pinto Silva. Fátima, filha do casal, não sabe precisar de onde seu pai era natural nem quando chegou na localidade, mas dona Santina nasceu em Aldeia. Seu Martiniano, pai de Santa, costumava afirmar que havia sido criado por indígenas. Descrito como conselheiro do povoado, Pedro de Nísia também era delegado sindical e na casa de quem os religiosos católicos ficavam hospedados.

Minha mãe tinha pele clara e cabelo liso e os irmãos dela era tudo de cabelo liso e duro. [...] Eu sempre dizia: “mamãe a senhora parece índia”, aí ela dizia: “ah, minha filha, é porque meu pai [Martiniano] foi pegado a dente de cachorro. Não era índio, mas os índios criaram ele.” [...] Eu [Fátima] sou preta assim porque meu

⁵² Seu Nonato conta que Chico Luís era o soldado de Aldeia. Ele e Raimundo Luís eram filhos de Pedro Luís, que era esposo de Maria Jiló (primeira moradora do Canta Galo).

pai [Pedro de Nísia] era preto, preto, preto (Fátima de Pedro de Nísia, 67 anos, 09/05/2024).

Desse modo, Odino se tornou o primeiro posseiro negro das terras de Aldeia, seguido de Pedro Salomé e Pedro de Nísia, e iniciou um processo de territorialização por meio do convite ou da permissão de ingresso de novas famílias no povoado, levando à sua rápida expansão e sua configuração étnica, inicialmente indígena e então negra. Tendo em vista a pouca quantidade de moradores, de acordo com dona Fátima de Nísia, os convites eram dirigidos a parentes ou compadres para que construíssem suas casas ao lado daqueles que os convidavam devido a necessidade que eles também sentiam de ter uma rede de vizinhança, evidenciando que “não só a reprodução dos fundamentos econômicos é indispensável à existência e reprodução de um grupo, mas também a reprodução de outras relações: festas, cerimônias, troca de dons, visitas, trocas matrimoniais” (Godoi, 1993, p. 29).

Seu Pedro de Nísia, por exemplo, convidou parentes seus para morar e trabalhar no seu domínio. Eles se estabeleceram próximos de sua casa, no ponto atualmente denominado Rua da Igreja (de trás da igreja católica do povoado). Dentre as pessoas que se instalaram em sua posse estava seu irmão Eurides, que também morava nas terras do Manoel Lemos.

Daqui onde a gente mora até na casa de Herbert tudo era de papai, e ele saiu dando pra gente fazer casa pra ficar perto dele pra ele não ficar só. Tinha o irmão dele que ficou aqui e trabalhou, tinha os parentes dele que vinham pra cá e ele sempre dava pedacinho para cuidar, pra trabalhar... Ele cedia para fazer roça... O irmão do meu pai morava no Sítio Novo [terra de Manoel Lemos], era um povoado mais pra lá, perto da torre, aí veio pra cá. Saíram de lá também por conta de conflito de terra porque os grandes ganharam e expulsaram o pessoal de lá. Aí ele veio parar aqui onde o irmão. (Fátima de Pedro de Nísia, 67 anos, 09/05/2024).

Dona Fátima acrescenta o seguinte: “[...] os ‘pretinhos’ de lá saíram tudo; cada qual caçaram seu rumo, o velho dono chamava-se Manoel Lemos”. Pelo relato se nota que as terras de Manoel Lemos eram extensas e nelas habitavam pessoas provenientes de distintas localidades e com graus variados de parentesco, que viviam como agregados na propriedade, trabalhando na terra por meio de arrendamento. Como “acolhimento e exploração andam juntos na agregação de conterrâneos, parentes e conhecidos”, que se dirigiam à região (Ferreira, 2019, p. 93), as pessoas que chegavam eram inseridas nas estruturas de morada e de trabalho pré-existente. Dentre as famílias agregadas encontrava-se a de Zé Damião, negro, que trabalhava para Manoel, e cujas filhas e netas permanecem na propriedade morando em uma área cedida por Manoel, cuja doação foi recentemente oficializada. Seu Domingos Café, que cresceu frequentando essas terras, diz que seus tios eram muito próximos e que Zé

Damião “viveu todo tempo junto, perto todo tempo de Manoel, quem ver pensa que eram é irmão, nunca foram desunidos e ficaram ali até hoje⁵³”.

Mas não podemos descartar as informações de seu Nonato, que receoso do que tinha acontecido com sua avó Maria Carolina que havia sido abandonada pela família materna, não quis se misturar: “eu não gosto do meu povo, eu era todo arisco, não queria me misturar, já sabia o que tinha acontecido com minha avó⁵⁴”. Ele reconhece que a diferença étnica entre ele e os Lemos os colocavam em lugares sociais distintos, com o tio ocupando uma posição superior, e ao qual recorria quando o cotidiano os colocava em campos que somente alguém influente econômica e politicamente sabia transitar. Foi em um momento como esse que ocorreu a politização da sua relação com o tio, quando recebeu uma intimação para desocupar a área do Canta Galo e, portanto, “achei na necessidade de ir no Manoel Lemos” buscar orientações.

A polícia foi lá em casa, umas 15 polícias. Pode-se dizer que foi o Jamil que me entregou pra eles né? Mandou a polícia atrás de mim aqui e eu não fui não. Eu tava caçando padrinho porque eu não queria ir lá. Como é que eu entrava na conversa? Porque eu não sabia, criado dentro daquele mato. Aí fui na casa dos delegados [Pedro Salomé e Pedro de Nísia], vim na Aldeia... Aí vou onde o senhor Manoel Lemos. Eu não gosto de meu povo, mas fui lá onde ele (seu Nonato Café, 78 anos, 09/05/2024).

O importante dessas narrativas é que nos fazem vislumbrar distintas formas de como se processavam as relações entre Manoel Lemos e seus parentes, em uma hierarquia tanto marcada por generosidade e afinidade, quanto por receio devido diferenciações étnicas e econômicas que a consaguinidade não foi capaz de dissipar. É interessante notar, na frase “eu não gosto de meu povo”, a força do parentesco na frase inclusiva “meu povo”, pois mesmo não gostando, buscou no parente o apoio contra a polícia. Essas formas de resistência que aparentam uma legitimação das hierarquias sociais que impõem ao subordinado sua própria subordinação, são teorizadas por Scott. Ele critica a aparente naturalização da subordinação (o subordinado Nonato – preto, descendente da deserdada Maria Carolina a pedir a interveniência de Manuel Lemos – branco, descendente da parente que lhe usurpara a posse por grilagem, Porcínia). Através desta alegoria, podemos ilustrar a crítica de Scott à inevitabilidade da hegemonia e da falsa consciência (Scott, 2013).

Scott (2013, p. 51) refuta as teorias que atribuem os sucessivos fracassos da parte subordinada a uma suposta adoção ou legitimação, pela parte subordinada, dos exatos

⁵³ Entrevista realizada em 16/05/2024.

⁵⁴ Entrevista realizada em 09/05/2024.

mecanismos ou hierarquias que justificam sua subordinação. O autor ressalta o poder de tecnologias e práticas de resistência existentes em territórios em que os subordinados constituem e fomentam discursos ocultos com potencial revolucionário, equiparando-o (inversamente) ao poder de tecnologias e práticas de dominação descritos por Foucault, existentes em domínios de disciplinamento e punição.

A partir dos relatos também se observa a existência desses discursos ocultos associados a uma identidade quilombola nas “redes de comunicação⁵⁵” entre os povoamentos que existiam nas proximidades, os quais o seu Nonato denomina “*tudo morada de preto velho*”, como Canta Galo, Serraria, Serrinha, Lago do Toco, Centro dos Lemos, Pau D’arco, Guapó, Centro da Mariana, Queima Tambor, Geré, Jatobá, Querenzê, Quilombo, Centro do Damião, Quebra Mão, Bela Vista, Mata Diana e Flor do Dia. O fato é confirmado por dona Gorete, sua filha de santo, cujos pais e avós (já falecidos), moradores da Mata Diana “*eram do tempo dos escravos*”. As famílias desses povoados possuem graus variados de parentesco entre si, consanguíneos e decorrentes dos laços possibilitados pelo casamento e pela religiosidade, o que permitia a articulação de relações entre os seus moradores. A proximidade também favorecia a organização das suas relações internas por meio de padrões de relações baseadas na vizinhança (Almeida e Mourão, 1976) que passou a ser ampliada com a chegada de novos grupos familiares.

Em Aldeia, dentre os novos grupos encontrava-se a família de Quintino Neco, branco, cearense, criador de gado que se deslocou de São José das Verdades, no município de Lago Verde, em direção à Aldeia, por volta da década de 1930/1940. Em virtude da chegada de novas pessoas ampliar os laços de solidariedade, reforçar as relações de vizinhança e as possibilidades de parentesco (Almeida e Mourão, 1976), o estabelecimento de seu Quintino resultou na consolidação de vínculos com a família de seu Pedro Salomé, pois Manoel Quintino, filho do velho Quintino, se casou com Luiza Viana Silva, filha de Pedro.

Posteriormente, por volta de 1985, também fixaram moradia na Aldeia famílias ciganas que antes desse período costumavam passar pelo povoado “de arrancho⁵⁶”, erguendo

⁵⁵ Ideia de rede adotada de Assunção (2000, p. 441) ao narrar sobre a convivência dos quilombos das matas com os escravos das fazendas e com a população pobre livre. Como argumentado por tal autor, “essas referências à comunicação entre os quilombos nas mediações das fazendas com os mais afastados parece sugerir a existência de redes ou, como sugere uma fonte, de quilombos “parciais” e “gerais”, em que os do primeiro tipo funcionavam como postos avançados dos quilombos do segundo tipo”.

⁵⁶ A expressão “de arrancho” vem do verbo arranchar que se refere a uma hospedagem temporária ou ocupar um rancho, ou seja, um acampamento provisório.

seus barracões e se retirando logo em seguida. Dona Mariinha relata que, em certa ocasião, um dos grupos pediu ao seu marido uma hospedagem temporária por apenas três dias, porém somente após quatro meses retiraram-se, permanecendo duas das mulheres mais jovens que o integravam. Elas se casaram com moradores do povoado e tiveram “filhos da Aldeia”, o que contribuiu para a ampliação do grupo e para que outros parentes migrassem para o local, como a idosa citada no relato abaixo.

Eu tinha uma casinha apegada a nossa, que era nossa também. E meu marido, muito bom de coração, deu uma hospedagem por uns três dias e passaram mais de quatro meses. Quando saíram de lá, as garotas que eles traziam ficaram e ainda hoje estão aí. Os mais velhos foram embora. A chefe era Margarida. Eles eram ricos. A vida deles agora é para banda de Igarapé Grande, então não sei se vinham daí. A casinha era pequena. Acho que em 1985 mesmo que eles chegaram. Aqui só tem uma que é casada com um rapaz ali [Chico Sunda], casada com outro irmão, e uma idosa (Dona Mariinha, 88 anos, 11/05/2024).

Os ciganos chegaram aqui no tempo das lutas. Eles só vinham passando e se arranchava por aqui. Margarida, Marcelina e Francisca eram as mais velhas. Onde iam passando se arranchavam e ficavam (Zeca Vieira, 89 anos, 11/05/2024).

Dos ciganos tidos como “mais velhos” que chegaram nesse período, somente a cigana idosa permanece morando no povoado, pois alguns morreram e outros se deslocaram para outros municípios. Localmente, os ciganos constituem um grupo reduzido e em uma escala hierárquica poderiam ser caracterizados como os “últimos outros” (Rahier, 2001). Os preconceitos sofridos estão ligados aos estigmas construídos acerca desse grupo étnico ao longo dos séculos, tendo em vista que desde sua chegada ao Maranhão – primeiro estado brasileiro para onde foram deportados de Portugal, no século XVII –, sua trajetória tem sido marcada por práticas discriminatórias e perseguições (Cavalcante *et al.*, 2020). As relações de parentesco contribuíram para a permanência dos ciganos em Aldeia e para que se agregassem à economia camponesa, de modo que as mulheres realizam a quebra do coco babaçu e os homens a agricultura.

Assim, passou a se formar na Aldeia um campesinato gerado pelas interações entre indígenas, negros, nordestinos e ciganos. O contato mantido entre esses grupos evidencia a celebração de alianças e relações de trocas, inclusive afetivas⁵⁷, que contribuiu para sua multiplicidade étnica⁵⁸ e pode ter favorecido o recebimento de informações e a centralidade que o povoado manteve entre os demais que existiram nas redondezas. “Durante muitos anos viveram pacificamente e tinham as terras como devolutas, uma vez que ninguém disputava a propriedade ou a posse, sendo certo que o povoado é mais antigo que a própria cidade de

⁵⁷ Nos inspiramos no ensaio de Carlos Magno Guimarães (1996).

⁵⁸ Ver Marcus Joaquim M. de Carvalho (1996).

Bacabal” (Província Franciscana, 1984, s/p). A “pacificidade” descrita pela entidade religiosa não significa a ausência de tensões, mas dá sinais de ordenações relativas sobretudo ao uso da terra, base da reprodução material e cultural e também do poder e da autoridade política.

Como verificado em estudos sobre a formação dos chamados *centros* (Velho, 2009; Santos e Andrade, 2019), a família que primeiro ocupa a terra adquire não somente um lugar para plantar e morar, mas também um capital político que é cumulativo e transferido por vínculos genealógicos, juntamente com ela. A acumulação do poder e autoridade não está ligada unicamente ao *ter* e ao tamanho da terra, mas também aos usos sociais que se faz dela, como a generosidade⁵⁹ de abrigar outras famílias ou cedê-las espaços para plantio. Todavia, mesmo havendo um número maior de pessoas ocupando a mesma faixa territorial e usando-a coletiva e harmoniosamente, a terra continua sob o controle da família tida como assituante (ou famílias, caso não seja apenas uma). Nesse sentido, apesar da multiplicidade de grupos morando em Aldeia, verificamos que a terra estava sob o controle das famílias de Odino, Pedro Salomé e Pedro de Nisia, e a forma das demais participarem do controle dos recursos (terra e poder) era pelo estabelecimento de vínculos – casamento, “pegar” crianças para criar, compadrio. Ainda que essa aproximação não concedesse necessariamente benefícios econômicos, conferia prestígio.

O poder se concentrava e se manteve durante muito tempo circunscrito a esses grupos. Como a força política estava vinculada à terra, sua preservação também garantia a perpetuação do poder familiar, ao mesmo tempo em que criava o sentimento de pertencimento associado ao local. Desse modo ocorreu a construção de um patrimônio territorial em Aldeia, formado não apenas pela terra em si, mas também por tudo o que ela produz que, como visto, não é apenas alimento.

Tendo em vista que o território varia de acordo com o poder político e a identidade dos grupos que o controlam, com base nas modalidades territoriais apresentadas por Haesbaert (2003), podemos identificar a Aldeia anterior aos conflitos como possuindo uma territorialização político-funcional mais tradicional que, mesmo admitindo certa pluralidade cultural, não consentia a pluralidade de poderes. Atualmente, a identificamos como mais

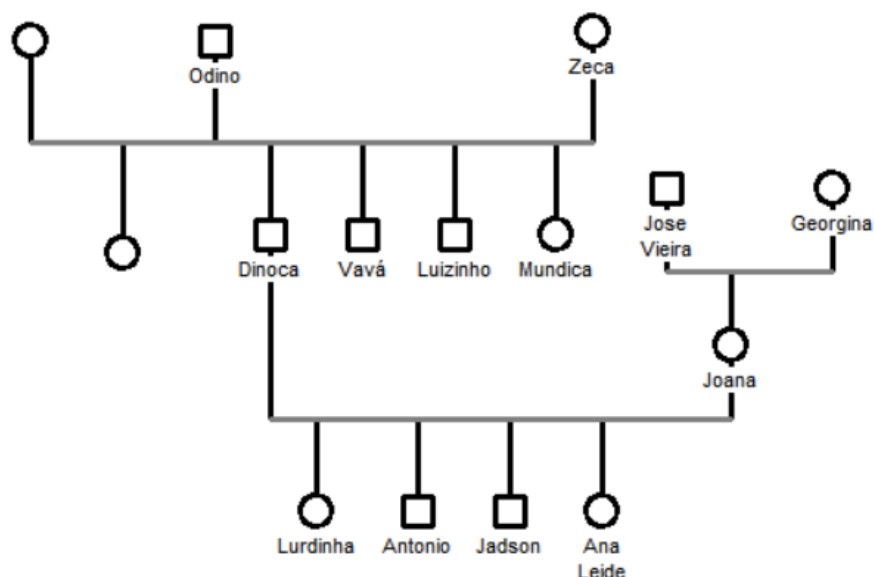
⁵⁹ No seu estudo sobre as armadilhas da honra e do perdão, Sigaud (2004) aborda a acolhida realizada pelo dono de um engenho a um líder sindical perseguido por militares na década de 1960, na zona canavieira de Pernambuco. Embora a autora busque ressaltar os usos sociais do direito, também destaca como a generosidade da acolhida conferia prestígio aos donos de engenho e dava sinais da sua magnanimidade. É a partir do exemplo abordado no texto desta autora que pensamos sobre os usos sociais da terra em Aldeia.

flexível devido a conjugação de categorias territoriais que congrega diferentes expressões, sobretudo o assentamento que ao mesmo tempo em que fracionou a terra e os poderes também os expandiu.

Os diagramas de parentesco abaixo apresentam as informações que recuperamos sobre a genealogia das três principais famílias que formaram Aldeia: famílias vinculadas a Odino Silva, a Pedro Salomé e Pedro de Nísia. Essa esquematização nos permitirá, no capítulo conclusivo, relacionar o parentesco com as formas de herança observadas, e responder as perguntas de pesquisa a que nos propomos responder.

Seu Zeca relatou que a primeira esposa de Odino foi uma filha de Pedro Salomé, com quem ele teve um(a) filho(a), mas não conseguimos obter mais informações a respeito (Figura 6). Odino foi casado com a senhora Zeca, com quem teve quatro filhos: Dinoca, Vavá, Luizinho e Mundica. Após a morte do pai, Dinoca foi morar com Pedro Salomé, porque, conforme dona Mariinha, “*muito filho ficou com a viúva, Dinoca se engraçou e foi pra casa de Pedro Salomé. A casa dele era um casarão, tinha muita gente, ele se uniu com ele e pronto*”. Dinoca se casou com Joana, neta de Isabel Vieira.

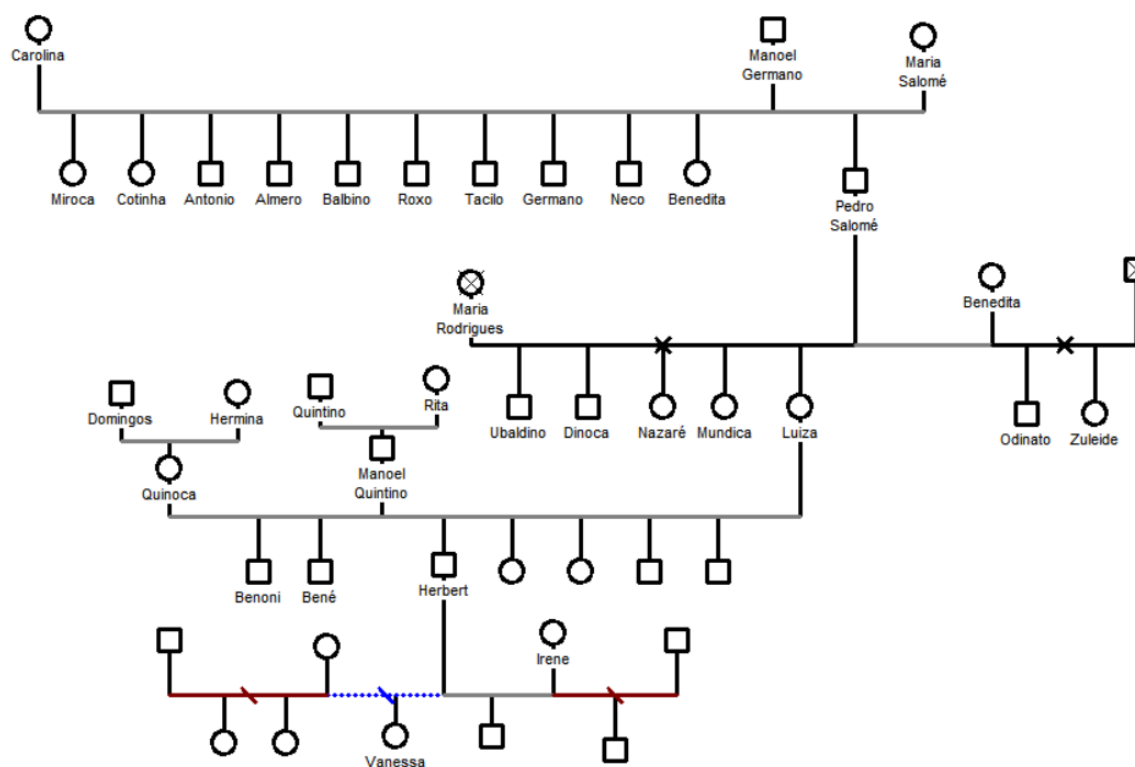
Figura 6: Diagrama da família de Odino Silva



Pedro Salomé é filho de Maria Salomé e Manoel Germano (Figura 7), ambos moradores de Aldeia. Ele aparece nos relatos como um dos moradores mais antigos do povoado, tendo chegado depois de Odino. Herbert, seu neto, afirma que ele se deslocou de Pernambuco. Seu Pedro era comerciante, possuía engenho, loja de tecidos e um “casarão”

onde residiam muitas pessoas, o que nos permite concluir que possuía uma boa condição econômica. Era casado com Maria Rodrigues e pai biológico de Ubaldino, Nazaré, Mundica, Luiza, e “pai de criação” de Dinoca, filho de Odino. Sua filha, Luiza, era esposa de Manoel Quintino, com quem teve cinco filhos. Quando Quintino (avô) chegou na Aldeia, Pedro já estava velho e com problemas de saúde. Em virtude disso, vendeu a ele sua posse com canavial e engenho. Herbert relatou essa negociação entre seus avós: “[...] ele vendeu para o pai do meu pai. Eu já estava grandinho nessa época. Meu avô Quintino chamou ele aqui, amarrou a burrinha ali e disse: ‘Pedro, rumbora Pedro aforar a terra’ – porque tinham colocado as terras à venda nesta região. Ele não quis, então vendeu a terra. Vendeu só o direito porque não tinha documento. Aí meu avô [Quintino] foi lá e aforou. Deu 80 hectares a terra⁶⁰”.

Figura 7: Diagrama da família do Pedro Salomé

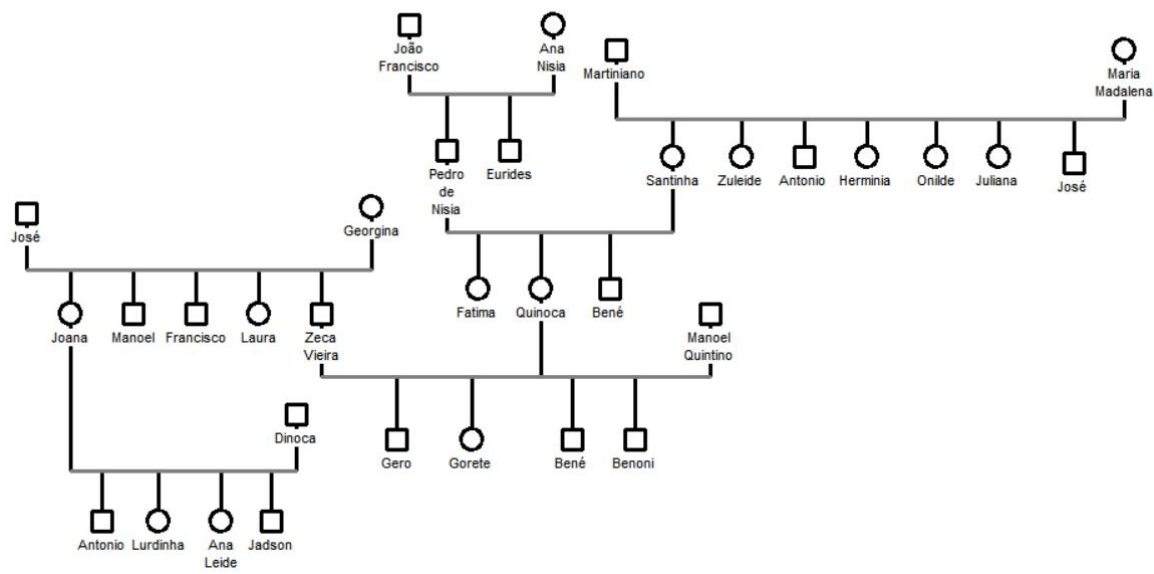


Pedro de Nísia era filho de Ana Nísia e João Francisco e esposo de Santina, filha de Martiniano e Maria Madalena. O casal, Pedro e Santa, eram pais biológicos de Fátima e pais de criação de Quinoca que era filha de Herminia, irmã de Santina. Quinoca manteve um

⁶⁰ Entrevista realizada em 20/02/2022.

relacionamento extra-oficial com Manoel Quintino e tiveram dois filhos: Bené e Benoni (Figura 8). Na ocasião, ele era casado com Luiza e ela com seu Zeca (neto de Isabel Vieira e filho de José e Georgina Águida) com o qual possuía dois filhos: Goré e Gorete. Assim como Quinoca, Bené e Gorete foram criados por Pedro de Nísia.

Figura 8: Diagrama da família do Pedro de Nísia



4.3. “Essa terra era liberta”

Aldeia do Odino é caracterizada pelos residentes mais velhos como uma terra liberta, que possibilitou a eles e aos seus antepassados viverem em condição de liberdade, caçando, pescando, trabalhando sem quaisquer impedimentos ou constrangimentos por parte de patrão. A condição de liberdade a que se referem não se restringe apenas ao uso da terra, mas também ao controle da sua própria força de trabalho e produção, que não era voltada principalmente para o mercado ou para suprir lacunas deixadas pela desagregação do sistema de *plantation*⁶¹.

Apoiados no entendimento de que é a ocupação e a exploração de uma terra livre que assegura direitos territoriais (Godoi, 1993), as famílias passaram a morar, produzir e

⁶¹ Ver Andrade (1999).

reproduzir-se nas terras de Aldeia, Canta Galo e Serraria, tendo “apenas a força de sua resistência [...] para construir e legitimar o seu direito” (Rocha *et al.*, 2015, p. 85).

Elas trabalhavam em unidades familiares numa terra apossada em um “globo só”, tendo suas áreas de trabalho familiar sem cercas que acarretassem divisão. Assim, “o princípio jurídico da propriedade privada não estava presente na apropriação e manejo do solo e de outros recursos naturais, permitindo que as famílias usufríssem livremente dos meios de produção” (Andrade, 2008, p. 62).

A alegada autonomia de poder usufruir de qualquer espaço é expressa pelos moradores da seguinte maneira: “antes era por conta, liberado para todo mundo, onde queria a pessoa botava roça” e “cada um tirava seu pedaço de roça e trabalhava onde queria, do jeito que queria”. Essas expressões são relativas ao contraste com o trabalho e a terra sob cativo de um patrão. A expressão “do jeito que queria” difere da noção de “comuns” de Hardin (2018), pois era contingenciado pelas regras locais de acesso e uso da terra (Ostrom, 1990). Seja pela organização implementada pelos primeiros assitantes, seja pelos limites de respeito impostos pelo próprio grupo, ou seja por reciprocidades estabelecidas por práticas tradicionais, o usufruto do espaço era e é regulado por uma ordem própria do campesinato. A posse era comum, mas os usos familiares privados eram ordenados por regras da coletividade, assim como os usos comuns dos igarapés e babaçuais.

Dona Luiza e seu Domingos Café confirmam essa forma de organização ao relatarem que todos trabalhavam no mesmo terreno, mas cada família possuía sua própria produção.

A terra estava num globo só. Cada qual tinha sua casinha, seu quintal, mas a área, trabalhava em globo, todo mundo trabalhava na terra (Domingos Café, 75 anos, 08/08/2023).

Dr. Hamilton – Que área cada família ocupa, a senhora sabe?

D. Luiza – Não, nós trabalhamos juntos lá no terreno...

Dr. Hamilton – Então trabalham juntos e dividem?

D. Luiza – Não, cada uma faz suas roças e trata, né. Mas não é assim dividido pra dizer assim “isso aqui é de fulano, de sicrano...” Cada um faz a sua... É comunitária, todo mundo trabalha... (Inquirição realizada no Tribunal da Terra – Andrade, 1997, p. 27).

Apesar dos domínios privados e das desavenças que em alguns momentos ocorriam por conta de alguma capoeira inutilizada para o roçado (que conferiam o tradicional “direito de capoeira”), as relações eram marcadas pela cooperação expressa nas trocas de dias e nos mutirões, tanto nas roças como na quebra do coco babaçu. As mulheres percorriam longas distâncias para realizar a prática extrativa, geralmente feita “no mato”, como denominam as áreas de floresta e de onde extraíam o coco babaçu.

Nós íamos tão longe quebrar que tem o igarapé grande do Bambu e nós passava por cima dos paus para ir quebrar coco. Nós escutava coco do Pau D'arco, nós íamos aqui por dentro pelo Canta Galo (Fátima de Pedro de Nísia, 67 anos, 09/05/2024).

A condição de liberdade permitia às famílias escolher livremente onde coletar o coco babaçu, fosse essa uma área inexplorada ou anteriormente cultivada por outro grupo familiar. Em relação ao trabalho na roça, “o trabalho investido em determinada área não implica[va] na aquisição de direitos particulares de propriedade em caráter definitivo” (Andrade, 1999, p. 62). Todavia, a não repartição do terreno não resultava em ausência de direitos precisos e definidos sobre o solo (Godoi, 1993), ocorrendo a prática jurídica designada localmente como “direito de capoeira” no Canta Galo e na Serraria. O domínio das terras nesses dois povoados, por exemplo, pertencia ao “tronco” de Maria Carolina, ou seja, seus filhos e netos, sendo determinado por uma ascendência comum⁶². Todos sabiam onde começava e terminavam seus limites, mesmo sem demarcações fundiárias visíveis, e sim demarcações definidas pelo trabalho realizado sobre a vegetação, visíveis apenas aos olhos treinados para a avaliação das capoeiras – ou seja, da mata secundária oriunda da supressão da vegetação para a implantação da roça. Aldeia possuía partes que eram domínio das famílias de Odino, de Pedro Salomé e de Pedro de Nísia, cujos limites territoriais “extremavam” com os de Porcínia, do qual todos eram conhecedores. A chegada de Pedro Salomé, de Pedro de Nísia e dos demais que foram se estabelecendo no local ocorreu com o aval de Odino, o que demonstra o reconhecimento e respeito aos domínios familiares de posse.

Tal reconhecimento é confirmado pelos moradores que chegaram em décadas posteriores, sem parentesco com o grupo. Para que fossem inseridos no povoado, eram obrigados a consultar a autoridade local. No caso de Aldeia, após a morte do Odino⁶³, a autoridade era seu Pedro Salomé, o “delegado” que “*dava freio, dava ordens*” e que foi importante para impedir que houvesse o mesmo “*desembesto de gente que tem agora*”⁶⁴. Essas pessoas externas também estabeleceram vínculos por meio do casamento com os descendentes dos moradores antigos, importante para consolidar sua incorporação ao grupo.

Sou de Santa Inês e cheguei aqui em 1977. Eu cheguei aqui trabalhando e me embelezei pela mulher. Quando cheguei fiquei na casa de um amigo meu. Tinha as pessoas que tinham sorte de ser aceita. Tinha deles que talvez não agradavam de morar aqui, outros que às vezes eles [delegado e moradores mais velhos] não se agradavam da cara deles... (Seu Natal, 76 anos, 08/05/2024).

⁶² Ver Godoi (1993).

⁶³ Os moradores mais velhos de Aldeia não conheceram Odino Silva, por isso não sabem em que ano ocorreu sua morte.

⁶⁴ Antonia Silva, 76 anos, entrevista realizada em 08/08/2023.

Tinha que falar com os mais velhos, não era pedindo, era tomando uma altura. Pedro Salomé era o delegado, ele dava ordens (Dona Mariinha, 88 anos, 11/05/2024).

Embora não fosse negado acolhimento àqueles que chegavam solicitando arrancho ou morada prolongada, era necessário se apresentar ao delegado local para “tomar uma altura”, isto é, para informá-lo de onde era proveniente, o tempo que pretendia ficar no local e também ser informado das normas e forma de organização existentes. Como afirmado por dona Mariinha, embora “*todo mundo chegava, fazia suas roças, não é todo mundo de fora que entra e faz tudo*”, em virtude dos direitos diferentes em relação à terra.

O limite da roça das famílias era traçado imaginariamente ou identificado por uma variante ou “uns mourão” que evidenciavam a exploração por determinado grupo. Mas isso não acarretava a obrigatoriedade de fazer roça sempre no mesmo espaço. Como terra não era problema devido sua abundância, as famílias que chegavam procuravam uma “ponta de mato” já em ponto de ser novamente trabalhada, onde pudessem cultivar. Como observado por Almeida (2008), essa forma de organização e de uso da terra evidencia as regras de um direito camponês que estabelece métodos de cultivo em extensões que podem ser utilizadas de acordo com a vontade e com a necessidade de cada grupo familiar sem exigência de que suas atividades sejam confinadas numa determinada parcela. Sobre essa questão seu Domingos Café relata:

Vivia todo mundo liberto, trabalhando. Essa terra era liberta. Os donos erámos nós mesmos e trabalhávamos daqui pra lá, pro Canta Galo. *Era nosso direito de posse que nós tínhamos aqui.* Cada um tinha seu direito. Pra não ter problema, os que estavam dentro trabalhavam em tudo, mas tinha o limite da casa e outra pessoa não podia ir até o fundo da casa tirar uma coisa. Quem chegava primeiro botava roça. Se um chegava e estava marcado, o jeito que tinha era procurar outra ponta de mato. A área dava pra todo mundo trabalhar (Domingos Café, 75 anos, 08/08/2023).

Portanto, a roça era o primeiro sinal de ocupação, para aquisição de direitos sobre uma área que passava a ser associada a um grupo familiar. Um exemplo prático é o das localidades Canta Galo e Serraria, como explicado por dona Mussurica.

Na Serraria meu pai [Odorico] mandava e no Canta Galo era minha avó [Maria Carolina], mãe do meu pai. [...] Era uma família só que morava lá, meu tio, meu pai, minha tia... No Canta Galo era só a velha mãe do pai, com a família também, com os filhos. Morava todo mundo perto, não tinha gente de fora não. [...] A minha família é a desse pessoal aqui de dentro de Aldeia mesmo que era uma família só da parte da minha mãe. Eu sou da mesma família do Odino (Mussurica, 62 anos, 09/08/2023).

Seu Chico Sunda também explica como se dava a geração de direitos por meio do exercício da posse.

O terreno era um só. Não tinha dono. O dono era quem chegasse e o tamanho que ele tirasse estava bom. O cabra chegava e fazia uma casa lá embaixo. Às vezes ele tinha dois, três filhos e lá ficava sendo o povoado dele. Ele fazia uma variante e esticava até onde dava e ali enfiava uns mourão de canto pra fazer a baliza e ficar o domínio dele que era o local pra ele ficar dominando (Chico Sunda, 61 anos, 20/08/2023).

A partir de tais relatos se vislumbra uma forma distinta de organização de direitos (Brustolin, 2015) que, no entanto, é também afetada pelos critérios legais estabelecidos. A partir da década de 1970, essa forma organizativa e a posse comum das terras passaram a ser ameaçadas pela reordenação jurídica e territorial promovida pelo Estado, objetivando disciplinar o espontaneísmo da fronteira agrícola e promover a modernização por meio da introdução da pecuária empresarial (Andrade, 2008). Descrito por seu Natal, como o período em que “*chegou os fazendeiros e começou a massacrar*”, havia o reconhecimento de que tal reordenação jurídica contemplava sujeitos de direitos de forma distinta, garantindo privilégios àqueles aptos a estabelecer fazendas (empreendimentos rurais voltados ao mercado) e permitindo que “massacrassem” agentes da economia camponesa.

Massacre, greve, conflito: é dessa forma que os residentes se referem aos impactos gerados pela expansão da pecuária empresarial. Embora essas mudanças estejam associadas ao advento da Lei de Terras de 1850, que restringiu os apossamentos e determinou a aquisição das terras devolutas por meio da compra (Brustolin, 2015), é no período acima mencionado que as famílias de Aldeia passaram a sofrer com as regras instituídas. Isso porque, a partir de 1969, a Lei de Terras do Maranhão (Lei 2.979/1969) conferiu respaldo legal à venda de 2.250.000 hectares no estado que, embora fossem devolutas, eram ocupadas por distintos grupos sociais (Heluy *apud* Andrade, 1997).

Dados da então Vice-Província Franciscana de Nossa Senhora de Assunção (Löher, 2009, p. 412) apontam que até 1968/1969 “o povo vivia despreocupado, o método da lavoura era da época dos ‘índios’, muitas vezes se queimava a roça e nem se aproveitava toda e depois da colheita a terra ficava oito anos parada para criar novamente mato grosso”. A despreocupação dos camponeses era atribuída ao fato de pensarem que “a terra era deles, que era livre”, o que os levava a desconsiderarem os apelos dos religiosos para legalizarem suas posses. Frei Eurico Löher descreve que os camponeses trabalhavam para comer e com isto se contentavam por não terem maiores ambições. Em virtude disso, o autor menciona o posicionamento da Igreja Católica, na época que antecedeu a eclosão dos grandes embates: “os grandes lhes compram as terras por debaixo dos pés [...], mas há tempo o bispo prega

através de nós: fiquem no lugar, adquiram uma pequena propriedade e registrem esse pedaço de terra” (Löher, 2009, p. 225).

Nesse período, os religiosos posicionavam-se pela introdução dos camponeses no sistema legal vigente. Nas décadas seguintes, com o advento da Teologia da Libertação, segmentos da Igreja Católica passaram a reivindicar o reconhecimento de outros sistemas de apossamento. As mudanças nos discursos e ações da instituição, por meio da criação de núcleos da Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR) e do Movimento de Evangelização Rural (MER), a tornou a principal mediadora dos conflitos agrários que se sucederam na região, ainda que em algumas situações a intervenção tenha ocorrido por meio da compra direta da terra (Nascimento, 2021).

Os relatos a seguir indicam que os moradores que detinham a posse imaginavam que a ocupação já seria suficiente para assegurar o domínio da área. Desconheciam, portanto, que esse direito reconhecido pela tradição havia sido abolido com as novas regras (Brustolin, 2015).

Eles pensavam que naquele tempo ia ficar todo tempo desse tipo. Eles chegavam e só faziam um variante aqui e esticava até onde dava e ali enfiava só uns mourão de canto pra fazer a baliza e ficava como dele ali, comandando aquela área. E todos aqui faziam nesse tipo. (Chico Sunda, 61 anos, 20/08/2023).

Naquele tempo o povo não era que nem hoje em dia, pensava que não vinha documento de terra, aí ninguém se importava. Eles [empresários pecuaristas] que eram os mais sabidos, cercavam meio mundo de chão. Aí chegou o negócio de papelada de documento e eles cuidaram logo de tirar e pronto (Seu Natal, 76 anos, 08/05/2024).

Além da força da tradição que os levava ao entendimento de que tinham domínio assegurado, o que eliminaria riscos de apropriação indevida por pessoas de fora, constata-se uma resistência ao conhecerem as novas regras do Estado, opondo-se aos procedimentos burocráticos exigidos na legalização. Em virtude disso, em 1976, na Diocese de Bacabal, a então Vice-Província Franciscana passou a oferecer orientação jurídica para a reivindicação de direitos à reforma agrária e às suas propriedades, em decorrência da determinação legal sobre a Ação Discriminatória da Terra (Lei 6.383 de 1976) (Löher, 2009); que como verificado por Rocha *et al.* (2015, p. 201), “visa separar, extremar as terras devolutas das terras particulares e promover o registro cartorial dos imóveis apurados como públicos”.

Nessa situação, assessores jurídicos instruíam os agricultores a declararem o direito de posse e documentarem sua reivindicação sobre a propriedade de terra. Na década de 1980, a então Vice-Província havia criado a Ajuda Jurídica aos Lavradores (Ajulav) para

acompanhamento jurídico, reunindo advogados e lideranças eclesiais que possuíam contatos com personalidades influentes na política federal e no exterior (Löher, 2009).

Como consta em Relatório Síntese da Assistência Jurídica da Diocese de Bacabal (1990), o apoio da Vice-Província e da Diocese era resultante das constatações de que os pequenos proprietários e posseiros, por si sós, não tinham condições de sequer encaminhar administrativamente seus problemas fundiários nas repartições competentes e de recorrer ao poder judiciário para garantia dos seus direitos. Ainda de acordo com tal relatório, os políticos locais, estaduais e federais, quando não eram eles próprios os grileiros, apoiavam o processo de expulsão de posseiros e lavradores, utilizando as Polícia Militar e Civil do Estado que agiam paralelamente a pistoleiros e jagunços assalariados pelos grileiros, fazendeiros e latifundiários.

A tradição e capilaridade da Igreja Católica tornou sua atuação mais presente do que a de outras instituições ainda incipientes no Médio Mearim, como sindicatos e organizações não governamentais. Mas mesmo com a estrutura que a instituição dispunha, prevalecia a supremacia da elite política local, que contava a seu favor com os mecanismos legais do Estado (Aragão, 1997). Em virtude disso, a atuação da Igreja não conseguiu impedir que um empresário com estreitas relações com autoridades públicas locais requeresse e rapidamente registrasse por meio de usucapião as terras de Aldeia, dando início a um violento conflito.

Na Apelação Cível (1987) impetrada pelo advogado responsável pelo caso de Aldeia, contratado pela Vice-Província, consta que, em 26 de dezembro de 1940, cerca de uma légua quadrada havia sido registrada pela senhora Porcínia, sem qualquer destaque de propriedade particular ou pública. Em 1947, Porcínia vendeu as terras para Licério Pinto. Esse, ainda no mesmo ano, as transferiu para a Gráfica Tribuna que, em 1953, vendeu para Jamil Santos. Em 1955, Jamil Santos demarcou uma área de 2.343,6200 ha, denominada gleba Santa Teresa. Na demarcação feita pelo empresário foram incluídas “não só as terras em que está assentado o centenário povoado Aldeia, como, igualmente, as em derredor deste, onde seus fundadores e atuais habitantes sempre fizeram suas lavouras, foram enlaçadas pelo perímetro da Data a que, só então, se viria denominar Bacabal” (Apelação Cível, 1987, s/p).

Desconhecendo tal situação, as famílias de Aldeia “continuavam morando e trabalhando livremente” (Löher, 2009, p. 114), enquanto cartorialmente suas terras pertenciam a outros por terem sido ilegalmente registradas. Tal fato não era novidade, como apontado por Musumeci (1988, p. 114) ao verificar que nos requerimentos feitos por grileiros “declarava-se a inexistência de posseiros e ninguém ia fiscalizar a veracidade da declaração”

e que os atingidos até poderiam questionar, “mas estes só ficavam sabendo da usurpação das suas terras muito tempo depois de transcorrido o prazo para contestações”.

Jamil Santos, que realizou a demarcação sem o conhecimento dos moradores, grilou toda a área do povoado e as terras circunvizinhas (Löher, 2009). Entre 1974 e 1978, Jamil também realizou pequenas indenizações por posses e benfeitorias de algumas famílias, para que estas as abandonassem, o que também pode ser caracterizado como um mecanismo de expropriação, pois muitas famílias que aceitaram o pagamento abandonaram tudo o que haviam construído (Vice-Província, 1985). Porém, muitos dos acordos firmados não se concretizaram, pois outras famílias receberam o pagamento e permaneceram nas terras.

O pretenso proprietário se valia da fragilidade dos agricultores em lidar com papéis e com os aspectos burocráticos dessas operações, como também do poder que possuía que tornava suas palavras como legítimas. Era sabedor da desvantagem em que se encontravam as famílias na luta pela afirmação de direitos territoriais (Brustolin, 2015).

Seu Domingos Café relata que Jamil tentou firmar acordo de indenização com Manoel Lemos, herdeiro de Porcícia, cujas terras se estendiam da “*beira do rio Bambu extremado com o direito do pessoal mais antigo de Aldeia*”, em um processo semelhante ao ocorrido com as famílias dos demais povoamentos que existiam nas proximidades: entrando com cautela e indenizando com pequenas quantias a fim de que deixassem a área. Pelo que se conclui do seu relato, a família da Porcícia permaneceu porque Manoel Lemos e Jamil eram compadres. Assim, o tensionamento entre ambos não ultrapassava o limite imposto pelo compadrio, o que contribuiu para que Manoel não cedesse facilmente e não desocupasse toda a área como pretendido por Jamil.

Na época ela mandava de lá da beira do rio Bambu, extremado com o direito do pessoal mais antigo de Aldeia. Era légua e meia de terra que eles falavam que ela tinha de lá pra cá. Aí foi quando o Jamil entrou para tomar, que o Manoel Lemos ficou nesse trecho e disse que aquele trecho ele não vendia nem dava pra ninguém. Era um direito que eles tinham e ele ficou ali e até hoje é dos filhos. Jamil e Manoel Lemos eram compadres e ele disse: “compadre, aqui do meu limite eu não saio, não dou pra ninguém”. Ele tirou o documento e passou a ser o dono legítimo. Não teve conflito, mas andou muito perto. Ele entrou macio com o pessoal lá, com sabedoria e terminou indenizando igual ele começou naquela época na Aldeia com nós. Entrou direitinho indenizando e o pessoal foi embora, saiu (Domingos Café, 75 anos, 16/05/2024).

Além dos Lemos, ficou a família de Zé Damião.

Ele [Jamil] não pôde tirar o Damião, que ficou lá naquela área. Lago do Toco, Queima Tambor, recebeu indenização e saíram. O tio Manoel Lemos ficou tendo aquele direito, comprou os direitos, tirou os documentos legalizando e Damião ficou perto todo tempo, quem vê pensa que são é irmão, nunca foram desunidos e ficaram ali até hoje. Até que o resultado que tá tendo agora é que Manoel Lemos, antes de morrer, como ele tinha escritura do pedaço, ele disse: esse pedaço aqui é

do Zé Damião que vive todo tempo com ele, vivendo junto (Domingos Café, 75 anos, 16/05/2024).

Todavia, em Aldeia alguns moradores possuem outro entendimento, que diverge do apresentado acerca da Porcínia. Eles entendem que “*essa terra que ela laçou não era dela*”, embora tenha registrado e depois vendido “*pra gente braba*”. A venda iniciada por ela resultou que as demais famílias que moravam no local fossem obrigadas a sair.

Manuel Lemos é irmão do meu padrinho. Tem uma mãe chamada Porcínia. Ela mora pra lá e ela compra meia légua de terra pra lá e nada pra cá. E ela laçou tudo. Sabida. Ela morreu dizendo que a terra é dela. Essa terra não era dessa dona. Saíram vendendo pra gente braba. Nesse tempo ninguém vendia terra (Dona Mariinha, 88 anos, 11/05/2024).

O relato de dona Mariinha apresenta semelhança com as informações encontradas na certidão de imóveis (1985), pois a terra que Porcínia comprou ou usucapiu foi o Geré, próximo do Sítio Novo, onde a proprietária e sua família moravam. Ela “laçou” uma grande extensão e a vendeu para pessoas interessadas nas possibilidades econômicas vislumbradas na propriedade da terra, que se tornaram os principais antagonistas das famílias de Aldeia e Canta Galo onde vivia Maria Carolina com seus filhos e netos.

O parentesco deu à Porcínia e Maria Carolina o acesso à terra, todavia suas agências definiram o tipo de herança deixada a seus descendentes. Como observado por Almeida (*apud* Porro e Porro, 2020, p. 23), “camponeses adotam variadas estratégias face a pressões políticas e macroeconômicas, visando à reprodução da família para si, no modo conceituado como próprio do campesinato, mas sempre articuladas com sua inserção na sociedade capitalista”. Se considerarmos as formas de inserção dos diferentes grupos sociais na sociedade capitalista, podemos verificar que a agência não é fruto puramente da capacidade natural dos sujeitos, mas construída socialmente por meio do acesso a instrumentos que permitem seu desenvolvimento. Ainda que os grupos com acesso dificultado tracem outras rotas para obter tais instrumentos ou construam seus próprios, é inegável a disparidade gerada a partir dessas diferenciações.

No caso das irmãs, ambas utilizaram do capital político que possuíam que, somado à etnicidade e classe, as possibilitaram obter resultados distintos. Enquanto Maria Carolina, negra, ficou desprovida da sua terra por não dominar os aspectos burocráticos exigidos na legalização, Porcínia não somente conseguiu manter a sua como também ampliá-la para fora dos seus domínios originais. As duas eram mulheres e mães, donas de terra obtidas por meio da posse ou da herança e compartilhavam parcialmente da mesma consaguinidade; todavia, possuíam etnicidades distintas que as colocaram em diferentes lugares sociais. Também

assumiram identidades sociais distintas, quando Maria Carolina se concebe diferente dos seus consanguíneos e se aparta da propriedade dominada pela família biológica.

Depois da morte de Jamil, uma parte da Gleba (600 ha), denominada Santa Teresa, desmembrada da gleba maior com a mesma denominação, justamente a área onde trabalhavam os moradores de Aldeia (as terras de trabalho), teria sido alienada em 1984 para Gaudencio de Sousa Costa, conhecido por Zuza Sergipano. Todavia, o negócio não durou mais do que 17 dias, e este a negociou com Ananias Vieira Lins (Apelação Cível, 1987), com quem houve o recrudescimento do conflito. Imediatamente, o novo proprietário efetuou o trabalho de broque, queima e semeio de capim em toda a área, ficando impossível qualquer tipo de atividade agrícola na gleba (Inkra, 1985). Devido querer destinar toda a área para a criação de gado, o fazendeiro tentou retirar as famílias que permaneciam e proibiu que fizessem suas roças e coletassem o babaçu das poucas palmeiras que restavam, usando o serviço de pistoleiros e jagunços.

Em conformidade com os interesses de Ananias Vieira, relatório produzido pelo Inkra, em junho de 1985, faz a seguinte afirmação:

[...] as referidas famílias em média de 07 (sete) anos não desenvolviam nenhuma atividade agrícola no imóvel e sim trabalhando ora como boias frias, ora como comerciantes, ora como diaristas em outras propriedades circunvizinhas. Donde se conclui pela inviabilidade de compra, desapropriação ou outro meio aquisitivo do imóvel, em razão de motivos já expostos, e se a Autarquia ter que acudir aquela situação terá obrigatoriamente que remanejá-los, caso realmente queiram trabalhar para outras áreas compradas, desapropriadas ou arrecadadas através de procedimento discriminatório administrativo (Inkra, 1985).

Com os bloqueios impostos para acessar as áreas onde eram implantadas as roças e realizado o extrativismo, diante da necessidade de continuar tais atividades para assegurar a sobrevivência, os homens acompanhavam suas esposas para as áreas de extração do babaçu em razão do medo imposto pelos jagunços que ao as avistarem nas soltas (ou pastos) derrubavam as coberturas de palhas que elas faziam para se proteger do sol com o intuito de intimidá-las. Nesse período, toda a produção das famílias foi perdida, pois foram impedidas de adentrar as roças e tiveram animais domésticos e safras de anos anteriores destruídos. Diante da precariedade em que se encontravam, era a Igreja Católica que lhes fornecia alimento e apoio jurídico.

Em tudo que eles botaram os pistoleiros pra gente não poder trabalhar, começamos a passar fome com criança com tudo. E a Igreja começou a fornecer comida pra nós, porque não podíamos entrar na área que trabalhávamos. Perdemos tudo o que tinha feito lá dentro. Foram uns dois anos dessa forma e a Igreja foi quem segurou nós, trazia, ajeitava e nós sem poder trabalhar. Não tínhamos pra onde ir. A Igreja foi uma das nossas seguranças que ajudou a gente se segurar nesse tempo (Dona Raimunda, 72 anos, 10/08/2023).

Teve época aqui que o vaqueiro derrubava até toca por cima dos quebrador, chegava peitava o cavalo na toca, casinha que fazia pra não pegar sol, e derrubava. Nós só íamos pro mato a turma de homem com mulher. Era perigoso. Acho que eles tinham raiva dos quebrador de coco, pra não fazer monte de casca no meio da solta, mas nós era precisado mesmo, precisava do coco, aí nós se ajuntava os homens tudim e ia pra onde as mulheres, pra poder elas quebrar o coco (Seu Natal, 76 anos, 08/05/2024).

Como é que um homem como eu possa ser ladrão de alguns cocos? Nós queremos é trabalhar honestamente (Benedição, em entrevista para o Jornal de Bacabal, agosto de 1984).

Olha moço [...] somos quase cem famílias aqui a passar por privações e de tudo já sofremos, nada queremos dos outros, apenas queremos trabalhar para podermos matar a nossa fome (Pedro de Nísia, em entrevista para o Jornal de Bacabal, agosto de 1984).

Oportunidades abertas por políticas estatais, que facilitaram a entrada de pecuaristas, provocaram polarização nas formas de uso e apropriação dos recursos naturais, além de ameaçar a organização interna que assegurou os direitos de posse das famílias do povoado. Visando finalizar o conflito, em 1985, o Incra encaminhou telegrama à Diocese de Bacabal buscando a conciliação entre as partes: que as famílias assinassem contrato de arrendamento com o proprietário pelo prazo de um ano e, que posteriormente fossem remanejadas para outra localidade de propriedade do mesmo, a ser desapropriada pelo Incra (Vice-Província, 1985). A proposta foi considerada inviável e, portanto, não aceita pelas famílias.

A proposta de áreas alternativas feita pelo Incra, como consta em telegrama de 1985 depositado nos arquivos da Província Franciscana, ocorreu sob a alegação de que, após estudos efetuados pela equipe técnica, seria inviável a desapropriação do imóvel Santa Teresa devido a área e aquelas circunvizinhas terem perdido condições para utilização na agricultura de subsistência, com nível de manejo, em virtude de estarem cobertas de capim. Assim, visando solucionar o conflito, resolver em caráter definitivo o problema dos agricultores e satisfazer este problema do ponto de vista técnico e jurídico-social, o órgão enviou para apreciação da Diocese de Bacabal os imóveis denominados Flexal (725 ha) e Cabecinha (980 ha), também localizados em Bacabal, distantes 45 km do povoado Aldeia, ambos de propriedade de Ananias Vieira. As áreas alternativas perfaziam 1.705 ha, com possibilidade de se conseguir outras áreas circunvizinhas, o que permitiria a desapropriação de uma área maior, de aproximadamente 3.000 ha. A fim de comprovar a viabilidade dos imóveis, o órgão fundiário apresentou laudo técnico elaborado por agrônomo com aspectos do solo e da vegetação, e croqui das áreas sugeridas.

Além disso, em relatório de junho de 1985, o Incra informava que havia tentado outro acordo, como o oferecimento de áreas doadas por Gaudêncio e Geraldo Santos (filho de Jamil), chegando a oferecer 50 ha cada um, e o órgão ficando na incumbência de comprar 100 ha para ali acomodar o trabalho dessas famílias.

Porém, nada foi possível, pois o que as famílias realmente reivindicam insistentemente é justamente uma cobertura com pastagem (capim) ademais 600,0000 ha (seiscentos hectares), é humanamente e fisicamente impossível, ainda que fosse digna de atividade agrícola, mas seria incompatível para atender cerca de 70 (setenta) famílias que, matematicamente o mínimo seria 2.200 ha para atender o módulo pelo menos familiar da região, caso contrário a própria Autarquia se tomar posição de desapropriar 600,0000 ha para atender as 70 famílias automaticamente está fomentando o instituto do minifúndio tão condenado (Incra, 1985).

A cobiça e insistência do empresário pela área do povoado Aldeia se justifica porque “*ela é boa para criar*”, uma terra fértil e arejada, devido sua proximidade do rio Bambu, como explicado por seu Domingos. Além disso, a tentativa de domínio de Ananias Vieira e José Vieira, seu irmão, estava em consonância com as ações orquestradas pela União Democrática Ruralista (UDR). Considerada a porta-voz do latifúndio mais violento, sua primeira sede no Maranhão foi instalada em Bacabal; e, “nessa cidade, a UDR tem uma emissora de rádio e um jornal, para divulgar seus propósitos, enquanto organização extremamente reacionária, contra a Reforma Agrária” (Sem Terra, 1986, p. 13). A UDR estava envolvida em inúmeros episódios de violência contra trabalhadores rurais que lutavam pela reforma agrária, tendo José Vieira⁶⁵ (ex-prefeito de Bacabal) contribuído para sua organização no Estado (Pedrosa, 2014).

Se interessaram pela Aldeia porque os pecuaristas querem tomar de conta do mundo todo e como aqui *era uma área muito boa pra criar, tem um rio aqui do outro lado*, e eles enxergaram isso e por causa disso fizeram frente pra tomar. Botaram banca mesmo, viram que nós tudo era pobre e disseram “nós vamos tomar mesmo”, mas se enganaram, não tomaram não. [...] Nós fiquemos aqui e punhemos de não dar porque *a terra era nossa* (Seu Domingos, 75 anos, 10/08/2023).

Dona Mussurica conta que as famílias permaneceram onde estavam e “*só brigaram porque era de onde tiravam um bocado pra comer e dar pros filhos e ele queria pra devorar, pra fazer só um campo*”. Se nota, portanto, que a derrubada do mato para fazer pasto para proveito individual contrariava o uso que as famílias faziam da área, assentada no uso comum e na proteção dos recursos naturais. Além disso, devido terem chegado primeiro na

⁶⁵ Natural de Sousa, no estado da Paraíba, José Vieira Lins foi vereador (1993-1997), prefeito de Bacabal (1997-2005) e deputado federal (2009-2015). Em 2016, foi reeleito prefeito, mas afastado do cargo pelo Tribunal de Justiça do Maranhão por improbidade administrativa e enriquecimento ilícito.

localidade, elas entendiam que possuíam mais direito do que eles: “*era um direito também da gente porque a gente nasceu e se criou aqui e sabia que a terra era mais a favor nosso do que deles porque a gente era fundador e eles estavam chegando*” (Chico Sunda).

Diante da resistência dos moradores, o fazendeiro ingressou com uma Ação de Manutenção de Posse contra sete das quase 100 famílias que ali residiam, que a contestaram por meio da Ajulav (Löher, 2009). Todavia, no decurso dessa ação ele obteve Liminar de Proteção Possessória e, a pretexto de garantir o cumprimento da decisão judicial de despejo, em 1985, o Secretário de Segurança Pública do Estado do Maranhão comandou cerca de 100 policiais fortemente armados para invasão do povoado. Os policiais violaram e danificaram residências, apreenderam instrumentos de trabalho, dispersaram a tiros os posseiros e suas famílias e prenderam dois deles (Fetaema *apud* Almeida, 1993).

O advogado da Ajulav impetrou mandado de segurança a favor das famílias de Aldeia, e elas se mantiveram nas suas posses (Löher, 2009). Porém, permaneciam sob medo constante, devido a presença dos jagunços que se instalaram na sede da fazenda com intuito de inibi-las. Em janeiro de 1988, o senhor Manoel Quintino, um dos réus da Ação de Manutenção de Posse movida pelo proprietário, foi assassinado em Bacabal. Em fevereiro do mesmo ano, o conflito foi intensificado com nova invasão ao povoado e morte do trabalhador Trazibe Teixeira da Conceição.

O crime ocorreu às 13 horas do dia 14 de fevereiro de 1988, em um domingo de Carnaval. Conforme depoimento da advogada Célia Maria Corrêa (*apud* Andrade, 1997, p. 19), o povoado foi invadido a mando de José Vieira Lins, Ananias Vieira Lins e Raimundo Vieira Coutinho. Os invasores estavam em caminhão blindado e portavam armas e bombas incendiárias. Em virtude do tiroteio, ocorreu a morte do trabalhador Trazibe e ferimentos ao menor Joanildo Farias. Além de tiroteio seguido de morte, o povoado foi incendiado, sendo que na ocasião 30 casas foram queimadas. Os referidos grileiros diziam-se donos das fazendas Tiúba, Luzico e Santa Tereza, onde foi apreendido pela polícia local farto armamento e munições, tais como rifles, fuzis, revólveres, cartuchos, chumbo, pólvora, bombas de fabricação caseira, entre outros.

Após intensa mobilização das famílias, apoiadas pela Igreja Católica, o governo federal emitiu Mandado de Imissão de Posse (1988) para fins de reforma agrária de uma área de 600 ha de terras do imóvel Fazenda Santa Teresa. Em 1989, foi criado o Projeto de Assentamento de Reforma Agrária (PA) Aldeia. Nesta modalidade de assentamento convencional, adotada pelo governo, geralmente ocorre o parcelamento da terra em lotes

para uso de cada família, eventualmente com a separação da área de patrimônio (onde localizam-se as moradias e outras infraestruturas básicas), da área de reserva legal e de proteção permanente. Segundo dados do Incra (2017), o PA foi criado com área de 543,75 hectares, que beneficiou 58 famílias residentes. Passados 36 anos, essas famílias ainda não obtiveram o título definitivo. A área foi insuficiente para a quantidade de famílias demandantes, o que provocou o aumento da pressão pela terra e demais recursos naturais, e a reprodução de práticas que incorreram em desconhecimento e desrespeito à organização preexistente (Carneiro *et al.*, 1998). Embora tenhamos solicitado por diversas vezes à Superintendência Regional do Incra no Maranhão acesso ao processo administrativo do PA Aldeia, não obtivemos resposta formal do órgão. Em visita realizada à sua sede, no dia 24 de abril de 2024, nos foi alegado que tal documento havia sido perdido.

4.4. Novas formas de organização fundiária e de uso da terra

Em Aldeia, foi criada em 1986 a Associação Comunitária dos Moradores de Aldeia do Odino, cujo primeiro presidente foi Manoel Quintino. Seu Canuto, ex-presidente, relata que ele ficou até 1988, pois em 1989 a associação foi registrada em cartório e as autoridades legalmente constituídas foram José da Conceição Oliveira (Canuto), seguido de Nonato Carumbé; Hélio Neco e Beneval Pinto Silva, todos filhos dos moradores mais antigos do povoado. Esse processo sucessório representa a continuidade do poder político por parte dos parentes mais próximos das lideranças. Embora nem todos recordem o ano de sua gestão, no Quadro 4 apresentamos as datas prováveis.

Quadro 4: Relação dos presidentes da Associação Comunitária de Aldeia

Presidente	Ano	Família assituante
Manoel Quintino	1986-1988	Velho Quintino
José da Conceição Oliveira (Canuto)	1989-1993	Sobrinho de Luiza Rodrigues Silva
Nonato Carumbé	1994-1997	Sobrinho de Santinha e de Pedro de Nísia
Hélio Neco	1998-2001	Manoel Quintino e Luiza Silva
Beneval Pinto Silva	2002-2014	Pedro de Nísia /Manoel Quintino
Chico Sunda (Francisco Pereira do Nascimento)	2015-atual	Trazibe Teixeira

Em 2015, Chico Sunda assumiu a direção da associação, tornando-se o primeiro membro de grupo familiar distinto daqueles tidos como assituantes a assumir o comando, 26 anos depois da criação da entidade jurídica. Interessante notar que Chico Sunda é filho de

Trazibe Teixeira, o morador de Porteira, de ascendência indígena, do Piauí, que chegou em Aldeia em 1973 e foi assassinado durante os conflitos de 1988. Chico Sunda casou com uma cigana que havia se estabelecido em Aldeia por meio de “arrancho”, e essa junção foi importante para seu fortalecimento político, visto que ampliou seu grupo de parentes. Ele passou a concorrer com os descendentes das lideranças negras assitantes a condução da associação.

A organização das famílias em forma de associação era exigência do Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) para assegurar sua participação nas decisões do projeto de assentamento, tornando-se necessário que estivessem organizadas em nível local para gestão das terras. Havia duas formas de se organizar em associações: a primeira, quando as leis internas do grupo eram discutidas, aprovadas e respeitadas por todos, mas não registradas em cartório; e a segunda, quando os acordos internos eram transcritos em estatuto registrado em cartório, assumindo caráter legal com a criação de uma sociedade civil sem fins lucrativos (Acesa, 1988).

Ressaltamos que, em Aldeia e muitas outras comunidades tradicionais, as formas organizativas das famílias se regem por combinações muito mais complexas do que a regra convencional das chamadas associações, ou seja: um voto por família em assembleia geral, independente de que família seja essa na realidade cotidiana do povoado. Regras aparentemente democráticas, mas descoladas de outras variáveis vigentes na comunidade, tiveram sua implementação dificultada.

Por outro lado, iniciativas governamentais, sobretudo a partir da década de 1960, atraíram empresários ao Médio Mearim e proporcionaram infraestrutura para a expansão agrícola pretendida, como a abertura de estradas para escoamento da produção (Droulers e Maury, 1981). Dentre essas foi construída a rodovia MA-245, que liga Bacabal à cidade de Lago da Pedra, passando por entre as terras de Aldeia, deixando o povoado antigo à sua direita e a área de assentamento do lado oposto. De fato, foi com a criação do PA que essas duas partes, antes identificadas como pertencentes a um “globo só”, foram legalmente desvinculadas enquanto imóveis rurais, porque, conforme seu Natal, *“o Incra disse que esse lado antigo já era pertença, mas se fosse por nós tinha entrado”*.

Em virtude dessa divisão legal, dez anos após a desapropriação foram construídas, no Alto, então desabitado, 49 casas de alvenaria por meio do crédito habitacional do Incra. O projeto de construção das habitações levou à mudança de moradores da Vila para esta área. Conforme relata Vanessa, neta de Manoel Quintino, *“as casas foram construídas na*

área do PA. Com isso pessoas que moravam na Aldeia [Vila] se mudaram e se arrependeram, pois perderam muito da dinâmica de antes, se separaram dos amigos...”. Esse relato é repetido por todos os moradores antigos do Alto com os quais tivemos a oportunidade de conversar, os quais gostariam que as casas tivessem sido construídas no lugar onde eram suas antigas moradias, próximas dos amigos que se recusaram a se mudar.

Sinto muita falta daquele tempo porque na casa onde eu morava, uma hora dessa assim [19 horas], se não fosse dia de reza, nós botava banco no terreiro e ficava todo mundo sentado. Hoje era aqui em casa, amanhã era na casa da vizinha, depois na casa da outra vizinha, *ninguém ficava só*. Agora tá tão diferente, porque os mais velhos foram morrendo, aí fica os mais novos, chegam outras pessoas... *Eu tive arrependimento depois que vim pra cá* (Dona Mariinha, 88 anos, 11/05/2024).

Foram feitas 49 casas pelo programa fundiário em 2001/2002. Nem todo mundo ganhou, ainda ficou umas seis famílias sem ser contemplada. Não tinha casa aqui não [no Alto], aqui era só uma área só. Só podia fazer dentro da área do PA e foi obrigado nós vir pra cá (Herbert Neco, 67 anos, 04/08/2024).

Apartadas do convívio mais estreito e do qual sentem falta, não conseguiram visitar nem serem visitadas pelos amigos que se encontram na Vila devido à dificuldade de locomoção ocasionada pela idade avançada que potencializa o relativo distanciamento entre o Alto e a Vila, de cerca 600 metros.

Com a venda das terras da Serraria e de parte do Canta Galo para Jamil, no período que antecedeu o conflito, Domingos Café se mudou para a Vila devido ela ser uma espécie de *centro*, onde estava situada a maioria das moradias e comércios, enquanto no Canto Galo *“era pouquinha gente, só três casinha dentro do mato, nós vivíamos aqui e voltava pra lá pra trabalhar”*, como explicado por ele. Como só uma parte das terras do Canta Galo foram vendidas, ele e o irmão continuaram ali cultivando suas roças.

Embora haja divergências acerca de quem iniciou a venda das terras do Canta Galo, ela aconteceu entre 1974 e 1978, período em que as famílias eram pressionadas por Jamil a entregarem as suas posses sob pequenas indenizações. A certeza de que a terra seria perdida de qualquer modo, em virtude da força política e econômica do antagonista, levou as famílias a aceitarem a proposta e abandonarem a área, com exceção do seu Nonato que permaneceu até 2011. À medida que foram saindo, a terra até então habitada pelo “tronco” de Maria Carolina foi destituída dos valores conferidos pelos seus antigos moradores, deixando de ser uma terra fundada no parentesco e que beneficiava uma coletividade, para atender a interesses e valores particulares. Até nossa última visita, dela restavam apenas 39,66 ha, justamente a área que seu Nonato havia recusado abandonar, e que se tornou motivo de disputa entre ele e o irmão, que reivindica o direito sobre ela.

Seu Domingos não recorda o período em que saiu do Canta Galo com dona Raimunda, sua esposa, mas afirma que se mudaram para o povoado velho devido a necessidade de colocar os filhos para estudar. Durante o conflito, o casal já se encontrava na Vila, sendo uma das 30 famílias cujas casas foram queimadas e atingidas por disparos. As famílias se recusavam a abandonar suas terras de trabalho, onde passaram a se localizar os lotes do PA, porque reconheciam que tinham ali direitos antigos e consolidados, e que a forma de apropriação dos pecuaristas contrariava a posse coletiva que faziam das terras.

Segundo seu Natal e seu Herbert, diferente da família de dona Raimunda e seu Domingos Café e de outras famílias que enfrentaram a luta, outras que moravam na Vila foram embora devido ao acirramento da violência. Assim, quando houve a desapropriação e o coco e a terra ficaram novamente liberados, iniciou um novo processo organizativo para o acesso às terras. Conforme seu Herbert, *“desde o início da emancipação, o Incra queria cortar a terra, mas o frei Godofredo não quis concordar, porque ele dizia que se cortasse para cada um, ele temia venderem a terra pro próprio fazendeiro”*. Desse modo, a terra continuou em um “globo só”.

A interferência dos religiosos católicos levou ao adiamento de um desejo de divisão que já era expresso por outros grupos familiares insatisfeitos com o controle exercido pelo então grupo dominante, os quais entendiam haver uma priorização das pessoas próximas desses grupos que tinham facilidade em conseguir morada, obtinham as melhores áreas para plantio e com tamanhos maiores, em detrimento das demais, que além de terem que passar por uma espécie de “confissão”, resultavam “pelejar um bocado de tempo” e não conseguirem um local. Esse é um diferencial importante entre as gestões dos grupos: enquanto as gestões passadas eram caracterizadas por regras rígidas, assemelhadas a uma declaração religiosa em que os interessados em obter morada tinham que prestar informações detalhadas sobre si, a atual é marcada por regras mais flexíveis, que buscam beneficiar parentelas que antes se viam excluídas.

Em 1992, eles afirmam que 58 famílias foram cadastradas pelo Incra como beneficiárias do programa de reforma agrária. Atualmente, o cadastro de novas famílias ocorre por meio de editais de seleção em conformidade com a Instrução Normativa nº 98/2019 do Incra, que utiliza metodologia baseada em pontuação de critérios (Art. 34), como o tempo de residência no município, tamanho da família ou indivíduo integrante de acampamento, dentre outros, evidenciando que ela é adequada em assentamentos cujos beneficiários vêm de fora e não em assentamentos semelhantes à Aldeia. No caso desse

povoado, cujas famílias residentes possuem uma ocupação consolidada há várias décadas, adequado seria proceder a uma regularização fundiária específica. Mesmo na década de 1980, o respeito aos direitos de formas de posse e de uso da terra já era exigido, como no Plano Nacional de Reforma Agrária que determinava que “no caso de áreas já ocupadas, o Poder Público deverá respeitar as mais distintas formas de posse e uso da terra existentes” (Decreto 91.766/1985). Somado a ele havia o Decreto 92.619/1986 que declarava a área rural do Maranhão como prioritária para efeito de execução e administração da reforma agrária e estabelecia diretrizes a serem seguidas para a regularização fundiária, dentre elas, “a definição juntamente com os beneficiários da melhor forma de apropriação dos recursos naturais, respeitando as áreas de usufruto comum e preservando o sistema produtivo, principalmente no que se refere às áreas de extrativismo vegetal e pastagem natural”. Além da consideração de formas alternativas de posse e de uso das áreas, de acordo com demanda da comunidade. Todavia, tal decreto foi revogado em 05 de setembro de 1991, no governo de Fernando Collor.

Em 2017, quando o loteamento foi autorizado pelo Incra, houve o entendimento de que somente as famílias cadastradas possuíam direitos aos lotes, gerando descontentamento das demais que ficaram de fora da divisão e eram contrárias ao loteamento. Para o procedimento de demarcação, o Incra indicou um ex-servidor e agrimensor credenciado pelo órgão que cobrou R\$ 600,00 de cada família assentada. Em março de 2025, nos foi informado que o valor atualmente cobrado para as famílias que não quitaram a dívida naquele período é de R\$ 1.500,00. Além da insatisfação com o valor atual, há a indignação dos primeiros pagadores que até o presente momento alegam não terem recebido seus respectivos títulos como imaginaram que aconteceria após realizarem o pagamento ao agrimensor.

O Incra cadastrou 58 pessoas e só ia ter direito quem fez o cadastro. Muita gente lutou, mas não se encaixava no cadastro do Incra. Aí o Incra disse que só ia ficar sendo o mandante aquele que tava no cadastro e aí quando partiu pra lotear muitos não aceitaram, porque tavam sabendo que lotear só ia ganhar aqueles que tavam no cadastro. Mas aí foi um bocado de vez fazendo reunião (Chico Sunda, 61 anos, 20/08/2023).

Não sei dizer [por quê nem todas foram assentadas]. Em 1992, a reunião foi feita na porta da casa de mamãe pra siprar⁶⁶. E vieram [o Incra] na outra semana pra casa de tio Pedro de Nísia lá em cima, todo mundo foi com documento pra siprar. Há uns sete anos o Incra mandou um documento autorizando nós aqui assentados

⁶⁶ O termo se refere ao Sistema de Informações de Projetos de Reforma Agrária (SIPRA), sistema informatizado que tem como objetivo tratar, sistematizar e recuperar dados sobre os Projetos de Reforma Agrária bem como dos seus beneficiários. As famílias assentadas utilizam esse termo tanto para se referir ao cadastro realizado pelo Incra, quanto para definir os assentados (siprados) e não assentados (não siprados).

a dividir a terra em lotes. Quem fez essa demarcação foi o engenheiro do Incra que era aposentado, trabalhou no Incra durante vários anos. Fizemos uma reunião e contratamos ele, o Redondo, pra fazer a demarcação, mas tivemos que pagar R\$ 600,00 cada um para dividir os lotes. Quem pagou o lote tá lá no Incra dividido, quem não pagou... Só que dividiram e o documento nunca saiu (Herbert Neco, 67 anos, 04/08/2024).

Como narrado por seu Chico, muitas pessoas eram contrárias, provavelmente aquelas que ficaram fora da divisão, enquanto as que eram favoráveis consideravam que a divisão possibilitaria a cada família gerir a sua própria área.

Muitos não queriam pra ser loteado, mas eu e ele aqui dizemos “rapaz é melhor ser loteado porque cada qual no que é seu é melhor, cada qual manda no que é seu” (Chico Sunda, 61 anos, 04/08/2024).

Antigamente tinha muitos que queriam mandar e tinha vez que a gente ia tirar até uma coisa pra botar numa casinha e ficavam dizendo: ah fulano de tal tá acabando, devorando tudo aí... Era mais difícil. Agora a gente possui o da gente, ninguém mexe no dos outros. Ficou bom por isso (Raimundo Nonato, 65 anos, 30/03/2025).

Tamos terminando de medir o resto, mas já tá todo mundo no seu lote, fazendo remarcação pra ver o título definitivo pra pessoa fazer uma coisa para poder trabalhar na terra porque muitos deles não têm condição de assituar, de fazer e acontecer, de trabalhar mesmo... O meu lote eu não passei e nem vou passar, enquanto eu puder não vendo não [...]. Aquele que tem condição compra o lote dos outros que quer vender (Seu Domingos Café, 75 anos, 08/08/2023).

Como relatado por seu Domingos, *“aqueles que têm condição compra o lote dos outros que quer vender”*. A venda acontece tanto do lote inteiro quanto de frações para pessoas de dentro da própria comunidade, como novos casais que querem continuar morando no local e, portanto, compram para fazer moradia; para moradores/comerciantes locais, com maior poder aquisitivo, e que encontram na terra uma forma de investimento. Atualmente existe um grupo familiar com mais lotes no povoado, totalizando cerca de 10 lotes, distribuídos entre sogro e filhos (6) e genro (4). Esse último é membro das primeiras famílias de Aldeia, enquanto o sogro chegou ao povoado em períodos recentes. Aqueles que vendem geralmente estão enfrentando alguma dificuldade financeira. Em algumas outras situações, a venda do lote está associada à antecipação da herança aos filhos, sobretudo após o falecimento de um dos genitores e novo casamento do viúvo (ou viúva), uma forma que os filhos têm para evitar que o novo cônjuge entre como titular e ocasione a perda da herança deles; mas também uma forma do genitor evitar conflitos e desgaste da nova relação ocasionada pela pressão exercida pelos filhos.

Muitos dos primeiros beneficiários já faleceram, então seus lotes foram sendo vendidos, seja inteiro ou em parcelas menores, por seus familiares. Embora as negociações ocorram, elas se dão de maneira informal porque a terra permanece em um “globo só”, pois

a documentação individual ainda não foi emitida. Tal prática constitui a forma que as famílias encontram de continuar seguindo o fluxo da vida, diante da paralisia do órgão que não acompanha a dinâmica comunitária embebida em mudanças e relações decorrentes dos contingenciamentos que as têm pressionado. Muitos dos jovens e adolescentes do período de criação do assentamento são atualmente mães e avós cujos filhos e netos permanecem morando na comunidade e com desejo de também obterem uma terra para gerir. E, diferente de seus antepassados e genitores que não tiveram terra para herdar ou transmitir, a atual geração do PA Aldeia se considera herdeira e exige o cumprimento dos seus direitos que não são encarados apenas como mera “expectativa”. Se para a geração passada a terra possuía um valor econômico (de onde se retira o alimento) e simbólico-político (em virtude do sentimento de pertencimento e da luta), para parte significativa da geração atual, a terra tem um aspecto de mercado, sobretudo financeiro, e essa mudança de valores ocasiona novas situações nem sempre harmoniosas.

Moradores favoráveis à titulação individual da terra atribuem esta demora no recebimento do título à adesão das lideranças, então influenciadas pelos religiosos católicos, à modalidade de titulação coletiva, com o intuito de dificultar a venda, embora não a tenha impedido.

A terra continua num globo só. Nem todo mundo que participou da luta ganhou lote. Quando foram dividir aqui os lotes ficou uma área grande ainda que não ficou dividida, porque ficou essa questão de quem não era assentada. O presidente da associação começou a fazer cadastro aleatório e aumentou [...]. Aqui não tem nenhuma terra regularizada, [então, as negociações acontecem informalmente]. Ei quer comprar meu lote? Quero, tá aqui o dinheiro. Aí vai lá mostrar o lote e pronto (Herbert Neco, 67 anos, 04/08/2024).

Em 2017, foram demarcados 58 lotes de 7,5 ha cada, sendo destinados 12 ha para a área de patrimônio e 73 ha como área de reserva. Na relação de beneficiários do Incra (2025) aparece o total de 61 famílias assentadas no PA Aldeia, porém nessa lista não constam os lotes fracionados para atendimento de demandas familiares e nem os “pedaços” que são cedidos para algumas famílias construírem suas moradias, estando muito aquém da nova estrutura observada.

Atualmente, além da categoria assentados, estão presentes no PA outras categorias conforme as variadas situações em relação à terra, que coexistem no local (Quadro 5). Da relação de beneficiários, 20 assentados residem na área de patrimônio do assentamento, 19 moram na Vila, sete venderam seus lotes e continuam morando no assentamento, sete são assentados que residem em outros povoados (Copém e Boa Vista) ou municípios vizinhos

(Bacabal e Bom Lugar). Da lista não conseguimos obter informações acerca de oito beneficiários.

Quadro 5: Situação de acesso e uso da terra no PA Aldeia

Situação dos representantes de famílias em relação à terra	Forma de acesso e uso da terra	Nº de famílias
Assentado que reside e trabalha no lote	Assentado pelo Incra ou filho de assentado que se tornou detentor do lote e ali reside e trabalha.	20 com parentesco às famílias assitantes
Assentado com lote, que reside em Aldeia, fora do PA	Assentado pelo Incra que mora na Vila e cedeu a casa do PA para algum parente ou conhecido. A cessão da casa não inclui necessariamente o lote, desse modo, os parentes/conhecidos podem obter permissão para trabalhar em um pedaço do lote ou colocar seus roçados em lotes vizinhos.	19 com parentesco às famílias assitantes
Assentado sem lote	Assentado que vendeu o lote todo ou frações e continua morando no PA, na área de patrimônio. Alguns dos assentados sem lote podem desenvolver seus roçados em áreas cedidas, enquanto os que deixaram alguma fração cultivam na área restante e/ou também em áreas cedidas por outros moradores. Porém, é mais comum que aqueles que venderam todo o lote já não trabalhem na terra, o que motivou a venda para pessoas próximas.	7 com parentesco às famílias assitantes
Não assentado com lote que mora em outro povoado ou município	Comprou o lote de algum assentado, mas não desenvolve nenhuma atividade no lote comprado. Esses lotes estão cercados e com capim.	7 sem parentesco com as famílias assitantes
Não assentado morador da área de patrimônio	Obteve uma área (compra ou doação) para construção da casa no patrimônio do PA, mas não possui lote. Trabalham em lotes cedidos por assentados (cerca de 70% colocam roça). Além da agricultura (roça, hortas e pequenos animais), trabalham na produção de carvão, quebra do coco, empreita em fazendas próximas, pesca, criação e abate de porco e gado (vendidos na própria comunidade). Cerca de 10% trabalham como vigia, professora, enfermeiro, zelador nas escolas e posto de saúde locais; 15% em empresas de Bacabal e retornam ao povoado todos os dias; 5% com bares e comércios.	cerca de 163 das quais 113 com parentesco com as famílias assitantes 50 sem parentesco biológico, mas com afinidades com os assitantes por compadrio ou trajetórias comuns ao campesinato.

Das categorias acima a mais numerosa é a de não assentados moradores da área de patrimônio no PA, que mantêm vínculos de parentesco com os assentados, sendo filhos, sobrinhos, netos, compadres, conhecidos. Podemos subdividir esse grupo em dois: os que compraram áreas de assentados e os que obtiveram áreas para morar sem efetuar a compra.

Aproximadamente 69% desse grupo possui parentesco biológico com as famílias assitantes e as demais afinidades por compadrio ou trajetórias comuns ao campesinato. Aqueles que conseguem comprar uma área pequena dentro do PA desejam continuar morando na localidade onde nasceram e por conhecerem a família proprietária a negociação se torna mais fácil de ser realizada. Todavia, são poucos os que possuem condições financeiras de adquirir, por isso, muitos se valem das relações de parentesco e afinidade para assegurar sua permanência no local e continuarem realizando suas atividades produtivas, afinal a vida em outras localidades com as condições atuais que possuem seria mais dispendiosa. Por mais difíceis que sejam as oportunidades de trabalho no PA – os jovens, principalmente, reclamam da ausência de oportunidades e se dedicam a coletar do coco, fazer capinas ou pequenos reparos para moradores do povoado quando solicitados –, a extensa rede de parentes permite que a solidariedade seja acionada quando o alimento se torna escasso e o carvão acaba, por exemplo.

É importante observar que há lotes que foram fracionados pelos pais para atendimento das necessidades dos filhos após contraírem casamento, e também existem assentados que viram no fracionamento e venda um negócio lucrativo devido à demanda por terra no interior do povoado. Mas as negociações acontecem, principalmente, entre as famílias do próprio povoado ou que residem em povoados vizinhos.

Muitas famílias que receberam lote começaram por conta própria a cercá-lo com arame, mas há aquelas que ainda não tiveram condições para tal porque, como relatado por seu Domingos, nem todos “*não têm condição de assituar, de fazer e acontecer, de trabalhar mesmo*”. Atualmente, a terra é identificada não mais por variantes ou “mourões”, mas por cercas. Portanto, a igualdade assegurada pelos princípios que garantiam o acesso de todos à terra, consubstanciado em regras internas (Andrade, 1999), foi substituída pela nova reordenação demandada pelas famílias assentadas que acentuou as diferenciações e atritos existentes. Tal situação é contrastante à verificada por Porro (2018, p. 10), em relatório antropológico do PA Monte Alegre-Olho D’Água dos Grilos, em São Luís Gonzaga, onde as famílias residentes se antagonizam, polarizadas entre os *Quilombolas* e o chamado *Grupo do Corte*, isto é, entre os que são contra o loteamento e aqueles que são favoráveis para fins de uso e titulação privados. A diferença é que em Aldeia, a identidade quilombola não é acionada para afirmar direitos territoriais específicos, o que mobilizaria um maior apoio relativo do Estado, dada a legislação que rege os direitos de quilombolas.

Porém, ainda que não reivindicuem formalmente direitos devidos àqueles que se auto-atribuem a identidade quilombola no espaço público, em termos conceituais, o sentido político de suas reivindicações por direito também se funda em vínculos com os ancestrais negros que resistiram à opressão e lutaram pelo território. Dentro do povoado algumas das famílias beneficiadas com o loteamento e mesmo as que ficaram de fora entendem que o critério principal para a participação na divisão foi a participação na luta.

No tempo que começemos a greve teve muito que não tava com nós, tava junto aqui mas não queria nada com a sociedade. Tinha muitos deles que não quis participar da greve com nós, aí esses que não participaram não ganharam. Só ganharam aqueles que lutaram pela terra. Os que não participaram continuaram aqui morando, tem muitos deles que já morreram, outros ficaram trabalhando nas terras dos que têm lote (seu Natal, 76 anos, 08/05/2024).

Aqui só quem enfrentou a luta é quem ganhou (Dona Mussurica, 62 anos, 10/08/2023).

Para se firmar aqui foram 55[58] famílias, o resto não aguentou. Quando os homens botaram, muitos correram, não ficaram [...]. Muita gente foi embora. E muita gente novata, que não era origem daqui, não é sibrado. Ele mora na terra, como muita gente que mora aqui que não é origem daqui, que não tem terra, que não é sibrada (seu Domingos Café, 75 anos, 08/08/2023)).

Mas, assim como os critérios para definir quem são os sujeitos de direitos quilombolas apresentam uma complexidade e diversidade de situações; também no caso de Aldeia, os critérios para definir exatamente quem “enfrentou a luta” para ganhar a terra envolve nuances de difícil distinção. Há moradores, como Vanessa, que entendem que a escolha foi baseada em outros motivos, visto que sua mãe e avó já estavam morando no povoado antes do conflito. Dona Deuza ainda possui no corpo a marca do dia em que Aldeia foi invadida, quando foi atingida de raspão por um tiro no momento em que corria para se esconder em Santa Cruz, distante dois quilômetros. Nascida na comunidade Sapucaia, em Bacabal, chegou ainda criança a Aldeia, juntamente com dona Maria do Socorro, sua mãe. Passaram a morar nas terras de Zé Ribinha (neto de Pedro Salomé), com quem dona Maria juntou-se e morou por aproximadamente seis anos. O deslocamento para Aldeia se deu diante da precariedade econômica em que vivia com a filha, sendo duas mulheres negras, a sobrevivência das mesmas só seria possível pela “criação de redes de ajuda mútua” (Rapp *apud* Fonseca, 2005). Assim, pressupõe-se que o deslocamento de dona Maria não ocorreu sem prévio planejamento, uma vez que ela conheceu Zé Ribinha antes de chegar ao povoado, e o fato dela ter um conhecido na localidade possibilitou alguma segurança a ambas, ainda que mínima.

A família de Zé Ribinha as ajudou a tirarem os documentos de identificação pessoal, e após a morte deste, deixaram que morassem “de favor” na terra, até adquirirem um pequeno terreno próprio no qual construíram a primeira casa.

A primeira casa que moramos não era comprada, era só a madeira que era nossa. Foi a comadre Antonia [irmã de Ribinha e neta de Pedro Salomé] que deu pra nós morar. Depois que ele morreu, ela deu pra nós morar. A terra comprada [depois] era pequenininha. Compramos porque só tinha essa à venda e o dinheiro era muito pouco, ficamos pagando de pouquinho. O dinheiro conseguimos trabalhando. Nessa época só tinha coco. Nós não plantávamos nada, só quebrava coco e vendia no comércio (Dona Deuza, 50 anos, 13/04/2022).

Vanessa acredita que a distribuição dos lotes que priorizou algumas famílias em detrimento de outras, ocorreu pela política de reputação que estabeleceu critérios para a participação na divisão, ainda que de modo muito discreto, ao priorizar as famílias constituídas por marido, esposa e filhos. Conforme a jovem, era comum ouvir: “*sua mãe é uma mulher sozinha na Aldeia, não tem parentes*”. De fato, no povoado, as relações de parentesco se mostram fundamentais para a aquisição de terra.

Quando teve a divisão dos lotes nós já estávamos aqui, não ganhamos lote. Naquele tempo, nem todo mundo que morava aqui ganhou lote. Quem não ganhou foi porque não tem aquela relação de parentesco... aquelas relações de interesse... Tem gente que tem lote e não estava aqui no conflito, mas era *conhecido* (Dona Deuza, 50 anos, 13/04/2022).

Assim, mesmo na precariedade, elas também construíram seus territórios de parentesco, suas redes de ajuda até conseguirem formar seus próprios patrimônios. Foi somente após Vanessa começar a trabalhar que a família vendeu o primeiro terreno e adquiriu outro, no qual dona Deuza possuiu sua primeira casa de alvenaria e onde atualmente mora juntamente com o neto.

Nós fomos ter uma casa para chamar de nossa depois dos meus 12 anos. Era uma terra pequena, num terreno pequeno. Morei lá até meus 16, 17 anos. Era só pra ter uma casa e minimamente um pedaço de quintal. Eu estava sondando comprar aqui já, mas para uma pessoa que trabalha de manhã, de tarde e de noite para ganhar R\$ 650,00 ia ficar pesado. Então pensei: se eu vendesse o terreno daqui e desse como entrada, ficaria melhor e dividia a parcela. Saí de casa para trabalhar em Bacabal pensando nisso, quando chego do serviço e vou para casa não tinha ninguém em casa, já estavam todas para cá numa casinha de cair. Foi aqui que a mãe começou a plantar as coisinhas dela (Vanessa Neco, 30 anos, 15/04/2022).

Realidade bem diferente daquela da família de seu Herbert, pai⁶⁷ de Vanessa, residente na mesma comunidade, que herdou terras dos seus pais e desde a juventude teve terra para trabalhar e “dar” para parentes e conhecidos. Seu Herbert afirma que as doações de terra ocorreram em um período em que seus pais dispunham de um amplo patrimônio

⁶⁷ Seu Herbert é pai biológico de Vanessa, mas ele e dona Deuza não moraram juntos. O reconhecimento da paternidade formal foi feita somente em 2018.

territorial e ele, ainda muito jovem, não compreendia a importância atribuída; percebida somente quando ela se tornou alvo de disputa e um recurso escasso. Atualmente, o acesso à terra tem se tornado mais regulado em Aldeia, inclusive entre pessoas que partilham da mesma consanguinidade, como observado por Vanessa, que afirma que o único bem que tem conseguido obter do patrimônio paterno é o afeto. Desse modo, embora em alguns contextos “as relações de parentesco são os fios sociais através dos quais os patrimônios – especialmente a terra – são transmitidos de geração em geração” (Galizoni, 2007, p. 81), em Aldeia tais relações não são o único modo e podem, inclusive, restringir o acesso.

Em Relatório sobre a Aldeia (s/d), no qual a Diocese de Bacabal avalia a situação do povoado após o conflito e desapropriação, a instituição considera que depois da conquista da terra as famílias ficaram sozinhas, sem acompanhamento, e prevaleceram os interesses individuais sobre o uso dos bens coletivos. Acrescenta que devido ao assistencialismo da ajuda fornecida, “no sentido de encher a barriga, as organizações não se preocupa[ra]m com a organização sobre o uso da terra e a nova forma de organização”. Todavia, o que observamos nos indicou aspectos bem mais complexos do que a consequência direta de um suposto assistencialismo, mas múltiplos fatores envolvidos em transformações profundas, inclusive uma mudança na ordem de sucessão do poder local.

A terra aparece como um elemento importante na manutenção da estabilidade, das relações e da ordem política em Aldeia. Era vantajoso que a terra estivesse em um “globo só” e sob o controle de poucos que arranchavam quem lhes fosse oportuno e também facilitava sua gestão. Se, por um lado, o ato de acolher conferia poder e autoridade às famílias negras assitantes e aos que obtivessem vantagens dessas relações, por outro, gerava desgostos aos demais. Havia o desejo de outros grupos de também estenderem para si os benefícios gerados e, desse modo, descentralizar o poder local do domínio de poucos grupos familiares.

Portanto, se nota que havia no interior de Aldeia grupos com o interesse de divisão da terra para que cada família administrasse seu próprio terreno, sendo tal situação impedida pelos delegados “que davam freios” e, em certo grau, pelos religiosos católicos.

Quando eles tavam no comando da direção, da liderança aqui era nessa base: pro cabra entrar tinha que passar por mil reuniões, ele confessar o cabra do pé à cabeça da onde o cabra vinha, de onde era ele e resultava o cabra passar as vezes um bocado de tempo pelejando e não conseguir um local. [...] Tinha um certo tempo aqui que o cabra tinha até que votar pro candidato que ele quisesse, que ele apontasse. Se o cabra não votasse, ele arrumava uma equipe de gente e botava a pessoa pra ir embora (Chico Sunda, 61 anos, 23/08/2023).

Já era pra está emancipado. Foi desapropriado em 1988. E de lá pra cá vem rolando. [O povoado] Zé Machado foi titulado porque lá pediram que fosse individualmente e aqui porque algumas lideranças entendiam que devia ser feito um processo comunitário pra dificultar a venda (Herbert Neco, 67 anos, 20/02/2022).

Aquelas pessoas que tinham mais uma condiçãozinha chegava, roçava umas 20 ou 30 linhas de roça [...] e outra pessoa não entrava mais ali, ele já tinha ele como dono. No outro ano ele roçava mais na frente alpegado outras 5/6 linhas de terra de novo. Outros que tinham mais uma condiçãozinha tavam fazendo do mesmo jeito. Aí o terreno tava se dividindo só entre um grupinho de gente (Seu Miguel⁶⁸, 70 anos, 08/08/2023).

Embora a adesão ao assentamento coletivo seja atribuída às orientações dos religiosos católicos, no período de criação vigorava o Decreto 92.619/1986 que considerava essencial “que se estimulem, apoiem e reforcem as organizações dos trabalhadores rurais, de modo a desencadear-se processo participativo em todos os seus momentos e instâncias”. Ou seja, havia um incentivo à coletividade e ao associativismo camponês para que os beneficiários assumissem “responsabilidades na implantação da reforma agrária” e contribuíssem “para minimizar os problemas de gerenciamento e custos dos projetos”. Essas orientações se ligavam com o que era defendido pelos religiosos católicos, como Frei Godofredo, que enxergava semelhanças entre as cooperativas e a Igreja e acreditava que o cooperativismo poderia ser descoberto como consequência da fé cristã⁶⁹.

Com a menor presença dos religiosos (passado o período de maior ênfase dos preceitos da Teologia da Libertação) e a mudança de gestão da associação, lideranças favoráveis ao loteamento viram mais próxima a consolidação desse desejo. O desejo de que cada um pudesse cuidar de seu lote, ou relativizar o poder dos assituantes, ignorava o fato de que o número de lotes seria ínfimo comparado à demanda real, além de que, não havia nenhum mecanismo que efetivasse um afastamento das famílias residentes e sem lotes.

Foi justamente na gestão do atual presidente, Chico Sunda, que houve o início do processo visando o loteamento, favorecido pela Nota Técnica Incra 01/2017 que orientava procedimentos nesse sentido. Assim, a terra indivisa se manteve até o momento em que foi viável politicamente. Uma vez que ficou visível a possibilidade de obter não apenas ganhos políticos, mas também financeiros com a terra, e sob a iminência de conflitos internos, a direção da associação considerou que era importante sua divisão, para que os benefícios fossem estendidos para além de apenas as famílias assituantes. Desse modo, as relações

⁶⁸ Nome fictício para preservar a identidade do informante.

⁶⁹ Informação extraída das “Memórias da Custódia: Frei Godofredo”, dos arquivos da Província Franciscana de Nossa Sra. de Assunção.

políticas no interior do povoado se ampliaram com a inclusão na dinâmica do poder local de novas famílias, que passaram a estabelecer normas próprias para acesso aos seus lotes, uma espécie de autogestão mais individualizada, ainda que para relativamente poucas famílias.

4.5. As mudanças provocadas pela nova forma de organização

Neste ponto da tese, faz-se necessário ressaltar novamente a distinção entre quilombo enquanto conceito referente a uma experiência vivida *versus* quilombo enquanto designação operativa adotada pelo Estado. Relembrando que os entrevistados de Aldeia não pleiteiam ao órgão público o reconhecimento de identidade quilombola e nem se auto-atribuem direitos a um Território quilombola formal, ao Estado e à sociedade não seria permitido considerá-los remanescentes de quilombo, pois o art 2º do Decreto 4.887 de 2003 assim condiciona:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

No que concerne às questões territoriais que afetariam a herança, no âmbito do Decreto, também encontramos uma dissonância entre o praticado ou preconizado pelas famílias entrevistadas e as normativas estabelecidas pelo Artigo 17:

A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Assim, registramos as dissonâncias entre o que o Estado apresenta como forma de garantir os direitos dos grupos de ancestralidade negra, e as demandas e expectativas de direitos emergidas de grupos imersos num imbróglio fundiário, acarretado inclusive pelas formas desastrosas com que o mesmo Estado os tratou, submetendo-os à implementação inadequada de um PA e, pior ainda, a um loteamento atabalhado, cuja legalidade ainda está por se confirmar (Vide Nota Conjunta 01/2017 das Diretorias de Desenvolvimento de Projetos de Assentamento e de Ordenamento da Estrutura Fundiária, que foi cancelada mediante questionamento da 6ª Câmara do Ministério Público Federal).

A nova forma de ordenação fundiária adotada localmente, ante a proposta do Inca e a aceitação da nova diretoria da associação, em 2017, tensionou com as experiências práticas das famílias. Aquelas que ficaram de fora do loteamento sentiram que suas liberdades ficaram restritas, pois deixaram de explorar igualmente todos os espaços; além disso, a reordenação afetou o nível de articulação que favorecia os mutirões e as trocas de dias, e redefiniu os limites do domínio comum e do domínio privado.

Em termos formais, a situação de assentado não é definitiva, mas na realidade institucional dos órgãos a cargo da regularização fundiária, esta situação provisória até sua emancipação tem se perpetuado, havendo possibilidade de alteração voluntária (quando vende o lote) ou involuntária (quando “perde” o direito à titularidade do lote após separação conjugal⁷⁰, situação vivida principalmente pelas mulheres devido os maridos ficarem com o domínio). Assim, os categorizados como “sem lote” passaram a vivenciar mais de perto as dificuldades enfrentadas pelos moradores que sempre viveram nessa condição.

Desse modo, se observa que, se antes “*a gente tirava o pau que queria, caçava, pescava e trabalhava onde queria*”, como narrado por seu Domingos Café, porque a terra era livre e havia abundância de recursos em áreas inexploradas, após a reordenação da terra em lotes, as áreas menos exploradas, algumas contendo manchas de “mato grosso” sob domínio coletivo, se encontram agora sob domínio privado. Por isso “*não pode tirar nenhuma palha, nem um talo, nem nada, tem que pedir*”, como também explicado por seu Natal, ao abordar as novas regras de uso dos recursos dos seus lotes. A mesma regra de apropriação vale para áreas que circundam Aldeia, em extensão muito superior à área de assentamento, que eram domínio de Porcínia, e que atualmente estão praticamente em sua totalidade cobertas por pastos pertencentes a fazendeiros, empresários e políticos locais.

Aqueles que não têm terra precisam pedir, porque o domínio das famílias que foram assentadas também se estende aos elementos naturais do terreno, antes considerados de uso comum. Como dependem dos recursos nelas presentes, ainda não lhes é negado o acesso, porque “*são pobres igual a gente*”. Todavia, o controle sobre eles funda relações de poder no interior do povoado. Desse processo resulta a fragmentação do grupo, uma vez que além da existência dos “de dentro” e dos “de fora”, surgem os “assentados” e os que “não são

⁷⁰ IN Inca 38/2007. Embora a Instrução Normativa do Inca assegure o direito das mulheres permanecerem como detentoras dos lotes, no caso de ficarem com a guarda dos filhos, na prática e sem fiscalização, prevalece a noção de que os homens têm mais condições físicas e mentais para gerenciar um lote.

assentados”; os que têm terra própria para cultivar e os que precisam trabalhar na terra dos outros.

A única situação que as famílias não relatam alteração no acesso é relacionada aos babaçuais, que não passaram a ser considerados recursos de uso privado, evidenciando uma outra expressão territorial em que as quebradeiras e quebradores de coco possuem um direito ambiental garantido. Os homens e jovens continuam adentrando as fazendas e os lotes em busca do babaçu sem impedimento ou necessidade de consentimento, sendo a área de coleta escolhida de acordo com a disponibilidade. Como nas fazendas próximas a Aldeia as palmeiras têm sido reduzidas por derrubadas ou envenenamento, a coleta se torna mais dispendiosa e perigosa, pois precisam caminhar longas distâncias em busca do fruto. Em virtude disso, a coleta tornou-se tarefa masculina, principalmente de jovens rapazes que diante da dificuldade de trabalhos de “empeleita” em roçados ou fazendas encontram nessa atividade uma forma de obtenção de renda.

São filhos de quebradeiras que percorrem longos trajetos a pé ou em animais de carga (jumentos), sobretudo no inverno, quando a disponibilidade do fruto é reduzida e a demanda aumenta. Para as mulheres, já envelhecidas, a participação deles facilitou o trabalho delas, visto que já não precisam se deslocar e podem realizar a extração nos seus próprios quintais.

Eu pago para juntar. Quase todo mundo aqui é assim. As mulheres não vão mais buscar o coco, a gente paga as cargas [dois jacás cheios] de coco de 10 ou 12 reais. Tem jacá que dá 10 kg. As mulheres não juntam mais porque o coco ficou difícil, a distância, as pessoas estão mais velhas [...]. Eles pegam coco nas soltas. Quem mora na Vila coleta nas soltas próximas e quem mora no Alto coleta nos lotes. Compro de 10 cargas, de 8... eu quebro com as meninas (Maria de Fátima, 62 anos, 29/03/2025).

Ninguém sovina o coco, aqui o coco é liberado. O coco não é proibido porque é do que a gente tá se lucrando hoje. Agora não tô arranjando serviço nem pros meus filhos nem pros meus colegas trabalhar, porque os fazendeiros [pra quem trabalhavam por diária] tão matando as pindovas é no veneno. Aí o cara se lucra do coco e de fazer o carvão (Antônio Pereira, 65 anos, 29/03/2025).

A presença dos rapazes coletores pode também ter contribuído para que os comerciantes, figuras-chaves na dependência econômica vivida pelas famílias locais, se retirassem dessa atividade. Antes, eles colocavam o coco “em carradas” e as mulheres realizavam a quebra. A divisão do resultado do trabalho ocorria da seguinte maneira: as cascas (possuem mais valor) eram deles, as amêndoas delas, porém elas deveriam vender a eles, conforme o preço praticado nos seus comércios. Embora atualmente continuem vendendo aos mesmos comerciantes, no regime praticado com suas vizinhas (troca de dias)

elas ficam com as cascas que são transformadas em carvão, seja para consumo familiar como também destinado à venda.

Como se observa, a noção do que é comum e do que é familiar foi modificada ao incluir no domínio privado recursos que antes eram considerados de acesso aberto, como a terra, as árvores para extração de madeira usadas na construção de cercas e de moradias e as palmeiras para extração de “olho” de palha usadas na cobertura de casas, que possuem valor econômico agregado. O acesso ao igarapé e ao rio Bambu continuam livres, embora a ausência de uma autoridade, como a de Pedro Salomé, o “delegado”, contribuiu para que perdessem força as regras que antes possibilitavam o cuidado do igarapé da Vila onde costumam pescar, levando ao seu rápido assoreamento, diferente do rio Bambu, inserido em área de preservação permanente do assentamento, o que leva seu Dondongo⁷¹, da família dos Café, a ir regularmente vistoriá-lo para se certificar de que as exigências legais estão sendo cumpridas. Enquanto membro da diretoria da associação e conhecedor especializado do curso do rio, seu Dondongo entende que é seu dever realizar tal fiscalização.

Como verificado por Soares (1981, p. 54), “a liderança é [...] uma relação social engendrada pela continuidade de um processo longo, movido pela combinação de uma pluralidade de fatores”. Desse modo, ela exige algumas iniciativas que deem provas da legitimidade e da competência dos sucessores. No caso de Aldeia identificamos o ato generoso de “dar” terras, que corresponde à oferta de algumas “linhas” do próprio lote (ou da área do patrimônio) a alguém próximo com o qual o doador mantém algum vínculo.

Eu era jovem e trabalhava [por isso não tinha tempo para cuidar da terra]. As pessoas vinham e diziam “não tenho onde morar” e eu dizia “vai lá, faz a casa”. A terra era do meu tio que foi embora pra Bacabal e vendeu pro meu pai. Dei tudo. (Herbert Neco, 67 anos, 20/02/2022).

A gente dá as terras pra ficar porque quando o cabra faz uma casa dessa às vezes ele não pode derrubar mais. Às vezes que ele sair já tem um filho, tem uma pessoa [...] às vezes é um parente, é o filho de um amigo da gente, é alguém da família... (Chico Sunda, 61 anos, 20/08/2023).

Seu Nonato Café, proveniente de Canta Galo, foi uma das pessoas que recebeu terra em Aldeia. Ele conta que antes da divisão dos lotes um assentado (seu Tata, de ascendência indígena) com quem mantinha uma boa relação o procurou, preocupado por ele e sua família permanecerem em Canta Galo, e propôs que se mudassem para o Alto onde morariam em uma área cedida por ele. Nesse período dona Helena, sua esposa, estava doente e as filhas estavam insatisfeitas de permanecerem morando no Canta Galo, por isso aceitou o convite

⁷¹ Seu Dondongo é filho de Bárbara, neto de Maria Carolina.

e, em 2011, se mudaram. Quando ocorreu o loteamento, em 2017, sua área ficou inclusa na propriedade de seu Dico Gago que permitiu que ele continuasse morando no local. Embora seu Nonato tenha manifestado interesse em adquirir o lote após a morte de seu Dico, a família do falecido tinha outros compradores preferenciais e, então, vendeu para o senhor João Antero (sogro de seu Herbert). Posteriormente, esse vendeu para seu Nonato que registrou no nome de sua filha. Em 2023, ela foi inclusa na relação de assentados do Projeto de Assentamento. Em 2024, seu Nonato também adquiriu duas linhas de terra da filha de seu Tata, distante poucos metros da sua atual moradia.

Eu lá no centro [Canta Galo] e o Tata me chamou: “rapaz, sai daqui de dentro desse mato, tu sozinho aqui”. Rapaz eu não tenho vontade de morar dentro de Aldeia não, fico aqui mesmo. [...] A mulher adoeceu, os filhos ficaram abusando e ele me dizia: vem pra cá, rapaz, lá eu não domino não, mas aqui eu domino. Até que eu disse que sim, vim e falei com ele: Tata, eu venho rapaz, tu só atrás de mim, não somos parentes, não somos nada... Ele me deu essa ordem, eu cheguei e rocei pra fazer a casa aqui. Aí foram cortar as terras [em 2017] e resultou eu entrar dentro do lote do Dico Gago, aí ele foi e me deu uma linha [e disse] “tu me dá o que tu puder, porque tu sabe que eu sou o dono” (Seu Nonato Café, 78 anos, 04/08/2024).

Por mais que eles assegurem que essa forma de transmissão de patrimônio, não necessariamente entre parentes e gerações, esteja isenta de intencionalidade, a doação de terras contribui para a manutenção e reprodução de uma certa ordem social que resguarda e acentua as diferenciações sociais no interior do povoado e o poder dentro do seu grupo familiar (Santos, 1981). Pelo que se depreende dos relatos, a conduta de “dar” terras combina fatores étnicos, de gênero/sexo e de classe, uma vez que ao dar terra ou conceder moradia são priorizadas famílias que se encaixam nos requisitos estabelecidos pelas famílias doadoras. Nesse caso, é dada preferência aos membros da sua própria parentela (Santos; Andrade, 2019) ou àqueles com os quais se pode estabelecer uma relação duradoura ou uma dependência recíproca. No entanto, essa doação ocorre baseada em critérios próprios, fora do sistema formal, e será fatalmente afetada pelo processo de loteamento.

Como se observa no relato de Vanessa, a oferta de terras não é nova e desordenada e a entrada de novos membros tanto na Vila (em tempos passados) como no PA não é permitida a qualquer um. Como afirmado pela jovem, quando seu avô Manoel Quintino era vivo “*as pessoas iam chegando e ele ia dando terreno para fazer suas casas. Era tudo muito farto e quem controlava isso, de colocar um limite, era mais minha vó [dona Luiza]*”. Ainda conforme ela,

Davam terra para as famílias que já eram conhecidas, que tinham pai, mãe morando aqui. “Famílias!” Por exemplo, seu Natal tem irmão com a família, então dava o terreno pra ele. Agora uma pessoa que tá vindo, duas mulheres, sem

referência nenhuma e sem nenhum homem... por isso que não deram [pra sua mãe e avó] (Vanessa Neco, 31 anos, 13/04/2022).

Nessa perspectiva, a terra e os recursos nela presentes foram aos poucos colocados num circuito de troca, fundando relações de poder inalienáveis no interior do povoado Aldeia, ao possibilitar àquele que doa, muito mais reter do que doar⁷². Internamente, a condição de “família assituante” e “dona” de posse ou propriedade de terra estabeleceu diferenciações sociais entre os camponeses, de modo que aqueles que não obtiveram condições para apossamento ou compra continuaram a ter uma “existência provisória⁷³”, isto é, circulando por longos períodos e procurando, “sempre que possível, recriar a domesticidade e organizar, mesmo que de forma provisória, os hábitos reguladores do cotidiano (Souza, 1997, p. 81).

Os moradores que não foram incluídos na divisão dos lotes acreditam que houve uma distribuição desigual. Alguns enfatizam que houve a priorização de algumas famílias em detrimento de outras e a priorização das constituídas por marido, esposa e filhos, deixando de fora aquelas chefiadas por mulheres. Algumas lideranças apontam que a divisão obedeceu a acordos firmados de que somente aqueles que lutaram abertamente teriam direito ao lote, situação negada por outras, como dona Fátima, filha de Pedro de Nísia que afirma que seu pai, embora tenha lutado, não recebeu. Seu Chico afirma que algumas famílias ficaram fora da divisão devido à ausência de documentações (certidão de nascimento e registro de identidade) no momento em que o Incra cadastrou os assentados.

O que se observa é que as redes de relações que embasam tal processo e que foram sendo formadas a partir dele são fundadas na “identificação estreita e duradoura entre determinadas pessoas que reconhecem entre elas certos direitos e obrigações mútuos”, originadas em laços biológicos e territoriais, em alianças conscientes e desejadas, como casamentos e compadrios, ou em atividades realizadas em comum (Fonseca, 2005, p. 54).

⁷² Recorremos às ideias de Marcelin (1996, p. 144) quando tal autor argumenta que “as relações de troca inauguradas e mantidas entre os agentes não fundam somente um circuito de comunicação entre um agente e outro, como sustentam as teorias da reciprocidade de Levi-Strauss. Elas fundam relações de poder inalienáveis, que constituem o que Weiner (1992) designou como sendo ‘o paradoxo de reter ao doar’, ou aquele do ‘presente envenenado’ (Bailey, 1971; Raheja, 1988). Os agentes implicados nessas relações participam na manutenção e na reprodução de uma certa ordem social, na luta de controle dos diferentes tipos de recursos disponíveis e em curso em seu espaço sociocultural; eles são criadores de sentido e de ordem”.

⁷³ A ideia de “formas provisórias de existência” é abordada por Mello no seu texto sobre as formas cotidianas de existência criadas por europeus que desembarcaram em terras brasileiras, distintas das que estavam acostumados, e tiveram que improvisar novas formas de viver nesse novo espaço. Para mais informações ver Mello (1999).

Embora em alguns relatos haja uma relativa liberalidade na cessão de direito de uso da terra porque em tempos passados havia terra demais e por isso ela não valia financeiramente nada ou bem pouco, se nota que é justamente o fato de ter terra que colocou algumas famílias no topo da escala social interna ao grupo e, de algum modo, também lhes assegurou benefícios como estabilidade, autonomia e o acesso a crédito. Além disso, lhes permitiu usufruir de um certo respeito e de outras formas de relações com parentes e vizinhos, diferentes daquelas vividas por famílias sem acesso à terra própria (Comerford, 2013), principalmente num local onde durante muito tempo ela foi alvo de disputas.

Para aqueles que não usufruíam dessas condições, as relações de compadrio e matrimoniais se tornavam o principal meio para viabilizar a reprodução social e a construção de um território de parentesco. Em virtude disso, essas alianças se constituíram nas principais estratégias para facilitar a inserção na comunidade, no caso daqueles que chegavam de fora.

Mas a construção de redes de ajuda e a adesão a um núcleo familiar não é tão fácil, sobretudo porque nas relações de compadrio, sexuais e afetivas, os aspectos morais e étnico-raciais parecem ser determinantes na escolha do parceiro (Marcelin, 1996) ou do compadre/comadre. Como defendido por Duarte (*apud* Fonseca, 2005, p. 51), o “conceito de família nas classes populares está ancorada nas atividades domésticas do dia-a-dia e nas redes de ajuda mútua”. Desse modo, a inserção no território familiar camponês significa a participação ou formação de “uma rede de solidariedade essencial ao exercício das atividades produtivas” (Almeida, 1993, p. 13).

Assim, um par de condicionantes deve ser verificado para que determinada pessoa esteja apta a integrar tal grupo familiar ou determinada rede de ajuda, como a questão étnico-racial ou uma certa “poética do respeito” (Comerford, 2013, p. 65), demonstrando que “a casa é também um lugar de atuação do mito da democracia racial” e, em virtude disso, “as interações íntimas entre parceiros, as relações afetivas entre família e parentes, não se constroem fora das questões ligadas ao estigma, à sua gestão e transmissão” (Marcelin, 1996, p. 18).

Desse modo, a construção de alianças no interior das comunidades não ocorre sem o mapeamento sobre o comportamento, os instrumentos materiais e culturais possuídos pelos agentes e as contribuições que podem trazer ao grupo ou comunidade. Já para os que não dispõem dessas condições ou são reprovados no crivo da moralidade, torna-se mais difícil assegurar a reprodução social e constituir um patrimônio de terra, sobretudo quando se é mulher.

Essa forma de organização em Aldeia é reveladora das suas divisões internas e pode ser um dos aspectos que levou à inclusão de uns ou exclusão outros no momento da divisão dos lotes, mas também evidencia como “cada grupo constrói socialmente seu território de uma maneira própria” (Almeida, 2008, p. 72). Compartilhando do entendimento de tal autor, entendemos que, dado o processo de territorialização em Aldeia que levou ao agrupamento de distintas categorias étnicas marcadas por diferenciações e hierarquias entre si, a instituição de uma categoria jurídica homogeneizadora não comportaria tamanha complexidade, tendo em vista seus limites e o menosprezo às dimensões simbólicas.

4.6. Entre o legal e o real: mudanças nas formas de transmissão da herança

No global, se tivesse o filho e ele se interessar, podia trabalhar. Senão ficava pra quem quiser. Mas tinha gente que brigava ainda: “era minha capoeira” (Seu Zeca Vieira, 89 anos, 11/05/2024).

Quando morria, o filho herdava, não tinha briga porque todo mundo trabalhava liberado (Seu Natal, 76 anos, 08/05/2024).

Quando morresse tinha que aparecer alguém da família para tomar de conta, ninguém podia botar a mão assim não (dona Mussurica, 62 anos, 09/08/2023).

Na criação de um assentamento é estabelecida a capacidade da área identificada e delimitada em receber as famílias a serem assentadas, com base na capacidade de uso da terra, e assim é determinada a quantidade de famílias que serão beneficiárias e o tamanho dos lotes a que terão direito.

O Plano Nacional de Reforma Agrária, Decreto 91.766 de outubro de 1985, já exigia o respeito à diversidade de formas de posse e uso da terra ao prever que “no caso de áreas já ocupadas, o Poder Público deverá respeitar as mais distintas formas de posse e uso da terra existentes”. No entanto, com a Constituição de 1988, o foco concentrou-se no reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e, com muito esforço de mobilização social, para os direitos dos remanescentes de quilombos, então inseridos nas Disposições Transitórias. As demais “distintas formas de posse e uso da terra existentes” ficaram obscurecidas por longas décadas. Assim, os demais povos e comunidades tradicionais ficaram submetidos a modalidades genéricas de distribuição de terras, em processos alegadamente vinculados a uma reforma agrária que jamais aconteceu.

A Lei 8.629/93 estabeleceu critérios de elegibilidade que visa selecionar pessoas que efetivamente possuem “perfil” para ser beneficiárias dos lotes, às quais são concedidos os títulos de domínio ou de concessão de uso. Assim, quando os moradores de Aldeia

mencionam a priorização de quem enfrentou a luta, a ausência de documentações pessoais no momento do cadastro e a exclusão de mulheres, eles dão pistas da forma como eles se organizaram internamente para a seleção das famílias, antes feito por meio de cadastro em que as comunidades “vinham com uma lista com os nomes das famílias que seriam beneficiadas⁷⁴”. Atualmente, tal seleção ocorre, em tese, mediante edital orientado pelas Instrução Normativa Incra 140/2023⁷⁵; Instrução Normativa Incra 137/2023⁷⁶ e Instrução Normativa Incra 135/2023⁷⁷.

Como observado em campo e ressaltado na sessão anterior, “as unidades sociais aqui referidas não representam totalidades homogêneas e de caráter igualitário”, pois estão “atravessadas por um grau de diferenciação interna bastante forte” (Almeida, 2008, p. 164), o que pode ter levado os detentores de maior poder, em algumas situações, à priorização da sua própria parentela, compadres e conhecidos. Embora esse fato demonstre que os vínculos genealógicos e a identidade étnica são demarcadores dos direitos territoriais dos membros do grupo (Soares, 1981), o direito à terra também está associado ao princípio da consideração, que muitas vezes “é um idioma no qual se fala ainda mais alto do que naquele do sangue” (Marques, 2014, p. 124). Tais fatores devem ser considerados na discussão desta tese sobre parentesco e patrimônio, sendo colocado à prova no momento da herança (Comerford, 2007).

Tensões nesse sentido eram vivenciadas antes da criação do PA, quando “*os mais velhos repartiam pra quem eles bem queriam, davam pra quem bem interessavam*”, como expresso por dona Mussurica ao relatar sobre a divisão das terras do Canta Galo, o que evidencia não apenas a existência de grupos preferenciais para o repasse, mas também “a existência de uma desigualdade que precede a demarcação das terras” e que é aflorada com sua divisão (Godoi, 1993, p. 82).

Todavia, naquele período esse recurso não era algo comercializável, “*ninguém vendia terra*”, como dito por dona Mariinha, porque “ela ainda não havia assumido valor mercantil de maneira plena e era usufruída como um bem natural e comum” (Andrade, 2008, p. 62). Assim, as brigas que ocorriam por conta de alguma capoeira ou devido às

⁷⁴ Informação obtida junto a servidora do Incra-MA, em São Luís, no dia 24/04/2024.

⁷⁵ Dispõe sobre o processo de seleção das famílias para inclusão no Programa Nacional de Reforma Agrária (PNRA).

⁷⁶ Altera a Instrução Normativa nº 135, de 25 de outubro de 2023.

⁷⁷ Dispõe sobre os procedimentos administrativos para o reconhecimento de projetos de assentamento de outras entidades governamentais e de unidades de conservação de uso sustentável para a inclusão de unidades familiares no PNRA.

diferenciações internas não eram “forte o bastante para fazê-las eclodir em antagonismos insolúveis” (Almeida, 2008, p. 164). Com o processo de grilagem e a incorporação das terras ao mercado pela força da lei, que as tornou escassas, o domínio passou a ser associado ao poder econômico e ao acesso aos meandros jurídicos, e expectativas ou interesses individuais passaram a chocar ou até mesmo ameaçar expectativas coletivas.

Antes da divisão dos lotes, o direito sobre a área após a morte do genitor era assumido pelos filhos que moravam na localidade e constituía um domínio familiar ou por um agregado ou vizinho, como se verifica nas falas de seu Zeca Vieira, “*se tivesse o filho e ele se interessar podia trabalhar, senão ficava pra quem quiser*”, e de seu Natal, “*quando morria o filho herdava*”. Atualmente, o lote é cadastrado no nome dos titulares, embora a unidade familiar extensa tenha direito de explorá-lo, sob concordância dos titulares. No caso do falecimento deles, o §10 do Art. 18 da Lei 8.629/93 estabelece que “seus herdeiros ou legatários receberão o imóvel, cuja transferência será processada administrativamente, não podendo fracioná-lo”. Desse modo, um dos filhos fica como representante daquela unidade, o qual deve comprovar que trabalha e mora na área para ser assentado. Assim, o filho cadastrado passa a ser o titular, o que ocasiona brigas familiares, visto que para os demais irmãos, é como se esse se tornasse o único e definitivo herdeiro do lote e possuísse autoridade para administrá-lo de maneira própria, podendo inclusive vendê-lo.

As mudanças engendradas com a criação do PA também se refletiram nas formas tradicionais de encaminhamento da herança, ao exigir um titular para o repasse, que nem sempre atuará em consonância com os interesses manifestados em vida pelos genitores e nem sempre será o filho que eles consideravam ser o merecedor. O maior receio dos moradores mais velhos é se desfazerem do lote, porque, conforme seu Domingos, “*a gente tem aquela amizade, aquele amor pela terra, não quer ficar sem aquela terra onde a gente nasceu e se criou*”.

Esse vínculo pode ser visualizado na experiência de seu Zeca Vieira, 89 anos, que todos os dias caminha dois quilômetros até o seu lote para cuidar das poucas linhas de roça que ainda cultiva. Seu Nonato também anda emocionado com a possibilidade de ter que “passar” as terras do Canta Galo, isto é, ter que vendê-las. A atitude de seu Nonato se aproxima de um ritual para enfrentamento dos eventos biológicos velhice e morte, buscando encaminhar situações que futuramente não poderá administrar, além de ser uma forma de assegurar que os acontecimentos ocorrerão de acordo com suas expectativas.

Embora seja vedada a venda, eles reconhecem que “onde há herdeiros, há deserdados” (Moura, 1983, p. 94). O receio deles encontra validade na prática porque situações nesse sentido já ocorreram no povoado, como a venda do direito de um lote pelo filho, único herdeiro legítimo, sem anuência da mãe que era a titular e ainda viva, antecipando um direito que até então era somente expectativa. Durante as visitas ao Alto, discussões familiares nesse sentido também foram presenciadas, com um filho exigindo que os pais (titulares) repassassem o lote para seu nome, o que gerou uma confusão desordenada entre os irmãos, que se arrasta há anos em virtude dos demais filhos também desejarem serem os próximos a ter o nome incluso no sistema do órgão fundiário.

Em outra situação, na Vila, a filha tentava convencer o pai, já bastante idoso, que o melhor a ser feito seria colocá-la como titular, visto que em caso de morte do genitor, outra filha que possui interesses antagônicos aos dos demais irmãos e mais disposição para embates o venderia e os deixaria de fora da partilha, ao passo que o pai negava tal procedimento por receio de que ela também venda o lote e o deixe sem bens. Em 2025, durante o último campo no âmbito desta tese, verificamos que o lote foi vendido para uma pessoa da própria comunidade e o dinheiro obtido repartido igualmente entre os filhos. Portanto, se observa que, após a sequência de impactos provocados pelo assentamento e recente loteamento nas atuais condições, as relações de parentesco podem não ser suficientes para evitar a fragmentação do patrimônio.

Também há situações em que o pai passou dois direitos sobre terra que estavam sob seu domínio para a esposa (sua titular) e um dos filhos considerado “legítimo⁷⁸” porque era filho de ambos. Um dos direitos foi herança obtida mediante a compra dos “direitos” dos irmãos após a morte da mãe do genitor, enquanto o outro foi o lote que recebeu decorrente do seu enfrentamento direto durante o conflito. Para as filhas esse repasse seria uma forma de assegurar o lote para os filhos homens e excluí-las da partilha, visto que há a possibilidade de a esposa passar o lote que está no seu domínio para seu outro filho (de uma relação anterior). Uma das jovens é filha de criação do genitor e a outra de uma relação casual mantida por ele. Assim, é nos momentos de partilha que se torna mais evidente a exclusão e a diferenciação interna que acreditam existir entre elas e os irmãos. Além disso, há acordos familiares que vedam o repasse, devido colocar o lote fora do controle do grupo e impedir

⁷⁸ Infelizmente, no dia 03 de julho de 2024, ele faleceu vítima de um grave acidente de moto enquanto retornava de Bacabal para o povoado, à noite. Em virtude disso, as discussões familiares atualmente giram em torno da venda do lote que estava no seu nome para quitar algumas dívidas que não foram prescritas.

transações comerciais, como a criação de gado ou o aluguel para colocação de pasto, que são atividades atualmente assumidas por membros masculinos.

Conflitos ocasionados após a morte de um dos genitores e contração de novo casamento pelo viúvo ou viúva são frequentemente observados em Aldeia, como é o caso de seu Jacó⁷⁹ (morador da Vila), que após o falecimento da esposa e pedido de um dos filhos teve que dividir o lote em partes iguais entre seus sete herdeiros (residentes no Alto).

Da vez que minha mulher faleceu, pra cada um deles eu dei um pedacinho, 30 metros de frente. Para cada um eu dei um pedacinho no sentido que vai pro Canta Galo, porque eles pediram e eu achei que eles eram meus filhos e eu dei pra eles. O resto ficou para lá pra plantar. Já tenho achado proposta pra vender, mas minhas filhas dizem pra não vender (Seu Jacó, 67 anos, 30/03/2025).

Dessas frações, uma foi vendida e as demais estão sendo usadas para plantio pela família e emprestadas para conhecidos da Vila ou mesmo do Alto, que não possuem terra para plantar. Por outro lado, há também caso em que a separação conjugal resultou em uma disputa pela titularidade do lote, com a mulher (moradora da Vila) se recusando abrir mão do direito reivindicado pelo ex-marido (atualmente, morador do Alto) devido serem casados em regime de comunhão de bens. Mas nem todas agem desse modo, havendo aquelas que após separação, como é o caso de dona Flor⁸⁰ (Alto) e Margarida⁸¹ (Vila), se viram sem terra por não saberem que seus nomes aparecem na relação de beneficiários do Inca como titulares dos lotes, indevidamente apropriados individualmente pelos seus ex-companheiros.

Como se nota, os lotes em Aldeia são de domínio sobretudo masculino; são os homens que realizam sua gestão, que negociam, emprestam ou vendem porque seu uso está condicionado às atividades agrícolas que são realizadas principalmente por eles. Ao analisar a lista de beneficiários verificamos que eles são maioria. Contudo, a lista revela não somente uma masculinização, mas também uma estratégia fundamental para assegurar o domínio e uma possível herança: ao comprar lotes os genitores os registram no nome dos filhos homens, pois ao colocá-lo no nome das filhas correm o risco de perdê-los após elas contraírem matrimônio. O exemplo mais conhecido no povoado é o de seu Geraldo⁸² que, conforme ele e outros moradores nos relataram, registrou no nome da filha mais velha a fração de terra que havia comprado. Após ela casar, construiu sua casa no local e passou a

⁷⁹ Nome fictício para preservar a identidade dos interlocutores. As pessoas têm receio de falar sobre questões relacionadas à divisão ou venda da terra, porque compreendem que legalmente essas práticas são vedadas, desse modo, em respeito à sua privacidade, nos relatos sobre essas transações serão ocultados seus nomes verdadeiros.

⁸⁰ Nome fictício.

⁸¹ Nome fictício.

⁸² Nome fictício.

morar juntamente com o marido; esse começou a tensionar com a forma de uso estabelecida pelo sogro, que entendeu que havia uma tentativa de apropriação e expulsão dele da área. Então, afim de evitar conflitos, seu Geraldo comprou uma fração de terra de seu Jacó, onde construiu sua nova casa.

Assim como seu Geraldo e Raimunda, inúmeras outras famílias em Aldeia moram em pequenas frações de terra cedidas pelo presidente da associação ou compradas, enquanto arrendam ou obtém emprestado lotes de assentados para execução de suas atividades. As que obtiveram terras doadas pelo atual presidente, destinadas à construção de suas casas, negam ter realizado o pagamento, o que confirma as afirmações dele de que seu intuito é facilitar o acesso àquelas pessoas que não têm, geralmente apontadas como pertencentes ao seu grupo familiar. Como o pêndulo do poder local está sempre se movendo em diferentes direções, é provável que práticas no sentido do grupo oposto futuramente sejam observadas.

Há uma relação entre a forma de concessão de morada e arrancho anteriormente adotada e a atualmente praticada em Aldeia, evidenciando que as pessoas não abandonaram suas formas tradicionais de territorialização, apesar do imperativo das normativas do Incra. Mas ao contrário de antes, essas ações agora acontecem de maneira suspostamente discreta, devido a existência de dispositivos que as vedam. Então, em uma tentativa de escaparem ao controle do órgão, falam pouco ou quase nada acerca delas com pessoas de fora, embora internamente elas causem constantes ebulições.

Além disso, também observamos que pessoas que estão no centro dessas tensões, devido terem obtido frações de terra, possuem uma atuação mais silenciosa, provavelmente porque, como observado por Comerford (2003, p. 32), “as famílias sem terra têm modalidades distintas de localização e circulação, e se envolvem de maneira diferenciada nas tensões locais e nos padrões de conflito”. Em virtude das discordâncias existentes localmente acerca dos procedimentos de doação, essas pessoas se esquivam de comentar sobre sua condição ou qualquer assunto referente ao tema devido à percepção alimentada pelos discursos que circulam internamente de que tal prática está fora dos marcos legais. Mas ao contrário de atos de ilegalidade, o que observamos é uma luta exercida pelos “de baixo” contra um sistema que opera como camisa-de-força determinando regras de habitação.

Essas situações evidenciam as estratégias acionadas localmente para consolidação do patrimônio territorial em Aldeia, sendo o parentesco a principal via utilizada nesse processo. Por outro lado, também demonstram seu aspecto dualista, isto é, que ele não é apenas

utilizado para alcance de tal fim (consolidação do patrimônio territorial), mas também influenciado por ele.

Esses diferentes modos de transmissão criam relações específicas, porque ao mesmo tempo em que simbolizam o afeto, respeito e confiança dos pais, também podem demonstrar preferência por algum dos filhos e constituir um fator de descontentamento nas relações filiais e/ou fraternais (Patrão e Sousa, 2010). Também evidenciam o caráter complexo da herança, uma vez que sua transmissão não se dá apenas pela morte dos ascendentes da família, mas em razão de outros fatos sociais, como a maturidade, o casamento (Moura, 1978), a necessidade econômica dos herdeiros que pode levar à sua antecipação (Machado, 1998), a coação dos filhos para atendimento de interesses individuais, as estratégias dos pais para levar à inclusão ou exclusão de algum(a) filho(a).

Nesse sentido, cabe o argumento de Oliveira *et al.* (2016, p. 392) de que os conflitos enfrentados dependem da inserção nos costumes que estabelecem uma hierarquia familiar e produzem e mantêm relações desiguais entre os membros e, principalmente, entre os gêneros. Assim, ainda que legalmente os contratos de concessão sejam conferidos ao homem ou à mulher na ausência de cônjuges, ou aos dois, nos casos de casamento ou união estável (§13 do art. 18 da Lei 8.629/93), na realidade o repasse destes direitos se processará a partir de políticas e interesses dos próprios grupos. Isso torna, portanto, acessível ou inacessível a alguns dos membros do grupo, o direito de posse ou de propriedade da terra, permitindo ou impedindo o desenvolvimento de estratégias de preservação do patrimônio territorial (Musumeci, 1988). De fato, como analisado em Aldeia, nota-se que as regras jurídicas que estabelecem quem são os herdeiros e os direitos assegurados a cada um deles (Moura, 1978), muitas vezes se contrapõem aos consensos comunitários e familiares que regem a aquisição e partilha da terra no interior do grupo.

Apesar da imposição das normas do Incra e da capacidade do Estado em estrangular as relações no campo, a transmissão da herança continua em grande parte sob estatutos camponeses e as estratégias para renovação do patrimônio territorial depois da presença do Estado se tornou mais diversificada – afinal, as famílias tiveram que acionar estratégias variadas para driblá-lo e assegurarem seus interesses na partilha. Verificamos que as diversas formas de herança em curso em Aldeia contribuem para a renovação do patrimônio camponês, uma vez que assegura que os jovens, desejosos em manter as mesmas práticas de trabalho e de vida que seus genitores, possam dar continuidade às tradições familiares e à sua existência enquanto sujeito camponês. Ao dividir os lotes as famílias provocam uma

reconfiguração do assentamento para atender as recomposições familiares ocorridas desde sua criação, como a saídas dos jovens da casa dos pais após contraírem casamento, e evitam que eles migrem para a cidade ou outro estado em busca de condições que viabilizem sua existência, mas que poderiam levar ao seu desaparecimento enquanto camponês.

5. HERANÇA, IDENTIDADE E TERRITORIALIDADES EM NOVA OLINDA

Na concepção de Assunção (1996), Nova Olinda pode ser caracterizada como um “quilombo tardio”, surgido do deslocamento de um campesinato negro em busca de um espaço onde pudesse se territorializar. Diferente dos negros de Aldeia, que tinham um lugar fixo e estável até serem alcançados por antagonistas e aparatos estatais⁸³, os atuais moradores de Nova Olinda fazem parte de outro contingente de descendentes de ex-escravizados que, após a abolição, expulsos das terras onde seus antepassados habitavam, foram obrigados a circular por longos períodos e morarem em terras arrendadas até encontrarem aquela que se constituiria seu refúgio permanente.

Por ser um “quilombo tardio”, surgido na década de 1960, Nova Olinda, diferente de Aldeia e de muitos quilombos surgidos em um contexto econômico-político semelhante, pôde se esquivar da necessidade de formar “uma espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (Munanga, 1996, p. 63). Diferente dos moradores desses quilombos, as famílias de Nova Olinda usufruíram apenas tardiamente a autonomia de viver em um território livre.

“Se a Lei Áurea não trouxe ao ex-escravo a condição de cidadão, é necessário estabelecer um outro calendário do processo de emancipação” (Anjos, 2004, p. 35). Nessa perspectiva, o marco de libertação das famílias de Nova Olinda pode ser considerado o ano de aquisição das suas terras, que aconteceu em momentos diferentes para seus grupos familiares, provenientes de distintos lugares e ansiosos por viverem a autonomia camponesa que somente o domínio de uma terra pode viabilizar. Por meio da compra, embora individualizadas por família, mas relativamente concomitantes, conseguiram assegurar um patrimônio territorial consolidado e estável.

Valendo-nos das observações de Anjos (2004, p. 37) acerca da comunidade São Miguel dos Pretos, em Restinga Seca, Rio Grande do Sul, podemos afirmar que embora Nova Olinda tenha se inserido em uma estratégia de apropriação legal, suas terras não deixaram de se constituir como espaço de relações sociais alternativas ao modo de subordinação subsequente ao sistema escravista e, portanto, como refúgio para o conjunto

⁸³ Andrade e Souza Filho (2013, p. 32-33) afirmam que grupos de ex-escravizados que surgiram coetâneos ou posteriormente à abolição formal da escravidão “continuaram existindo até serem alcançados por antagonistas de diferentes tipos, inclusive aparatos estatais. Os conflitos agrários deram visibilidade a esses grupos, com sua organização social característica, ancorada em territorialidades específicas”.

dos negros que buscavam escapar aos dispositivos de aprisionamento desse sistema, inclusive aqueles montados no pós-abolição.

A comunidade usufrui de um território formado por parcelas individuais de terra, que constituem estabelecimentos rurais de uso privado. Não nos parece que a adesão a essa territorialidade deriva unicamente da tentativa de adequação ao modelo predominante no período de sua formação. Ela revela muito mais a diversidade de territorialidades das comunidades quilombolas e que, ainda que não seja compatível com a forma considerada, pelo Estado e por acadêmicos, convencional de apossamento dessa categoria, está de acordo com os interesses dos seus moradores, manifestando o ideário de autonomia e resistência próprios de quilombos.

Nesse capítulo somos apresentados a um território multiétnico que passou por distintos períodos de apossamento até se constituir como um território quilombola. Ainda que atualmente não exista uma diversidade de expressões no seu interior, suas terras carregam as marcas do “vivido” pelos diferentes grupos que as habitaram. Como observado no Quadro 6, antes de ser “terra de preto”, as terras pertenceram à família Cosse, que delas se apropriou após terem sido abandonadas pelo primeiro proprietário escravocrata, e por um breve período em que as terras permaneceram sob o domínio de famílias de ex-escravizados. Embora os interlocutores não saibam a data exata, é provável que na década de 1940 os filhos de Luiz Cosse tenham iniciado a divisão das terras e sua venda em anos subsequentes. Cada um deles herdou uma área que hoje corresponde a algumas comunidades locais e as venderam em períodos distintos, sendo que até 1987 uma fração dessa terra estava registrada no nome de Antonio Bertoldo Chaves (genro de Luiz Cosse). Na década de 1940, Amilton Leal adquiriu a parte correspondente à herança de Arlindo Cosse e nela viveu com sua família até início da década de 1960, quando as vendeu para diversas famílias que iniciaram a formação do quilombo Nova Olinda. O quadro apresenta datas aproximadas conforme estimativas apresentadas pelos interlocutores.

Quadro 6: Designações e detentores das terras atualmente denominadas Nova Olinda

Designação	Detentores	Período
“Feitoria de branco”	Nome não identificado	Anterior a 1888
“Liberdade” (terra liberta pós-abolição)	Famílias de ex-escravizados	1888-1898
Fazenda Santa Rita	Luiz Cosse (francês); Rita Cosse (esposa de Cosse) Filhos: Nair, Lizá, Arlindo, Luizinho (Luizim) Genro: Antônio Bertoldo Chaves (esposo de Lizá)	1898-1987
Centro do Amilton	Amilton Leal (Codó) Francelina Leal (esposa) Filhos: Pedro, Zeca, Euclides, Boneca e Morena. Genro: Odome	1940-1962
Nova Olinda	Assituantes de Nova Olinda: Epifânio Martins e Avelina Martins Valeriano e Abelardo (filhos) Seu Américo; Seu Natalino	1962-atual

Ainda que Nova Olinda não surja de um processo de resistência, expressa com embates e conflitos, não possui uma história de sofrimento vivido coletivamente, semelhante às comunidades cuja base de formação são as fazendas escravistas e as senzalas⁸⁴, há um fio que a liga às demais: a ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida⁸⁵.

5.1. Memória social sobre Nova Olinda

O velho [Luiz Cosse] casa com a branca, nesse tempo era rica, e ia lá pra Coroatá amontado. Eles não trabalhavam não, tinham eles como rico, botava era trabalhador. Tinha uma igreja lá na posse dela mesma, tinha festa grande, a mulher até na Igreja sepultou, era festa de São Pedro. Ela ficou com a herança depois que o velho morreu. A Lizá disse que tinha uns que moravam em Minas Gerais. Ela me contava muita coisa. O sinal dela quando ia morrer alguém da família deles... ela disse que quando entrava um passarinho em casa ela sabia que ia morrer um deles (Seu Marcelino Gomes, 84 anos, 01/08/2022).

A Nair Cosse eu conheci, ela era de Santa Rita do Cosse. A família dela era de descendentes de franceses, aí naquele tempo que tavam doando muita terra aqui no Brasil, muita gente de outros países vieram para cá. Aí o pai dela conseguiu essa terra, ia até ao povoado Tucunzal. Eu conheci a casa do irmão dela [Luizim] que até se suicidou. Fazendo política, fui muito na casa deles, era ele que ajeitava os eleitores pra gente (seu Edison Sá, 82 anos, 10/06/2024).

Para recontar a história de Nova Olinda sob o ponto de vista dos atuais moradores, nos apoiamos nas memórias de seu Rivaldo e seu Riba, filhos dos primeiros moradores da comunidade estabelecida em 1962. Também foram importantes as conversas com Marcelino Gomes, Raimundo Odorico e Edison Sá. Seu Marcelino Gomes (84 anos), da comunidade

⁸⁴ De acordo com Mattos (2005/2006, p. 107), “antigas fazendas escravistas e suas comunidades de senzala estão historicamente na base da formação de muitas das chamadas ‘terras de preto’ maranhenses”.

⁸⁵ Trecho do Art. 2º do Decreto 4887/2003.

Nova Luz, cuja avó Isabel “*nasceu no ano da liberdade*”, no dia 13 de maio de 1888, e morreu em 1985, aos 97 anos, é um dos nossos interlocutores mais velhos e se apoia nas memórias herdadas da sua família. Ele nasceu e cresceu em Nova Luz, que antes integrava o território de Santo Antônio dos Sardinhas, e quando criança conheceu alguns integrantes da família Cosse, como os irmãos Lizá, Nair, Arlindo e Luizim. Dos demais integrantes da família soube da existência por meio das histórias que ouvia seu irmão contar.

Seu Raimundo Odorico (79 anos), é neto de piauienses que chegaram na comunidade Olinda⁸⁶ em 1917. Olinda, onde ele nasceu e cresceu, era “*um povoado de preto velho de outro tempo*”, como conta, e integrava a porção de terras que pertenceu aos Cosse. Já seu José Edison Feitosa de Sá (82 anos) reside na sede do município de Lima Campos. Seu Edison é ex-prefeito de Lima Campos (1989-1992) e filho de potiguares que migraram ao Maranhão na década de 1930. Na adolescência, trabalhou no comércio de Dácio Borges (prefeito de Lima Campos de 1963-1969), sendo o responsável por recolher a produção das fazendas locais cujos proprietários comercializavam com seu patrão. Então, se dirigia à fazenda dos Cosse, ocasião em que conheceu os irmãos, mantendo uma relação mais estreita com Luizim que, conforme ele, “*ajeitava os eleitores pra gente*”. Seu Edison Sá é autor do livro “Resgatando a história de Lima Campos”, publicado em 2019, e que utilizamos como literatura revisada no capítulo.

5.2. Territorialidades negras em Lima Campos

Embora partilhem de um passado comum, as comunidades quilombolas de Lima Campos possuem territorialidades específicas resultantes das diferentes formas de acesso à terra que possibilitaram distintos modos de organização e de uso, como aconteceu em Bom Jesus e Santa Maria dos Magalhães.

Bom Jesus integrava a Sesmaria São Francisco, de Francisco Marques Rodrigues, que após a abolição doou as terras aos ex-escravizados, cujo título de doação concedido datava de 10 de dezembro de 1888 (Soares, 1981). Conforme tal autor, apesar da doação, as famílias não tiveram paz e seus direitos respeitados, pois Bom Jesus foi constantemente alvo de invasões. Além disso, de acordo com Edison Sá (2019), “a escritura de doação [...], da qual pouca gente tinha conhecimento, havia desaparecido”. O documento ficou sob a

⁸⁶ Olinda ou Olinda Velha, distante cinco quilômetros de Nova Olinda, é uma comunidade que integra o Projeto de Assentamento Riachuelo, em Lima Campos.

responsabilidade do senhor conhecido como Babaçu e, após sua morte, dona Esmera, sua esposa, o transferiu para Aníbal (seu irmão) que, na tentativa de escondê-lo, o entregou às traças (Soares, 1981). Assim, quando Henrique Souza, sobrinho-neto de Babaçu, assumiu a liderança do povoado, recebeu apenas fragmentos do documento e, após sua morte, em 1955, seus filhos venderam as terras de Bom Jesus a terceiros (Soares, 1981)

Edison Sá (2019) afirma que a ação de Francisco Rodrigues difere daquelas dos proprietários das outras sesmarias, como Antônio Sardinha, que, conforme ele, não teve o “cuidado” de transferir a terra aos ex-escravizados que enfrentaram graves problemas. A transferência das terras aos ex-escravizados soa generosa na sua narrativa ao utilizar o termo “cuidado” para se referir a tal ato. Cabe ressaltar que, diferente de atos de benevolência, as diferentes formas de apossamento, “menos que resultar da submissão ao controle rígido desses senhores, significaram núcleos de resistência escrava que, valendo-se de estratégias de negociação, conseguiram, em muitos casos, assegurar o controle de territórios que continuaram a ocupar” (Andrade e Souza Filho, 2013, p. 64)

Mas é importante considerar que Sá (2019), ao comparar atitudes de antigos senhores de escravos, faz um contraste entre aqueles que oficializaram a doação das terras e aqueles que as abandonaram em um contexto em que antigas fazendas foram apropriadas por “novos senhores”, que mantiveram os ex-escravizados sob formas atualizadas de restrições. Como argumentado por Soares (1981, p. 39), “a liberdade não existe, realmente, sem o acesso franqueado à terra, sem o controle sobre o meio de produção essencial e a moradia independente, em território próprio ou livre”. Nesse sentido, a transferência de terras não apagou as marcas das violências vividas por gerações inteiras, mas possibilitou aos ex-escravizados assegurar o controle sobre os territórios em que viviam, “seja pelo abandono das terras de parte de seus senhores, seja pela aquisição ou recebimento na forma de doação ou herança” (Andrade e Souza Filho, 2013, p. 63).

O contraste apresentado por Edison Sá fica mais evidente quando ele conta que “*ao invés dele [Antônio Sardinha] passar as terras para o nome de algum negro, ele foi embora, simplesmente largou aí; teve um que botou advogado e conseguiu vender as terras quase tudo*”. O fato é confirmado por seu Marcelino, que acrescenta que “*deu cadeia, deu briga*”, porque, por volta de 1957, um descendente dos ex-escravizados, “*vendeu a terra quase todinha*”. Para assegurar sua parte, os irmãos buscaram derrubar a procuração que havia sido passada a ele pelos seus pais, com o intuito de também “*ganhar[em] uma heranzinha*”.

Eu sei quando dividiram. Data que era chamada. Em 1957, dividiram. A terra de Santo Antônio dos Sardinhas era só uma légua, mas ele Cindô tirou quase duas.

Ninguém sabia o que era terra. O velho mais a velha passam a procuração pro filho que era vaidoso demais. Era casado, mas fazia doideira pelo mundo. [...] E deram a procuração de compra e venda pra ele Cindô. Aí o que ele faz? Vendeu as terras quase todinha. O velho morreu primeiro e pra ganhar uma herança, os [outros] filhos botaram a velha na rede e foram no cartório derrubar. Tiraram tudo a herança e foram embora porque não sobrou terra (Seu Marcelino Gomes, 84 anos, 11/06/2024).

A situação vivida em Santo Antônio dos Sardinhas demonstra que o uso comum ou a posse comum não era uma característica essencialista do negro ou do camponês, mas construída por um grupo que, embora visto como homogêneo, era formado por indivíduos com distintos interesses e que, em virtude disso, buscaram outras relações sociais e econômicas.

As terras da sesmaria São Pedro também foram abandonadas pelo seu proprietário, o major Ladislau⁸⁷. De 1856 a 1890, a parte referente à fazenda Santa Amália, que é apontada por Sá (2019) como pertencente à sesmaria do major, aparece nos jornais⁸⁸ e em Lago (1976), como propriedade de Ricardo Décio Salazar que, possivelmente, é o fazendeiro que seu Edison afirma que dividiu essa terra em duas e doou uma parte para um ex-escravizado e outra para Antônio José de Magalhães.

A Sesmaria de São Pedro o cara foi embora também. Essa de Lima Campos, o dono antes de ir embora dividiu a terra e deu uma parte para um negro e a outra para Antônio Magalhães. Aí não teve briga, não teve questão e o Estado quando veio comprou a terra na mão dele mesmo [de Magalhães] (seu Edison Sá, 82 anos, 10/06/2024).

A área do Antônio Magalhães correspondia a 10 mil hectares, incluindo aquela onde situava-se a antiga fazenda Santa Amália (Sá, 2019). Em 1932, ele vendeu cerca de 5.000 hectares para a prefeitura de Pedreiras, que criou a colônia Lima Campos, que deu origem ao município. Magalhães vendeu apenas uma parte da área, pois permaneceu morando⁸⁹ nas terras onde se localiza a comunidade quilombola Santa Maria dos Magalhães, que leva seu sobrenome (Sá, 2019). A parte doada pelo major Ladislau ao ex-escravizado possivelmente corresponde ao povoado Boca da Mata, em Pedreiras, que aparece nos relatos de seu Edison como uma das localidades surgidas da divisão: “*a Sesmaria do major Ladislau foi dividida em três: Santa Amália que hoje é Lima Campos, Santa Maria dos Magalhães e Boca da Mata*”.

A desagregação das fazendas não provocou fortes mudanças à estrutura comercial preexistente, uma vez que esse novo campesinato, formado por ex-escravizados, na maioria

⁸⁷ Informação oral obtida de seu Edison Sá.

⁸⁸ Jornal *O observador* (ano XII, n. 689, 1859) e *Diário do Maranhão* (ano XXI, n. 5073, 1890).

⁸⁹ Jornal *O Combate* (1933).

dos casos, continuou submetido ao grande proprietário nas terras do próprio latifúndio (Musumeci, 1988). Desse modo, conforme a autora, embora alteradas, as antigas relações e formas de controle de poder se mantiveram, demonstrando continuidades mais do que rupturas. Como verificamos em Nova Olinda, contudo, após a abolição, o fazendeiro foi embora e por cerca de uma década a terra ficou sob o domínio dos ex-escravizados, que continuaram a viver e produzir nela para o próprio sustento, sem pagarem renda ou submetidos a ordens de algum agente. Tal situação é alterada com a chegada dos Cosse, quando as famílias passaram a viver sob nova subordinação, sujeitas a pagar renda pelo cultivo.

5.3. Cosse: um francês nas terras de Nova Olinda

As terras onde situa-se a comunidade Nova Olinda passaram a integrar a posse do francês Luiz Cosse, que conforme Edison Sá, também era sesmeiro⁹⁰. Todavia, seu Raimundo Odorico, morador da comunidade Olinda, que integrava a mesma área que pertencia ao Cosse, afirma que esse se apoderou dessas terras após os antigos proprietários, que ele desconhecia e a quem se refere como “brancos”, as terem deixado aos ex-escravizados que nela trabalhavam.

Bem aqui [Olinda] era um povoado de preto velho de outro tempo, eu fui criado no meio deles. Meus avós chegaram aqui em 1917, do Piauí, não conheceu o dono disso aqui. Sempre a história que eles sabiam dos que eles encontraram aqui é que aqui era feitoria de branco, então quando houve a liberdade eles foram embora pra terra deles e deixou isso pros pretos. A casa do engenho deles era aqui, eu ainda alcancei tijolo da casa deles, peças velhas. Aquela peça conheci mais alta do que eu, aí os ferreiros foram tirando pedaços e eles não souberam mais lutar com o aço de outro tempo. Aí [a terra] passou para esses outros brancos, os Cosse. Aí foi esse francês da [fazenda] Santa Rita que chegou e disse “isso é meu”. Ninguém nem sabe se era dele mesmo. Chegou e se aboletou disso. Aí queria mandar daqui até quase lá na Pedreira (seu Raimundo Odorico, 79 anos, 23/10/2021).

No relato acima, seu Odorico se refere à peça retratada na Figura 9, que segundo entrevistados, pertencia a uma antiga máquina de extração de óleo de babaçu.

⁹⁰ Sesmeiros eram proprietários de terras recebidas por doação legal. De acordo com Rocha et al. (2015, p. 72), o sistema sesmial foi introduzido oficialmente no Brasil em 1531, por meio da Carta Foral. Os homens de grandes posses e de família, bem como homens de cabedais, eram os beneficiários desta concessão não onerosa.

Figura 9: Peça de máquina de extração de óleo de babaçu



Fonte: Registro de campo (23/10/2021).

Em seu estudo sobre São José dos Mouras⁹¹, comunidade formada inicialmente por escravos fugidos da localidade que passou a pertencer aos Cosse (a fazenda Santa Rita), Moreira (2023) apresenta relatos de dois interlocutores que também narram o que os mais velhos contavam acerca da localidade.

[...] lá era uma fazenda que tinha um engenho, tinha senzala, que tinha escravo, que todo trabalho feito naquela fazenda, a mão-de-obra era escrava, de negros vindos da África, mas aí com o tempo eles foram se refugiando, fugindo dos maus tratos, da miséria que viviam na fazenda Santa Rita, os mais velhos contam que aí eles foram se escondendo aqui em São José dos Mouras que era mata, só tinha vereda [...] (Interlocutor Antonia Gomes – Moreira, 2023, p. 59).

[...] essa comunidade quase toda era com os negros né, os negros que vieram fugido da Fazenda Santa Rita aqui próximo, então tinha um senhor de engenho, era família de mais posse né, (...) foi formando aqui, acho que quilombo né, esconderijo deles, com a assinatura da Lei Áurea né, naquele tempo, (...) eles ficaram trabalhando por aqui, morando por aqui, quando veio povoando nessa década de 50, de 58, que foi a época que veio muita gente pra cá do Ceará [...] aí eles foram se afastando. Hoje tem o Santo Antônio dos Sardinhas e tem o Fedegoso, que quase todas as pessoas que hoje mora lá, moravam aqui (Interlocutor Hermenegildo Isaias – Moreira, 2023, p. 53).

Cosse era esposo de Rita que, de acordo com notícia publicada no jornal *Diário do Maranhão*, em 17 de janeiro de 1898, havia sido por ele “carregada” da vila de Pedreiras (atual município), podendo estar escondida nesse município ou em Coroatá.

Ao Sr Delegado de Polícia do Coroatá – Tendo o subdito francez Luiz Cosse fugido da Villa das Pedreiras, raptando uma moça de família, de nome Ritta, filha

⁹¹ Comunidade que assim como Olinda, integra o Projeto de Assentamento Riachuelo.

do cidadão Fábio, ali residente, e causando sérios prejuízos comerciaes, segundo informação que desse facto teve o Governador, recomendo vos que, com a máxima urgência, providencieis afim de ser ele capturado, caso ahi se refugie (Diário do Maranhão, 1898, ano XXIX, n. 7486).

Ao Sr Delegado de Polícia do município das Pedreiras – Tendo o subdito francez Luiz Cosse fugido dessa villa, raptando uma moça de família, de nome Ritta, filha do cidadão Fábio, ali residente, e causando sérios prejuízos comerciaes, segundo informação que desse facto teve o Governador, recomendo vos que, com a máxima urgência, providencieis afim de ser ele capturado (Diário do Maranhão, 1898, ano XXIX, n. 7486).

A partir dessa informação podemos presumir que se Cosse fosse sesmeiro, seu paradeiro logo seria descoberto, uma vez que a localização da sua propriedade seria conhecida pelas autoridades locais. Portanto, a informação de seu Odorico encontra respaldo, podendo o “novo proprietário” ter empreendido fuga e se estabelecido justamente nesse período nas terras dos ex-escravizados, onde constituiu família. Em 1917, em *O Jornal*⁹², era noticiado outro embate entre o poder público e Cosse: “Codó – duzentos homens armados de rifles e chefiados pelo inspetor Joaquim Feitosa e pelo guarda civil de Pedreiras vão atacar a casa do negociante Louis Cosse, que reside em Santa Rita, termo deste município”. Não sabemos a qual fato esta ameaça se associava, pois não há mais informações sobre o Cosse disponíveis nos jornais do período.

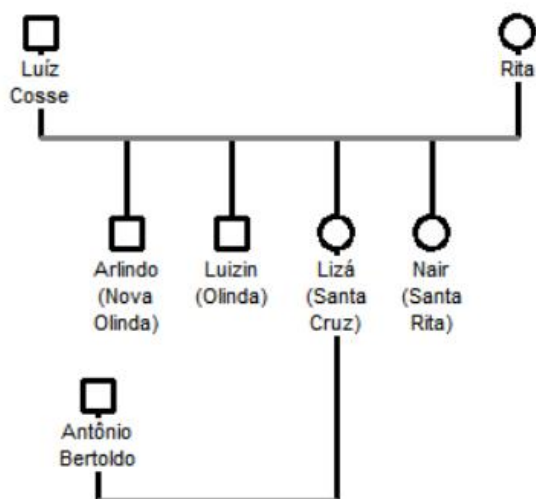
Nota-se que após a abolição a terra continuou sendo ocupada e cultivada entre pessoas brancas que, ainda que não guardassem os mesmos graus de parentesco, compartilhavam a mesma etnicidade; e esse aspecto étnico-racial, ainda que não estivesse combinado com poder econômico, fundava direitos sobre a terra. Esse aspecto étnico justifica o fato de Cosse ter se apossado das terras da antiga feitoria e não ter sido questionado; ainda que houvesse insatisfação das famílias negras que as habitavam, o poder conferido ao grileiro devido sua cor as impedia de demonstrá-la. Essa situação pode ser também percebida na experiência relatada por Soares (1981) durante seu encontro com os moradores de Bom Jesus, que imaginaram que ele e o grupo de pesquisa que o acompanhava eram parentes de Francisco Marques, antigo senhor de escravos, em virtude da semelhança física de um dos integrantes com o neto desse senhor.

Por outro lado, tendo em vista o casamento de Luiz Cosse com Rita, ela filha de comerciantes e ele descapitalizado e com processos na delegacia, também notamos que as relações que constroem as transmissões não ocorrem apenas entre pares, mas entre modos de vida e economias com lógicas distintas.

⁹² Ano III, n. 856.

A localidade onde situava-se a fazenda passou a ser conhecida como Santa Rita do Cosse⁹³, distante 72 quilômetros de Pedreiras (IBGE, 1959). Atualmente, nela localiza-se o povoado Santa Rita (local da sede da fazenda). Seu Marcelino não sabe como Luiz Cosse chegou ao local, mas afirma que ele era o homem mais falado do interior e que “*o pessoal até tinha um negócio [de dizer] que ele era empautado com o cão pra enricar*”. Essa reação ao enriquecimento de Cosse expressa não somente uma autocrítica à sua forma de produção e exploração econômica, mas também à “objetividade fantasmagórica com a qual a cultura capitalista reveste suas criações sociais” (Taussig, 2010, p. 24). O carácter diabólico dessa família se confirmará, para os moradores locais, após empobrecerem a ponto de alguns morrerem “à mingua”. Ele e Ritinha, como seu Marcelino nomeia a esposa de Cosse, tiveram quatro filhos: Nair, Lizá, Luizim e Arlindo (Figura 10).

Figura 10: Diagrama de parentesco da família Cosse⁹⁴



⁹³ Os registros encontrados sobre os Cosse se referem sempre ao município de Codó, como se verifica no jornal *Diário de S. Luiz*, de 28 de agosto de 1948, que noticia: “proveniente de Santa Rosa, em Codó, onde é acreditado comerciante, proprietário e criador, acha-se entre nós, o sr. Luiz Cosse [Filho]”. O mesmo jornal informa que desde o dia 27 de agosto o comerciante se encontrava em São Luís, em reunião com o chefe do governo. Os outros registros se referem a Alberto Cosse, provavelmente filho de algum dos irmãos, que estudou no Externato Codoense (1919-1920) e no curso ginásial do Liceu (em São Luís) nos anos seguintes. Em 1926, Alberto foi para o Rio de Janeiro estudar na Escola de Engenharia. Com os processos de emancipação político-administrativos municipais, o povoado Santa Rita passou a pertencer ao município de Lima Campos, limitando-se com o município de Capinzal do Norte, que em 1994 foi desmembrado de Codó.

⁹⁴ Abaixo da identificação dos filhos de Luiz Cosse e Rita constam (entre parênteses) o nome das comunidades que se encontram situadas nas áreas que correspondiam às terras pelas quais passaram a ser responsáveis.

Nair era conhecida como a “moça rica” e “mulher macho”, em virtude de não ter casado e assumir tarefas que eram consideradas masculinas no período, como negociar a produção da fazenda com as empresas de Lima Campos.

Quando eu conheci a Nair, o pessoal dizia que ela era “mulher macho sim senhor”. Nesse tempo eu trabalhava na loja e ela parava o cavalão em frente da loja com um revólver empenhado. Era cara dura mesmo, negociava com o Dácio, comprava e vendia. Ela vinha pra cá montada num cavalo (seu Edison Sá, 82 anos, 10/06/2024).

Eu não alcanço como o seu Luiz chegou lá, eu era menino, mas nesse tempo chamava a [Nair] moça rica e o homem mais falado do interior era o Luiz Cosse. O pessoal até tinha um negócio [de dizer] que ele era empautado com o cão pra enricar. [...] Era moça velha, era chamada moça rica, era falada, morreu pobre, morreu em Pedreiras (seu Marcelino Gomes, 84 anos, 11/06/2024).

[...] Lizá que era esposa do doutor Bertoldo. Doutor Bertoldo casou novo e tinha outra família no Ceará, enganava a abestada da Lizá que casou moça véa. O cara largou ela aí e ela morreu quase à míngua. [...] Ele possuía cada paiol de arroz monstro... Ele botava era vigia. Batia o arroz e enganava ela, vendia tudinho. Passava de dois e três meses em Fortaleza. A mulher que ficava tomando de conta, confiava, doida por ele né? (Seu Marcelino Gomes, 84 anos, 11/06/2024).

Luizim⁹⁵ e Arlindo eram casados, mas não conseguimos recuperar o nome das suas esposas. A Lizá era casada com Antônio Bertoldo Chaves, que possuía outra família no Ceará, como relatado por seu Marcelino, por isso passava alguns meses nesse estado. Na sua ausência, ele contratava vigias para cuidar dos paióis de arroz da fazenda, que ficava a cargo de Lizá. O Luiz Cosse faleceu antes de Rita; após o falecimento, ela foi enterrada no interior da capela de São Pedro que existia na fazenda.

Embora reconhecessem que teriam direito sobre a terra, devido os brancos a terem deixado para elas, as famílias de ex-escravizados que habitavam e trabalhavam na fazenda não tinham como ascender essa “herança” à oficialidade, sendo obrigadas a se submeterem ao domínio do “novo” proprietário ou retirarem-se. Ou seja, não tinham outras alternativas: ou eram novamente convertidas às relações de subordinação semelhantes às mantidas nas *plantations* escravistas ou migravam na tentativa de se manterem livres – ainda que provisoriamente, pois posteriormente as áreas agrárias para as quais migraram foram tomadas por fazendeiros e comerciantes ou ocupadas por segmentos camponeses também pobres, provenientes do Nordeste, mas dos quais se diferenciavam em razão dos aspectos étnico-raciais, sendo a religiosidade, a cor da pele, os traços fenotípicos os aspectos mais ressaltados nas relações entre ambos.

⁹⁵ Luizim se suicidou e Arlindo permaneceu na localidade. Conforme seu Marcelino, todos ficaram pobres.

Relatos dos moradores informam que essas famílias camponesas negras, antigas moradoras da fazenda Santa Rita, foram se abrigar em outros locais e originaram outros povoados, como São José dos Mouras. Com a chegada dos nordestinos a esta localidade na década de 1950, deixaram o povoado e se estabeleceram em áreas próximas, como Santo Antônio dos Sardinhas e Fedegoso. O que as impedia de questionarem e reivindicarem seus direitos era a disparidade social e econômica entre eles e a poderosa família Cosse, em uma sociedade em que a subordinação dava provas da sua continuidade mesmo sem a escravidão formal.

Segundo os entrevistados, o fazendeiro e sua família passaram a morar nas terras e produzir arroz, milho e algodão. Após a morte do casal, os filhos herdaram a propriedade. Os interlocutores não sabem precisar quando ocorreu a divisão das terras, mas afirmam que cada um dos herdeiros, conforme indicado na Figura 10, passou a ser o detentor de uma área hoje correspondente às comunidades Santa Rita (Nair); Santa Cruz (Lizá), Olinda (Luizim); e Nova Olinda (Arlindo), abastecidos com o pagamento de arrendamento recebido das famílias que trabalhavam na área. Antônio Bertoldo, marido de Lizá, era o principal antagonista dos moradores, pois era o responsável por cobrar a renda.

Nesse tempo era assim: dois alqueires, três alqueires, no máximo, explorando era quatro alqueires por duas linha e meia. Logo dava muito arroz. Eles tinham gente arranchada em casa. Agora naquele tempo era só casa de telha, não era de tijolo não, era casarão o deles, mas só de taipa. Resolvia os negócios deles tudo em Coroatá e Codó (seu Marcelino Gomes, 84 anos, 11/06/2024).

Doutor Bertoldo todo ano queria renda, um dia aquilo me faltou a paciência. Foi em 1951. Em 1951 não choveu, nós passamos uma fome nesse tempo. Aí eu me zanguei e disse: “rapaz, aqui [Olinda] a gente não paga renda pra ninguém mais”. Não pagamos mais renda pra eles e ali [nos outros povoados] o pessoal era mais fraco, mais atrasado de conhecimento que até criticou de nós que nós já queria tomar terra do povo. Lá eles iam pagar a renda deles porque eles chegaram lá não achou o dono, mas apareceu e eles iam pagar a renda deles. E aqui eu sempre batia na tecla “nós não paga mais” (Seu Raimundo Odorico, 79 anos, 23/10/2021).

Notícia publicada no jornal *Tribuna do Povo* (1958) apresentava Antônio Bertoldo como influente grileiro de terras que havia mandado prender trabalhadores agregados de suas terras em Santa Cruz (em Lima Campos) e Patrocínio (em Capinzal do Norte) que se negaram a lhe pagar renda, sendo um deles presidente da União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas de Capinzal (Ultac) que integrava a luta pela reforma agrária.

Nesse contexto de insatisfação, diante do risco de perder as terras pela ocupação e revolta dos camponeses, a opção dos herdeiros seria vender. Assim, moradores locais afirmam que a Nair vendeu sua terra para o fazendeiro Raimundo Adelson por volta de 1972;

o Arlindo vendeu para o senhor Amilton Leal; o Luizim “*acabou com a dele, aí a Nair deu uma parte da dela e ele pegou duas partes por conta disso*”; o Bertoldo vendeu a herança de Lizá e “*deixou a mulher deserdada*”, pois foi embora com o dinheiro, como explicado por seu Marcelino. É possível que a venda da terra por Bertoldo tenha ocorrido entre fins de 1980 e 1990, pois no decreto de desapropriação do PA Riachuelo, emitido em 1987, seu nome ainda constava como proprietário de imóvel.

5.4. De Santa Rita do Cosse ao Centro do Amilton (1940-1962)

O Amilton chegou aí bem no começo da família dele. Quando eu cheguei a me entender ele já morava ali. Nessa época [1949] eu já tinha mais ou menos uns três ou quatro anos e eu já tinha entendimento que o Amilton já morava aí. Ele chegou, ele não era muito novinho não (Seu Odorico, 79 anos, 12/09/2024).

De família de ex-escravizados provenientes de Codó, seu Amilton Leal de Almeida chegou na localidade juntamente com a esposa, dona Francelina (Porro *et al.*, 2020), seus cinco filhos: Pedro, Zeca, Euclides, Boneca e Morena, e seu genro Odome. Os interlocutores não sabem o período em que Amilton se deslocou para o local, mas seu Odorico afirma que é possível que ele tenha chegado na década de 1940, pois recorda que ainda na infância ouvia acerca da presença da família Leal na localidade.

De acordo com seu Marcelino, que era sobrinho de Boneca⁹⁶, nesse período quem comprou terra “*cortou por conta, tirou o tanto que quis*”, porque, conforme seu Odorico, “*naquele tempo o mais sabido é que ganhava o pão melhor, então o Amilton abraçou muito que deu essa terra todinha*”. Ao listarem as pessoas que atualmente moram na terra que pertenceu aos Leal e somarem o tamanho das suas áreas, os interlocutores afirmam que ele demarcou aproximadamente 900 hectares e o local passou a ser conhecido como Centro do Amilton. Desse total, Odome que havia adquirido juntamente com o sogro, possuía 200 hectares.

Atualmente, conforme dados do Cadastro Ambiental Rural (CAR) de Povos e Comunidades Tradicionais, as terras de Nova Olinda totalizam 689,45 ha, identificadas com a linha de cor amarela na Figura 3. O cadastro comunitário não foi demanda das famílias. Na verdade, elas não sabem informar de quem partiu a decisão e a qual órgão o técnico que realizou as medições da área é vinculado. Assim, o CAR comunitário aparece sobreposto

⁹⁶ Boneca era casada com Antonim Sardinha, tio de seu Marcelino, e morava na sede do município de Pedreiras.

aos imóveis de domínio privado registrados individualmente no sistema. Dentre estes, as áreas registradas comunitariamente e mapeadas no CAR incluem uma “fazenda” de 200 hectares que atualmente faz parte dos 900 ha demarcados como Centro do Amílton. Porém, não inclui outra área de 200 ha, pertencente a outro fazendeiro. Embora seu Rivaldo afirme que tenha passado despercebida a não inclusão desta última, é possível que isso tenha ocorrido por não considerarem este detentor como membro da comunidade, afinal não mora, não desenvolve práticas do estatuto camponês e não possui vínculo com as famílias locais. Porém, a explicação não é plausível porque o detentor dos 200 ha vinculados ao Centro do Amílton que estão incluídos no CAR coletivo do quilombo também não mora no local. Assim como não sabemos quem realizou o CAR, não sabemos os critérios utilizados para sua delimitação.

A prática de comprar e “cortar por conta” era devido ser uma “terra solta” em um período em que, conforme seu Marcelino, “ninguém sabia o que era terra”. Isto é, desconheciam seu valor comercial, que começou a se revelar na década de 1960. A partir das situações vivenciadas em Santo Antônio dos Sardinhas e em Bom Jesus, que também foram experimentadas pela família do seu Amílton, nota-se que as gerações sucessoras iniciaram a venda de terras. Elas começaram a compreender a importância que esse recurso possuía no mercado, principalmente devido à constante procura por fazendeiros interessados em adquiri-las e que se valiam da pouca instrução dos moradores locais.

Em virtude de dívidas e brigas familiares, no final de 1950, seu Amílton vendeu uma parte da terra, desgostoso com a situação familiar. Após sua morte, os filhos venderam o restante. Além dos 200 hectares que havia comprado com o sogro, Odome tinha a parte correspondente à herança de Morena, sua esposa. A área de 200 hectares foi tomada pelo banco para pagamento de um empréstimo que ele havia contraído e a outra foi vendida. Após a venda, os herdeiros de seu Amílton foram embora para outros municípios.

Você comprava um palmo, conseguia tirar 20, 30. Como ele [Amílton] tinha uma família muito grande, quando ele terminou de criar essa família, ela destruiu ele. Só vendendo, vendendo... Venderam até o derradeiro. Fez que nem o Cindô no Santo Antônio dos Sardinhas... O Zeca vendeu tudo. O derradeiro, o Odome ficou com um pedaço lá e esse aqui. O Odome foi no banco pegou um monte de dinheiro e deu pro filho. O filho foi brincar e acabou com o dinheiro, então o banco tomou a terra (Seu Raimundo Odorico, 79 anos, 15/06/2024).

O velho se desgostou com os filhos dele e dizia pro meu pai: “Mundico, vou vender a terra e comer o dinheiro assim como se come arroz”. Eu tinha um tio que era casado com uma filha dele (seu Marcelino Gomes, 84 anos, 11/06/2024).

Seu Epifânio Martins foi uma das pessoas que comprou terra da família Leal, em 1962. Natural do município de Caxias, ele vivia com sua esposa Avelina e seus filhos Valeriano, Abelardo, Antônio, Dedé e Santo, no extinto povoado Santo Antônio do Jerônimo, distante 20 quilômetros de Nova Olinda.

Santo Antônio do Jerônimo era um antigo povoado, localizado no município de Pedreiras. Seu nome faz referência a seu proprietário, que arrendava para famílias sem terra. Seu Riba não recorda se a terra era herança de Florzinha, esposa de Jerônimo, ou se foi cedida em vida por seu Moisés e dona Cotinha (pais dela) a ela e ao esposo. Fato é que Jerônimo era quem comandava a área de cerca de 300 hectares.

Seu Riba, filho de seu Abelardo e afilhado de seu Moisés e dona Cotinha, nasceu em Santo Antônio do Jerônimo. Ele viveu no povoado até os 12 anos de idade, onde sua família e muitas outras provenientes de distintas localidades moravam de forma arrendada. Seu Jerônimo, também negro, era conhecido pelas cobranças abusivas de renda da terra, como exigir três latas por linha plantada, que os moradores entregassem o arroz soprado, pagassem pelo milho plantado e cercassem suas roças para que seu gado pudesse ficar solto.

Em Santo Antônio do Jerônimo o dono era preto. Era meio mundo de terra lá. Até do milho o camarada pagava renda lá e a roça era cercada porque o gado era no tempo. Lá não tinha solta não, lá era campo, na capoeira, quando dava no tempo o cabra tinha que tirar legume cedo e desocupar pro gado comer. [...] o milho lá era 3 latas de milho, o arroz lá era alqueirado e soprado. O alqueire é 2 latas e meia, mas lá era 3 latas que você pagava. E nós saímos de lá por conta disso porque queria exigir muita coisa (Seu Riba Martins, 74 anos, 11/06/2024).

Insatisfeitos com as exigências de Jerônimo, em 1962, a família do seu Epifânio soube da venda da terra dos Leal e, juntamente com dois dos seus filhos, Valeriano e Abelardo, se deslocou até a localidade para averiguar. Rivaldo, filho de Valeriano, afirma que um homem, possivelmente Pedro ou Zeca cujos nomes aparecem na escritura de compra, foram até à fazenda onde eles moravam oferecer a terra. Na ocasião, seu Epifânio e os filhos venderam toda a produção que possuíam e adquiriram 130 hectares (ha) de terra, sendo 50 ha por seu Valeriano e os 80 ha divididos entre seu Epifânio (50 ha) e seu Abelardo (30 ha).

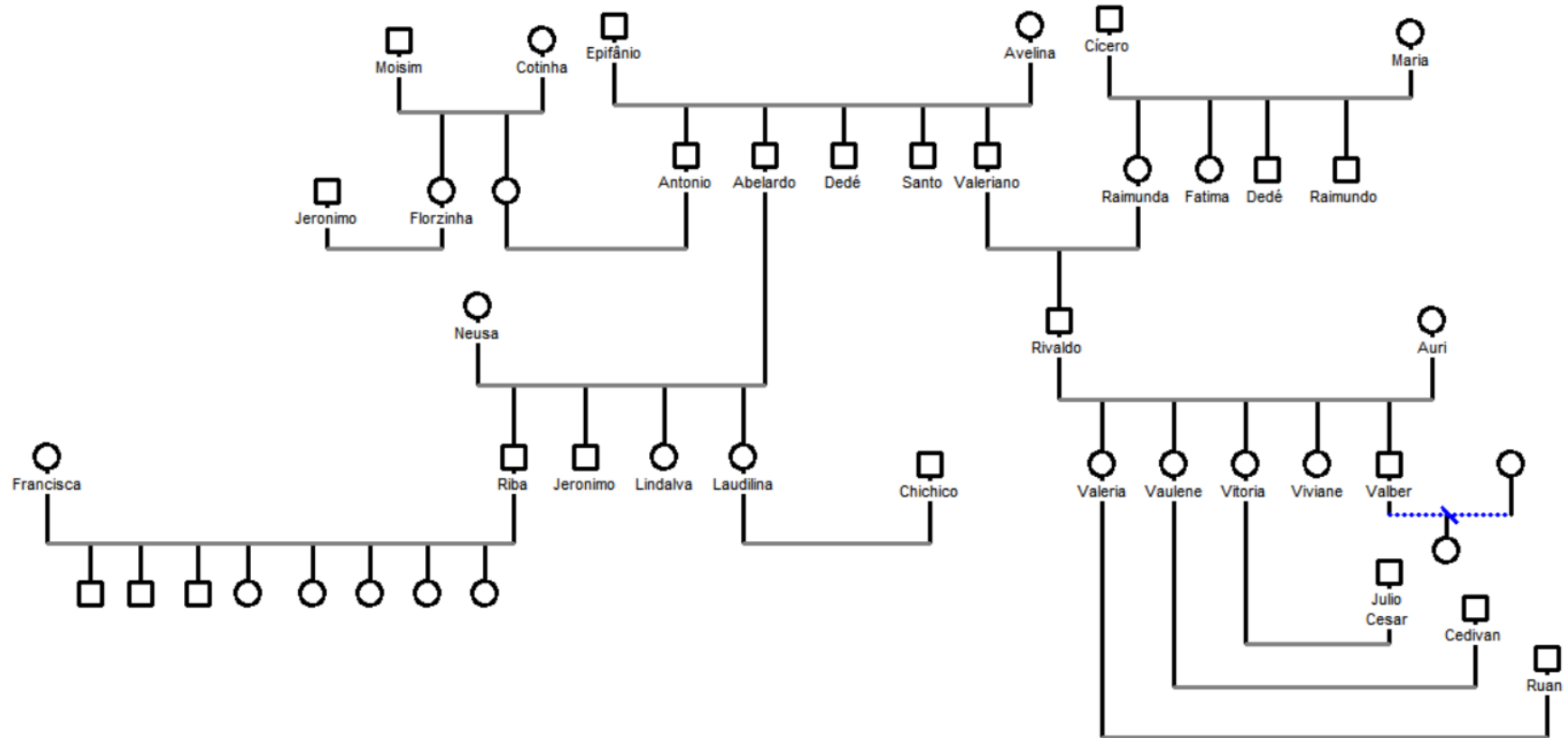
Seu Riba conta que quando chegaram *“aqui era tudo preto, só tinha um cearense que entrou na família nossa; aqui era quase escravidão, a gente achava fundo de panelona grande”*, vestígios que comprovam que no lugar havia uma antiga fazenda escravista e de que Nova Olinda seria o centro de trabalho de Olinda, onde eram colocadas as roças.

Como todos os filhos de seu Epifânio eram casados, no dia seguinte vieram com suas respectivas famílias, ficando no antigo local somente Antônio, casado com uma das filhas

de seu Moisés (Figura 11). Abelardo era casado com Neusa, com quem teve cinco filhos, incluindo seu Riba. Valeriano, nascido em Boca da Mata, era casado com dona Raimunda Lisboa, natural do povoado Lagoa dos Pretos, ambos no município de Pedreiras. Devido não terem terra, os pais de dona Raimunda se deslocaram para Coroa, onde sua mãe abriu uma pequena pensão na qual vendia comida e seu pai trabalhou como maquinista, abastecendo máquinas a vapor na ferrovia. Posteriormente, todos se mudaram para o povoado Luisiana, em Bacabal, onde dona Raimunda trabalhou como empregada doméstica na cidade.

A convite de uma tia, dona Raimunda foi então morar na cidade de Pedreiras, onde conheceu seu Valeriano, tendo casado com ele e ido morar em Santo Antônio do Jerônimo. Ao chegarem em Nova Olinda, o casal encontrou apenas seu Chichico, cearense que morava agregado em terra do Amilton e que se casou com Laudilina, filha de seu Abelardo. Após dez anos, já em Nova Olinda, nasceu Rivaldo Martins, filho único do casal. Seu Riba e seu Rivaldo também se casaram e constituíram famílias.

Figura 11: Diagrama de parentesco da família Martins



De Santo Antônio do Jerônimo também veio, no mesmo período, seu Natalino que vendeu sua terra e não mora mais na comunidade. As famílias provenientes de distintas localidades foram chegando paulatinamente e construindo relações de parentesco.

5.5. “Aqui é propriedade, tudo é escriturado”

Se antes da abolição o poder do latifundiário se media pelo número de pessoas sob seu controle, principalmente as escravizadas, posterior a esse período, ele foi transferido à terra, que se tornou um bem mercantil (Westin, 2020). A Lei de Terras de 1850 teve papel chave nesse processo e limitou o acesso aos ex-escravizados de modo que, quando houve a abolição, poucos a vislumbravam, pois as terras haviam sido aprisionadas (Pedrosa, s/d).

A partir da vigência desta Lei findou o regime de posses no Brasil e impôs-se a aquisição das terras devolutas mediante a compra, mantendo a terra nas mãos dos mesmos privilegiados (Pedrosa, s/d). Assim, mesmo com a abolição em 1888, os trabalhadores das fazendas continuaram aprisionados, sendo o 13 de maio “uma liberdade sem asas”, como expresso pelo poeta Oliveira Silveira (2012).

De acordo com Jahnel (1987, p. 111), “a Lei de Terras nunca foi expressamente revogada, porém tornou-se inócua com a primeira Constituição Republicana (1891) que [...] estabeleceu que as terras devolutas passavam a pertencer ao patrimônio dos recém-criados Estados”. Após essa constituição houve várias tentativas de desenvolvimento de uma política agrária, como a Constituição Federal de 1934 que instituiu o usucapião pró-labore. Em 1951, foi criada a Comissão Nacional de Política Agrária e, em 1964, o Estatuto da Terra (4.504/64) que deu origem a uma vasta gama de leis que regulamentam a reforma agrária, salário-mínimo, moradia rural, colonização, o uso temporário do solo, a posse, a política agrícola, tributária (Rocha *et al.*, 2015).

As novas políticas ensejaram a criação de órgãos administrativos a nível federal e estadual (Rocha *et al.*, 2015), o que na prática significou, como observado em Jahnel (1987), a entrega do controle fundiário às oligarquias regionais, e cada estado passou a desenvolver sua política de concessão de terras. No Maranhão, o dispositivo criado para regularizar tais concessões foi a Lei de Terras nº 2.979, de 1969, que excluiu famílias rurais do acesso à terra e instaurou violentos conflitos.

Apesar das barreiras impostas por meio dos dispositivos legais, muitos grupos por eles excluídos conseguiram obter o acesso à terra, seja mediante a compra, como em Nova Olinda, ou intervenção estatal, como em Olinda. Em Nova Olinda a aquisição da terra

mediante compra impediu que seus moradores enfrentassem conflitos por terra, semelhante ao vivido por moradores de Olinda, que tiveram a mediação do Estado para consolidação dos seus direitos, por meio da criação do Projeto de Assentamento Riachuelo, em 1988. As terras onde situam-se essa comunidade foram colocadas à venda no mesmo período das terras de Nova Olinda, mas em virtude de seus moradores não possuírem condições financeiras ou porque acreditavam que “*a terra ficaria liberta*”⁹⁷, não efetuaram a compra e enfrentaram grave conflito devido a área ter sido vendida a um fazendeiro.

A compra e o registro de terra por ex-escravizados representaram uma forma de constituição de territórios negros bastante presentes no período pós-abolição, pois “não bastava um refúgio, era necessário torná-lo intocável nos marcos formais hegemônicos” (Brustolin, 2015, p. 79). Portanto, a formação de Nova Olinda não ocorreu a partir de “movimentos insurrecionais e rebelados” (Andrade e Treccani, 2000, p. 4), pois as famílias residentes na comunidade não guardam parentesco com famílias de ex-escravizados que a habitavam antes da sua chegada. Todavia, sua formação e a permanência das famílias “devem ser vistos também como formas de luta de escravos e ex-escravos na consolidação de sua autonomia social e produtiva” (Andrade e Souza Filho, 2013, p. 64).

Quando seu Epifânio e os filhos, Valeriano e Abelardo, adquiriram a terra, suas respectivas famílias, que residiam no povoado Santo Antônio do Jerônimo, se deslocaram para o novo terreno que se tornou território de “*um parentesco só*”, como afirmado por seu Rivaldo. Devido boa parte dos moradores guardarem algum grau familiar ou compadrio entre si, decorrente de casamentos ou laços de vizinhança que foram construídos, as relações se mostram amistosas. A ausência de conflito e a paz percebida em Nova Olinda não decorrem unicamente dos vínculos familiares, mas também do fato de cada família possuir sua escritura de posse, o que impede terceiros de entrarem sem consentimento dos donos.

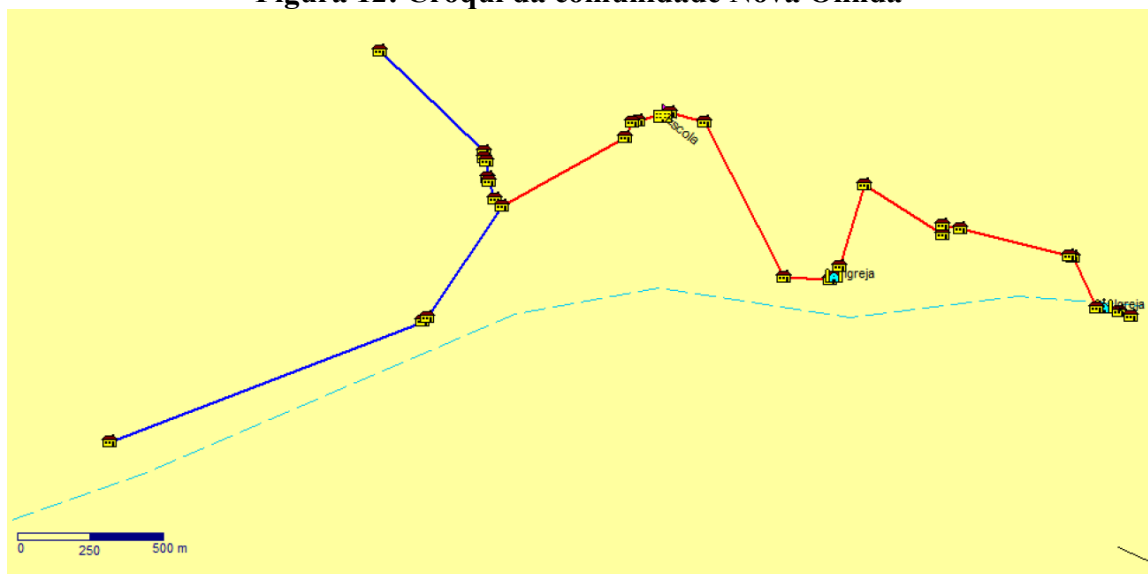
Das famílias que adquiriram terras na década de 1960 – seu Epifânio e os filhos, Natalino e Américo –, permanecem apenas os dois netos de Epifânio (Rivaldo e Riba), pois os demais morreram ou venderam sua área e mudaram-se para a cidade. Como afirmado por seu Rivaldo, “*os únicos permanentes aqui são somente dois, os outros chegaram depois, tem terreno que foi vendido umas cinco ou seis vezes*”. Assim, boa parte dos novos detentores de terra em Nova Olinda são “chegantes”, referência àqueles que compraram terras de antigos moradores e ali se estabeleceram a partir de 1990, e não guardam parentesco

⁹⁷ Seu Raimundo Odorico.

com o grupo anterior, mas que construíram vínculos com o lugar e se autodefinem quilombolas. Os novos “proprietários” são dos municípios de Igarapé Grande, Lima Campos, Pedreiras, Peritoró e do povoado vizinho São José dos Mouras.

Seu Epifânio passou pouco tempo na terra, pois em virtude de estar doente, faleceu alguns anos depois da sua chegada. Riba comprou a terra que era do avô. Além dessa negociação, seu Abelardo também vendeu sua terra após o falecimento da esposa, e foi morar no município de Caxias; mas antes retirou um “direitinho” para uma neta, o suficiente para fazer a casa, pois “*não dá nem meia linha*”, como explicado por seu Rivaldo. Atualmente, 13 das 22 famílias que moram na comunidade são detentores de lotes escriturados e as demais são parentes ou pessoas próximas das famílias, que têm permissão para trabalhar com roças (Porro *et al.*, 2020). Um croqui das edificações da comunidade Nova Olinda, incluindo a escola e igrejas existentes é apresentado na Figura 12.

Figura 12: Croqui da comunidade Nova Olinda



Fonte: trabalho de campo (2024).

Como verificado no Quadro 7, o tamanho de 12 dos 13 lotes de terra que compõem a comunidade Nova Olinda varia entre 5 ha e 50 ha. Uma das áreas, conforme mencionado, possui 200 ha e seu detentor reside no povoado Independência, em Peritoró. No quadro, os nomes à esquerda das setas indicam o nome das pessoas que venderam a terras aos atuais detentores dos lotes.

Quadro 7: Detentores de áreas privadas que compõem a comunidade Nova Olinda

Atual detentor de área privada	Detentores anteriores	Área (ha)
Riba	Epifânio	50
Rivaldo	Valeriano	50
Tico	Zé Melado	200
Sidnei	Abelardo	30
Francisca	Zé Vermelho	80
Raimundo José	Euclides → Samuel	40
Herbet (filho de Raimundo José)	Maximino	40
Adailson	Chico Baixinho → Coitinho	47
Maria das Dores e Dedé	Américo	25
Roberto		05
Ivaldo		20
Osmar e Reginaldo	Raimundo Silú	50
Jessi	Antonio Acena	50

Para facilitar a busca por melhorias infraestruturais para a comunidade, em outubro de 1998, as famílias residentes criaram a Associação dos Moradores e Produtores Rurais de Nova Olinda, que faz parte da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (Aconeruq) (Porro *et al.*, 2020). Desde então, conseguiram que uma escola de ensino infantil, atualmente desativada, fosse construída no terreno de seu Rivaldo, e a construção de um poço artesiano na área de seu Riba. No terreno de seu Riba também se encontra a igreja católica da comunidade, onde se festeja São João Batista. A direção do festejo é assumida por sua filha, devido ser uma “obrigação” que tem origem na família Martins, embora não saibam precisar quando começou, pois seus pais já herdaram do avô, que por sua vez, herdou do bisavô, e na ausência desses os que ficam devem assumi-la, como explicado por ele.

Papai foi embora e entregou pra gente. Tô fazendo as obrigações que eram de fazer. [...] Porque era do avô deles, aí o avô deles morreu e ficou papai e tio Valério. Aí papai foi embora e entregou. Quem morreu, morreu... e a gente tá fazendo, mas não sei dizer se foi uma promessa de São João que ele fez. Eu só recebi. Já veio de lá deles. É aquela coisa: se é do pai e o pai morre fica o filho, se o filho morrer fica um neto, fica uma filha... e aí nunca teve uma explicação pra dizer se é uma promessa, alguma coisa... só sei que promessa não é, porque que promessa comprida é essa?” (Seu Riba Martins, 74 anos, 11/06/2024).

As obrigações a que seu Riba se refere consistem na realização do festejo de São João Batista no mês de junho, durante quinze dias, e o zelo com a capela do santo que se tornou o padroeiro da comunidade, fato que contribui para o envolvimento das demais famílias nesse período.

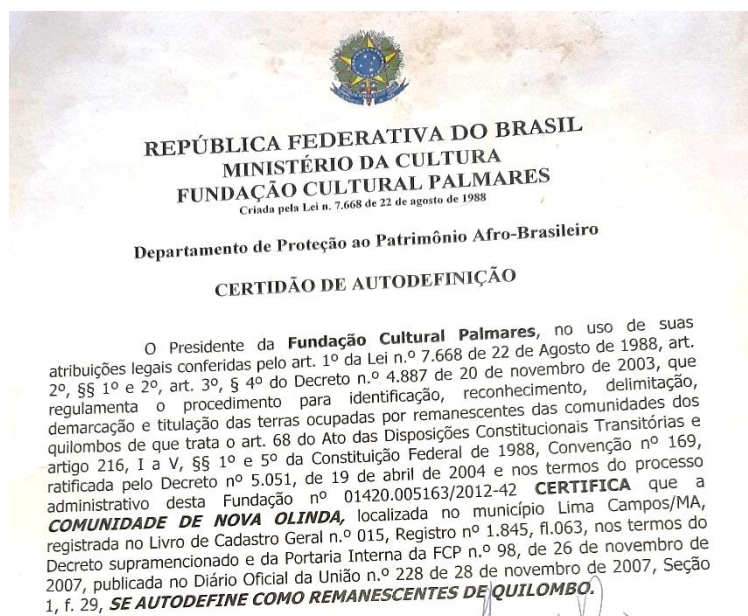
O cumprimento de tais obrigações era responsabilidade de seu Abelardo – o único dos filhos de seu Epifânio que ainda se encontra vivo, atualmente morando na comunidade Santa Cruz, onde constituiu nova família. A atribuição a seu Riba decorre do fato de ser seu filho, diante da ausência do pai que a “entregou” antes de se mudar para Caxias, evidenciando que a herança após a morte não é a única forma de transmissão, ainda que seja a principal. Em virtude dessa transmissão se tratar de uma ligação familiar, ainda que não haja vontade do herdeiro em recebê-la, não há brecha para recusa devido à força exercida pelo vínculo que, paradoxalmente, leva naturalmente a seu cumprimento e aceitação.

Mas diferente do povoado Aldeia do Odino, onde se nota a existência de uma obrigação espiritual que “*já vem dos troncos-velhos*” – expressão usada por dona Maria Raimunda para explicar a transmissão de entidades espirituais –, aqui nota-se uma obrigação moral dos herdeiros, mas que nos parece coagir na mesma intensidade, ainda que em planos (espiritual e social) distintos. Ou seja, enquanto em Aldeia, são as entidades que pressionam, em Nova Olinda se nota entre os herdeiros de seu Epifânio muito mais uma consciência moral estabelecendo o sentimento de obrigatoriedade. Também cabe apontar que há casos em que a obrigação é assumida por livre vontade, como forma de respeito àquele que o executava, como na casa de seu Rivaldo onde dona Auri, sua esposa, dá continuidade à novena de São Raimundo Nonato que era realizada por sua sogra, embora não a realizando durante os nove dias, mas somente em uma noite de reza, no último dia de agosto.

Em 2013, Nova Olinda foi autorreconhecida como comunidade remanescente de quilombo, como se verifica em documento expedido pela Fundação Cultural Palmares (Figura 13). Contudo, a comunidade não possui titulação de reconhecimento territorial emitida pelo Incra.

Embora a designação quilombola esteja atrelada ao uso coletivo do território, ao entendimento de que “o direito privado da família sobre essas áreas e recursos se dá pelo respeito aos códigos locais e não por nenhuma divisão legal ou cartorial dos mesmos” (Incra, s/d, p. 8), Nova Olinda contraria esse princípio. Na comunidade as famílias mantêm terras de uso privado que coincidem com as áreas que adquiriram quando de sua chegada (Porro et al., 2020), e as fronteiras territoriais são bem definidas. Isso não significa que para elas a terra seja desprovida de aspectos simbólicos, mas evidencia que “cada grupo constrói socialmente seu território de uma maneira própria” e que “tal construção implica também numa relação diferenciada com os recursos hídricos e florestais” (Almeida, 2018, p. 72).

Figura 13: Trecho da certidão de auto-reconhecimento de Nova Olinda



Fonte: Associação dos Moradores e Produtores Rurais de Nova Olinda (2013).

Nesse sentido, a noção de pertencimento segundo a qual “no contexto de um grupo étnico são as pessoas que pertencem ao grupo social e ao território, e não o contrário, como ocorre em nossa sociedade, onde a terra pertence aos seus donos” (Incra, s/d, p. 70), não encontra espaço no seio de Nova Olinda, pois as famílias não somente afirmam categoricamente serem as donas, como também reivindicam estritamente o respeito aos seus direitos individuais de posse. Porque a terra que é comprada e escriturada não é igual à terra de posse imemorial caracterizada pelo uso comum, ou mesmo à terra de assentamento que resulta de conflito, cujo uso ocorre sob posse coletiva, por ter sido obtida de forma coletiva, como explicado por seu Riba.

Em Nova Olinda, as terras possuem dono e a entrada de pessoas de fora, seja para colocar uma roça, caçar, apanhar uma fruta, juntar um coco ou qualquer outra atividade que envolva uso da terra ou apropriação da produção existente, seja ela plantada ou nativa, só ocorre mediante aprovação dos detentores, porque “*geralmente o dono da propriedade precisa, a mulher precisa, aí precisa do carvão, das amêndoas pra vender*”, como afirmado por seu Rivaldo.

No contexto local, a expressão “pessoa de fora” não se refere apenas a moradores de outras comunidades, como também a diferentes grupos familiares do próprio quilombo, que nas situações acima citadas se tornam os “outros”. Nesse caso, o parentesco atua como uma fronteira, “uma linha de demarcação” (Barth, 1998), determinando quem pode acessar

determinada área. Por exemplo, se determinada pessoa habita determinado imóvel (filho, genro, agregado), será vinculada ao detentor deste, e poderá adentrar esse estabelecimento e não outro, pois se adentrar outro, ela será considerada de fora. Dependendo da sua condição, mesmo em estabelecimento onde tenha morada, será uma pessoa com direitos limitados, como é o caso de quem mora agregado sem ser parente, ou mesmo de genros, pois a estes não são atribuídas as mesmas concessões que para filho/a e esposo/a.

Há estabelecimentos em que os moradores agregados são filhas ou filhos com seus respectivos cônjuges e/ou também pessoas conhecidas do grupo familiar às quais foi concedida morada por consideração. Embora varie entre famílias, pois cada uma estabelece as normas específicas de sua terra, há detentores que se recusam a conceder moradia a pessoas de fora em suas áreas.

Nas situações observadas localmente, embora o casamento represente uma etapa importante da emancipação social masculina, esta não é plenamente atingida quando o genro mora na terra do sogro, pois o pedaço concedido não é desmembrado do restante do estabelecimento. O genro viverá subordinado à autoridade do sogro e as benfeitorias realizadas na área não serão totalmente suas. O que é prescrito pelo art. 1.255 do Código Civil, “aquele que semeia, planta ou edifica em terreno alheio perde, em proveito do proprietário, as sementes, plantas e construções; se procedeu de boa-fé, terá direito a indenização”.

Uma situação diferente ocorre quando se é filho casado morando na terra do pai, pois nessa situação sabe-se que todo o trabalho investido voltará para ele como herança, após falecimento do genitor, fato confirmado por seu Adailson ao relatar que *“aqui pretendo que a gente trabalhe tudo junto e só vão assumir quando eu falecer e vai ser deles, eles vão tomar de conta”*. Na sua área de 47 hectares mora somente seu filho casado, que construiu a casa ao lado da do pai, enquanto Rejane (filha de seu Adailson) mora em uma terra de 5 hectares, adquirida em 2014 por Antônio Roberto (esposo). Ainda que seja a regra, o não desmembramento da área e antecipação da herança é uma forma de proteger o patrimônio e mantê-lo intacto sobre o domínio familiar, evitando seu fracionamento e risco de perda em caso de separação conjugal. Na comunidade, o encaminhamento da herança segue a tradição, que também encontra respaldo nas normas legais. Os pais são enfáticos ao afirmarem que a terra só será dos filhos após o falecimento deles, não sendo observadas tensões nesse sentido.

Em Nova Olinda as tensões observadas ou que tivemos conhecimento não decorrem de uma diferenciação étnica, mas ética, semelhantes àquelas observadas por Noemi Porro

(2018) em laudo antropológico do quilombo Monte Alegre Alegre-Olho D'água dos Grilos, onde as relações sociais de trabalho, de relação com a natureza e de apropriação dos recursos no território são regidas por éticas diferenciadas que opõem moradores favoráveis ao loteamento e moradores favoráveis ao uso comum dos recursos. Embora em Nova Olinda seja uma minoria que tem ultrapassado a fronteira ética, geralmente jovens caçadores, tal violação também ocasiona sérios conflitos que podem resultar até mesmo em rompimentos entre grupos familiares. No período de visitas, o cruzamento de limites impostos estava sendo efetuado por um grupo de jovens que adentraram uma área vizinha para caçar algumas vezes, acompanhados de cachorros. Assustado com os latidos desses animais, o gado do “proprietário” saiu em disparada derrubando as cercas de arame, ocasionando prejuízos a seu dono que, sabendo quem foram os responsáveis, fez advertências a pessoas próximas com o intuito de que chegassem aos “invasores”.

Em certa situação, como relatado por seu Riba, uma comunidade vizinha regularizada como assentamento (PA) consultou os de Nova Olinda para verificar se seus moradores concordavam que as famílias do PA pudessem acessar suas terras para coletar o coco babaçu, visto que no quilombo há extensos babaçuais. O pedido foi prontamente negado, pois a liberação poderia ameaçar o controle que os detentores de terras possuem sobre sua própria área, podendo resultar posteriormente em desrespeito inclusive aos acordos que fossem formulados com as limitações do que poderia ser coletado.

A decisão dos moradores de Nova Olinda aparentemente contraria as Leis do Babaçu Livre. Porém, é importante notar que cada vez mais, comunidades tradicionais de quebradeiras de coco “têm mantido aberto o uso do recurso natural sob a modalidade de uso comum” (Almeida *et al.*, 2005, p. 30) apenas em situações de babaçu abundante e para as famílias daquelas próprias comunidades. O aberto aqui não significa aberto a toda e qualquer quebradeira de coco, mas aberto significa aqui a liberdade de coleta e quebra segundo as regras do grupo que controla aquele território. Ressalta-se que a Lei do Babaçu Livre não é estática e cega às contingências do entorno e do próprio território. Em Nova Olinda, é garantido às quebradeiras de coco e suas famílias o acesso livre às palmeiras, ainda que estejam em áreas privadas (Shiraishi Neto, 2015), para os poucos casos em que necessitam, porém dentro do próprio grupo, como o caso de dona Raimunda que não tem babaçual próprio.

A terra que o camarada compra, se o camarada vai fazer uma roça ele não pode chegar aqui, invadir e fazer onde quer. Ele tem que conversar com a gente e a gente diz: “bote aqui”. Nas comunidades daqui teve um tempo que [...] queria que aqui

fosse do mesmo jeito de lá, vir de lá, entrar aqui, juntar o coco, tudo, levar, como se fosse deles né? Aí ninguém assinou para ficar assim, porque lá é uma coisa, aqui é outra. Lá [São José dos Mouras] é comunidade de conflito, aqui é propriedade, tudo é escriturado. Tem um que tem 50, outro tem 60, 100... é assim (seu Riba Martins, 74 anos, 11/06/2024).

Diferente da área obtida por meio da compra, onde “tudo é escriturado”, como relatado por seu Riba, as posses resultantes de conflitos implicam em direitos diferenciados, uma vez que elas não pertencem individualmente a nenhum grupo familiar e respeitam-se áreas de usufruto comum, como de extrativismo vegetal, fontes d’água, pastagens naturais, igarapés e reservas, como previsto pelo Decreto nº 91.766/1985. Mas cabe ressaltar que essas situações não podem ser generalizadas, sendo específicas de algumas áreas do Médio Mearim. Em muitas dessas situações o fracionamento ocorreu após anos – por intermédio do próprio Incra, como observado em Aldeia. Portanto, é importante considerar que as regras de uso nas posses resultantes de conflitos também ocorrem mediante política interna das próprias comunidades, havendo aquelas em que se aproximam do disposto em lei e outras em que a apropriação se dá de forma individual/familiar ou conjugando as duas formas. Em Olinda, por exemplo, seu Odorico não quis morar na área de patrimônio do PA Riachuelo, e em virtude disso, requereu 5 hectares onde construiu seu próprio patrimônio que, embora esteja dentro do assentamento, é de uso restrito da sua família.

Em Nova Olinda, o apossamento e a escritura de posse familiar se sobrepõem às áreas coletivas e impõem restrições para seu uso por prevalecer o instituto da propriedade privada. Como afirmado por seu Riba, para o “camarada” fazer uma roça na sua e demais propriedades é necessário pedir e cabe ao proprietário avaliar o pedido, definir a área que será destinada e se cobrará renda – sendo que apenas pelas plantações de arroz cobra-se renda. Na terra de seu Riba moram suas duas filhas, agregadas com suas respectivas famílias, cujos maridos arrendam terras vizinhas para colocar suas roças; enquanto na de seu Adailson vivem seu filho e a esposa. Na terra de seu Rivaldo moram Valéria e Vitória (suas filhas) com seus esposos e dona Maria Raimunda, uma senhora natural do quilombo Santa Rosa dos Pretos, município de Itapecuru-Mirim, a quem cedeu um pedaço de terra para morar há oito anos; além delas, há outros três conhecidos da família que pediram permissão para colocar roça na área devido não possuírem terra.

Apesar da extensão de Nova Olinda, algumas famílias arrendam terras em outras comunidades quilombolas como Santo Antônio dos Sardinhas, Nova Luz e Santa Cruz, devido à pouca disponibilidade de terras “baixas” adequadas para a implantação de roçados. Boa parte da comunidade é formada por serras, e, em virtude das famílias realizarem

agricultura de pousio, mesmo nas áreas que dispõem de extensão considerável de “baixões” às vezes se recorre ao arrendamento fora da comunidade para cultivo do arroz. Para plantação de feijão, mandioca e milho costumam encontrar terras na própria comunidade sem necessidade de pagar arrendamento. Isso fica mais compreensível no relato de Maria da Conceição, filha de seu Riba, que mora em uma área comprada em 2023, adquirida por Osmar, seu marido, juntamente com Reginaldo, amigo do casal, e dividida de maneira igual, de modo que cada um ficou com 25 hectares. Devido a abertura de um sangradouro, a área baixa do estabelecimento da família já não serve para plantio, estando atualmente com capim, como explicado por ela.

Aqui é do Reginaldo mais do Osmar. Eles são amigos e compraram juntos. Aqui não empresta [cede ou arrenda]. Aqui só planta o feijão, antes plantava arroz, mas não presta mais. O lugar que era bom de plantar era o baixo, mas tinha o sangradouro de um açude, igarapé, aí fez um sangradouro e a água não junta mais. Aqui é pra gado, porque tem muita serra (Maria da Conceição, 43 anos, 02/04/2025).

Seu Adailson também relata algo nesse sentido. Sua área possui 47 hectares e além da sua esposa e filha, nela moram seu filho com sua própria família. Diferente deles que conseguem desenvolver roças no estabelecimento familiar, seu Roberto sempre arrenda devido o seu, adquirido em 2014, possuir apenas 5 hectares e muitas elevações.

A roça só nós que bota aqui na nossa área, bota aqui e bota fora. Nós bota fora porque aqui é mais é alto, tem serra... Bota em Santo Antônio dos Sardinhas, Nova Luz porque lá é baixo e é bom pra trabalhar (Adailson Lima, 62 anos, 04/04/2025).

Onde é baixo o pessoal não quer dar por conta dos bichos. Aqui e acolá a gente arruma aqui. O feijão eu plantava no terreno do Rivaldo, agora estou plantando no terreno do meu irmão, lá no Sítio Novo. Em Nova Luz, Santa Cruz, Santo Antônio dos Sardinhas já botei também. Vai de onde o cabra arrumar pra botar, não importa a distância. A terra é arrendada, aí paga 2 alqueires por linha. Se plantar a mandioca não paga, nem o feijão e o milho (Roberto Martins, 44 anos, 04/04/2025).

Dona Raimunda, agregada na área de seu Rivaldo, saiu de Santa Rosa criança na companhia dos avós, após o falecimento da mãe. Conforme ela, “andando pelo mundo” o seu avô encontrou o quilombo Barriguda do Insono, em Pedreiras, considerado por ele um lugar melhor para viver do que na localidade de origem. Por isso mudaram-se para esse local, onde ela cresceu. Em 1993, após o casamento, dona Maria Raimunda mudou-se para Nova Olinda, sendo que durante 20 anos morou como agregada na terra de outro dono, onde trabalhava cuidando do gado. Devido a atritos com o antigo patrão, não lhe foi mais possível permanecer naquela área. Conhecendo sua realidade, “*Rivaldo ‘deu’ um pedaço de terra pra ela morar, pra ela plantar as coisas dela*”, como afirmado por dona Auri.

Como agregada, além do espaço da casa, dona Maria Raimunda tem permissão para realizar plantios de feijão no lastro e coletar o coco babaçu na área que fica detrás da sua moradia. O cumprimento dos acordos e o respeito aos limites impostos, principalmente do acesso ao babaçal, é importante para evitar possíveis descontentamentos decorrentes da desconsideração a limites de respeito, uma vez que a esposa e filhas de seu Rivaldo também realizam a quebra do coco. A alegação é que caso ela circule por toda a área, embora não se aproprie de todo o estoque de coco porque os frutos caem paulatina e erráticamente, e nem afete significativamente a produção das demais companheiras, considerando que não cortaria cachos e nem viria com caminhões, as titulares do estabelecimento podem não encontrar mais coco disponível na área, sobretudo no inverno, quando a produção diminui devido às chuvas.

Como cada estabelecimento possui extensões significativas de babaçuais, as mulheres da comunidade não adentram outras áreas para coletar o babaçu, ficando a coleta restrita à terra em que moram. A exceção é a neta de Abelardo, que coleta o coco na área que antes pertencia ao avô, e de seu marido que faz roça na área de seu Rivaldo, visto que não possuem terra disponível para tais atividades. Soma-se a eles dona Maria das Dores que coleta na fazenda vizinha ao seu estabelecimento de 25 hectares devido o babaçal de sua área ser reduzido.

Não há área de uso coletivo ou comum em Nova Olinda, pertencente à associação ou sob a qual o conjunto das famílias exerce o controle. Cada família gere seu estabelecimento de forma autônoma, deixando uma margem para reserva florestal, a ser utilizada para futuras roças, e há aquelas que arrendam ou cedem terras para plantio ou para criadores de gado. Na comunidade, é principalmente seu Rivaldo, atual presidente da associação, que assim como seu pai, costuma ceder terras para famílias de parentes, como primos e maridos de primas, realizarem plantios. No caso das pessoas que colocam roças na terra dele, não existe cobrança pelo uso e morada; as relações são baseadas em confiança e ajuda mútua. Desse modo, apenas lhe dão algum “agrado” como forma de compensar a disponibilidade, que pode ser um pouco da produção (seis ou oitos litros de algum cultivo). Não há exigência nem quantidade fixa para o “agrado”, embora se perceba a expectativa em recebê-lo, devido à certeza de que o correto é que exista o pagamento.

5.6. Identidade coletiva e fronteiras territoriais

Nas conversas com os moradores de Nova Olinda, a “esperteza” é o atributo destacado nas explicações de como ocorria a ocupação da terra e a distribuição da herança em tempos passados, pois embora existissem legislações que exigiam a regularização da posse e a igualdade na divisão, imperava a vontade do mais “sabido” que abarcava a maior quantidade possível de terras ou antecipava-se aos demais familiares e realizava a seu modo a partilha, como ocorreu com as famílias Cosse, Leal e Martins. Nessa última, após a morte de seu Epifânio, um dos filhos que morava com ele vendeu “a herança que seria dos irmãos” ao sobrinho Riba, sem dividi-la. A terra, porém, continua no nome do avô, devido aos altos custos para regulamentar a transferência para seu nome.

Mas em outras situações a terra obedece à sucessão hereditária, ocorrendo após a morte dos genitores, como observado na experiência de seu Rivaldo e dona Maria das Dores. De acordo com ela, a área onde atualmente mora foi comprada pelos seus pais, em 1990, os quais eram provenientes dos municípios de Codó (seu pai) e Igarapé Grande (sua mãe). Após o falecimento deles, ela e Dedé (seu irmão) continuaram morando no local e não a dividiram legalmente, apenas “partiram no olho”, ficando cada um com 12,5 hectares.

Para seu Rivaldo, a situação em que as terras permanecem no nome dos genitores ocasiona algumas limitações decorrentes da dificuldade de obterem crédito bancário para investimento em projetos para expansão das suas atividades, devido não serem os titulares legais das terras. Por outro lado, nota-se que é justamente tal situação que tem contribuído para manter intactos os estabelecimentos e evitado seu fracionamento. Ainda que eles saibam da possibilidade de recorrer às políticas agrárias de regularização territorial, temem que suas atuais formas de organização sejam afetadas e o domínio que possuem sobre suas áreas seja perdido, ocasionando conflitos, em virtude da reorganização imposta pelas normas legais por meio da titulação de posse coletiva, considerada a “forma mais adequada para a regularização desta categoria de terras, uma vez que corresponde à forma pela qual a comunidade concebe e explora o seu território” (Andrade e Treccani, 2000, p. 21).

A organização agrária de Nova Olinda por meio de lotes individuais não é a mais habitual no interior das comunidades quilombolas, visto que, como nos foi explicado por Pricila Aroucha, da Rede Nacional de Advogadas e Advogados Quilombolas (Renaq), “nos normativos que versam sobre quilombolas, em especial o direito à terra, trata-se de coletivo [...] e foram os próprios movimentos sociais que lutaram e lutam para que sejam reconhecidos como tal”. Nesse sentido, a busca de um título de propriedade coletiva

expressa não apenas uma especificidade por parte de uma forma de mobilização de base étnica, mas também uma opção política. Em Nova Olinda, não observamos a adequação das famílias a essa forma de territorialidade considerada própria das comunidades quilombolas.

Conforme levantamento realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Social (2024), que consolidou informações de vários órgãos que atuam junto às comunidades quilombolas, em Lima Campos existem 27 quilombos – quantidade superior à de Bacabal onde foram identificados 21. Apesar do número elevado, apenas 1.616 pessoas se declararam quilombolas no município, de acordo com dados do último censo demográfico (IBGE, 2022). Apesar da discrepância entre o número de quilombos e de quilombolas, Lima Campos é um município marcadamente negro e Nova Olinda está localizada num território com forte predominância de quilombos. E justamente por Nova Olinda estar situada nessa área e da aproximação mantida pelas lideranças locais com as comunidades do entorno que a Associação dos Moradores e Produtores Rurais de Nova Olinda é vinculada à Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (Aconerug), tendo sido solicitado a ela o ingresso (em 2010), assim como o reconhecimento à Fundação Palmares.

Em ata de reunião da assembleia da Associação de Moradores, realizada em 2011, um dos membros da diretoria relata sobre a importância de regularizarem as pendências financeiras que possuíam com a Aconerug, pois “foi informado que existe projeto para construção de casas, construção de Igrejas e recursos para cultura como quadrilha, carnaval e outras brincadeiras”. A partir deste relato se percebe que havia uma expectativa quanto aos benefícios que poderiam ser obtidos por meio da vinculação, levando ao entendimento de que o acionamento da identidade quilombola foi estratégica. Todas as famílias de Nova Olinda se autoafirmam quilombolas e, sobretudo as mulheres e jovens, entendem que o principal benefício associado ao reconhecimento pela Fundação Palmares é o “dinheiro do coco”, pois anteriormente tinham dificuldade de acesso à subvenção da PGPM-Bio. Porém, embora o fortalecimento dessa política na região está relacionado à mobilização de organizações sociais para sua implementação, o acesso à mesma não é exclusivo a comunidades quilombolas. Quanto aos homens, são categóricos em afirmar que não notam benefícios relacionados ao reconhecimento pela Fundação, como observado nas comunidades vizinhas onde as famílias têm obtido moradias.

Mas isso não significa que as famílias de Nova Olinda sejam menos quilombolas do que outras comunidades que passaram por conscientização política e gerem seus territórios coletivamente. Afinal, como lembra Barbosa (2007, p. 20), “identidades grupais/coletivas

são relativamente instáveis e embora se pretendam e se apresentem como homogêneas e bem definidas, elas não o são”. Portanto, “membros de um grupo se aproximam discursiva e vivencialmente em alguns momentos estratégicos, acionando o coletivo em certas situações e contextos” (Barbosa, 2007, p. 21).

A atual forma organizacional de Nova Olinda se aproxima da forma de regularização adotada pelo Poder Público para agricultores familiares sem pertencimento a povos e comunidades tradicionais, que “destina lotes individuais para cada família cujo padrão é estabelecido com vistas especialmente às atividades agrícolas e cujo tamanho varia conforme o tipo de exploração e a localização do imóvel” (Andrade e Treccani, 2000, p. 1).

Todavia, não podemos emoldurar as diferentes vivências desses sujeitos como têm feito as “instâncias encarregadas de efetivar o direito constitucional [que] teimam em se apegar a uma caracterização extemporânea” (Andrade e Souza Filho, 2013, p. 36). Diante das circunstâncias e da conjuntura de relações de força (Anjos, 2004), em Lima Campos várias comunidades rurais formadas por descendentes de ex-escravizados recorreram à regularização individual como uma forma de se proteger contra tentativas de expropriação, temerosos de que acontecesse com eles o mesmo que em comunidades vizinhas e em Bom Jesus onde “*o povo de Pedreiras invadiu, ocupou a terra todinha e expulsou os negros*”⁹⁸. Por isso, quando os diferentes grupos familiares de Nova Olinda chegam provenientes de lugares distintos e compram suas terras, logo mobilizaram “provas oficialmente reconhecidas”, pois “não basta acionar as regras locais para ser dono, é preciso ter e fazer valer os papéis” (Brustolin, 2015, p. 87).

É por essa razão que as famílias prezam por suas formas de apropriação individual e se reconhecem não como ocupantes de uma terra liberta ou solta, mas como herdeiras de alguém que as obteve por meio da compra, possibilitando-as que vivessem “a transição para um tempo de autonomia e direitos” (Soares, 1981, p. 44) pelo exercício da posse e do controle sobre sua produção. Embora não seja vista como uma terra liberta, é vivida como um território que tornou possível “viver em liberdade no contexto de uma sociedade, que mesmo após a abolição formal da escravatura, mantinha os negros na mais absoluta miséria e reinventava dispositivos para manter a força de trabalho negra aprisionada” (Anjos, 2004, p. 34).

⁹⁸ Informação oral obtida de seu Edison Sá.

Entendemos que a forma como as famílias de Nova Olinda adquiriram, exploram e concebem seu território não diminui o valor da afirmação de sua identidade étnica, pois a “transição da condição de escravo para camponês livre é o que caracteriza o quilombo, independentemente das estratégias utilizadas para alcançar esta condição (fuga, negociação com os senhores, herança, entre outras)” (Andrade e Treccani, 2000, p. 7). Assim, “invés de listar o que há de igual entre os membros de um grupo étnico (seu conteúdo cultural), devemos verificar o que esses membros atribuem como diferente, o marco utilizado quando caracterizam uma fronteira entre o ‘Nós’ ao qual pertencem e os ‘Outros’” (Barth *apud* Porro, 2018, p. 22).

As fronteiras que separam os moradores de Nova Olinda em relação às fazendas e grandes propriedades que a cercam são aquelas que distinguem categorias sociais tão distintas como camponeses e fazendeiros, baseadas em critérios de como organizam os elementos que movem suas economias e, sobretudo, seus modos de vida definindo seus limites territoriais. Por outro lado, as confrontações entre as terras de Olinda, Santo Antônio dos Sardinhas, Bom Jesus e mesmo entre os parentes de Nova Olinda são demarcadas concretamente por marcos fundiários, mas esses não representam limites territoriais. Podemos entender esse conjunto de comunidades tradicionais como um único território camponês. Essas divisas entre tais povoados camponeses não são fluidas, porém elas não distinguem grupos sociais tidos como “diferentes” como as fronteiras étnicas descritas por Barth. Tampouco são tão flexíveis como as verificadas em Aldeia, mas elas são relativamente permeáveis – é possível ultrapassá-las por meio do parentesco e das relações de afinidade – e também são moventes, embora esse movimento aconteça de forma mais lenta e somente por meio da venda.

Todavia, mesmo ultrapassando essas fronteiras e adentrando o grupo (dos detentores de terra), o estatuto adquirido é honorário e temporário (quem é agregado hoje pode não ser amanhã), a não ser que ocorra uma transação financeira como a venda. Ao retomarmos a fala de seu Riba de que “lá é uma coisa, aqui é outra; aqui tudo é escriturado”, verificamos mais nitidamente que o marco diferenciador atribuído pelo grupo é ligado à terra e ao controle que exercem sobre ela e como tal controle cria hierarquias: “nós” proprietários com terras escrituradas e os “outros” sem escritura no seu nome. Portanto, ainda que não haja uma diferenciação étnica, existe uma diferenciação socioeconômica entre os sujeitos, que favorece a criação de limites claros; embora exista uma igualdade étnica que os delimita por

uma fronteira distintiva dos “outros” (os brancos, os fazendeiros, os da rua), ela é precedida de uma desigualdade relativa à propriedade da terra e à determinação da herança.

6. HERANÇAS EM ALDEIA E NOVA OLINDA: COMPARANDO DIVERSAS EXPRESSÕES TERRITORIAIS ENTRE COMUNIDADES TRADICIONAIS

Nova Olinda partilha de um passado comum com Aldeia do Odino. Tomando de empréstimo o entendimento de Soares (1981), podemos afirmar que as condições atuais de vida das gerações que habitam tais comunidades decorrem das bases materiais criadas pelos seus antepassados. Elas romperam com sua história sob o jugo da escravidão ao forjarem uma história em “um território pensado inicialmente como refúgio e vivenciado pelas gerações posteriores como terra natal” (Anjos, 2004, p. 34). Essas novas gerações só puderam usufruir de seu território como uma terra natal porque seus parentes as transmitiram como herança.

Esse passado comum a Aldeia e Nova Olinda não evitou que os dois casos se diferenciassem em termos de suas situações fundiárias atuais: Nova Olinda como conjunto de pequenas posses escrituradas e Aldeia como PA coletivo em vias de ter seu loteamento regularizado. No entanto, essa diferença não impediu que mantivessem similaridades estruturantes: o trabalho livre da subordinação ao patrão, a relação direta com a natureza através da agricultura, pecuária e ou extrativismo familiar, a autonomia relativa da unidade de produção e consumo familiar e a identificação com a ancestralidade negra comum. O que essas diferenças e similaridades significam para o objetivo desta tese?

Iniciamos esta tese com o objetivo geral de analisar empírica e teoricamente as diferentes formas de transmissão dos direitos à terra e sua relação com a constituição do patrimônio territorial de camponeses em comunidades tradicionais no Médio Mearim, Maranhão. Para realizar essa análise, neste capítulo, lançamos mão do método comparativo entre os dois casos: Aldeia e Nova Olinda.

Num sentido durkheimiano, entendemos que tanto a conexão parentesco-herança, quanto a constituição de um patrimônio territorial camponês são fenômenos que podemos considerar como fatos sociais⁹⁹, e como tais podem ser analisados pelo método comparativo, o que faremos neste capítulo. Reconhecemos que estabelecer a relação entre a transmissão de direitos à terra e a

⁹⁹ É fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais (Durkheim, 2007, p.13).

constituição de um patrimônio territorial camponês, mesmo restrita a comunidades tradicionais no Médio Mearim, exigiria um número maior de casos. Portanto, a tese pretende tão somente abrir um processo analítico, iniciando com estes dois primeiros casos em que ambos os fenômenos se apresentam, e aos quais deverão se somar outros tantos, em futuras pesquisas¹⁰⁰.

Para realizar essa comparação, cumprimos ao longo desta tese com os objetivos específicos propostos: 1. Descrevemos, nos capítulos 4 e 5, as formas empiricamente observadas na transmissão de direitos sobre a terra em duas comunidades de ancestralidade negra no Médio Mearim; 2. Identificamos diferenças e similaridades nas lógicas que regulam a transmissão do direito nessas comunidades; 3. Buscamos explicar, em cada um dos casos, de que forma relações de parentesco e hereditárias são acionadas por camponeses em relação a terras de uso familiar extenso e de uso comum no Médio Mearim.

Neste capítulo conclusivo, por meio da comparação entre os dois casos estudados, propomos terminar nossa busca ao Objetivo Geral acima lembrado, cumprindo o quarto objetivo específico: 4. Analisar estratégias acionadas para consolidar o patrimônio territorial e a condição camponesa em Aldeia (assentamento de reforma agrária) e Nova Olinda (posses privadas certificadas como Quilombo).

Através do método das variações concomitantes, baseada no princípio da causalidade, verificaremos se a relação entre o nexó parentesco-herança é causa que tem como efeito a constituição de um patrimônio territorial camponês, comparando as diferenças e similaridades nas estratégias acionadas para sua consolidação nesses dois casos.

Inicialmente, ressaltamos que o que diferencia uma comunidade da outra é a forma como foi adquirida a terra onde foram construídos seus territórios, devido às distintas vias de interação com o Estado, o que se refletiu no seu uso e na forma de transmissão entre seus sucessores. Também é importante fazer uma distinção temporal entre elas, pois se consolidaram em temporalidades bastante diferentes.

As primeiras famílias de Aldeia do Odino chegaram na referida localidade em um período de terras disponíveis e recursos abundantes, caracterizado por elas como o tempo das “terras libertas”, pois sem sinais que indicavam apropriação prévia por outro grupo familiar (Musumeci,

¹⁰⁰ “Temos apenas um meio de demonstrar que um fenômeno é causa de outro: comparar os casos em que eles estão simultaneamente presentes ou ausentes e examinar se as variações que apresentam nessas diferentes combinações de circunstâncias testemunham que um depende do outro” (Durkheim, 2007, p.127).

1988). O estabelecimento nessa terra livre permitiu que nela incorporassem um arsenal de práticas e tradições que consolidou um vasto patrimônio territorial que contribuiu para que se mantivessem autônomas em relação ao Estado. Nesse sentido, foi o desbravamento da mata virgem por meio do trabalho que assegurou seus direitos territoriais, sendo o acesso regulado pelas primeiras famílias que nela se fixaram (Santos e Andrade, 2019), o que evidencia que por mais aberto que fosse esse campo ele possuía regras para inserção.

As famílias que atualmente residem em Nova Olinda chegaram em um período de transição, no qual o trabalho investido na terra já não era suficiente para legitimar direitos e já não havia terras livres para serem desbravadas. Nova Olinda não desfrutou da mesma temporalidade que Aldeia, pois quando saíram do domínio dos escravocratas, suas terras ficaram sob o domínio dos ex-escravizados por um tempo curto e, posteriormente, foram apropriadas indevidamente pelos Cosse, que venderam seus supostos direitos. A propriedade da terra é atualmente formalizada juridicamente, sendo os direitos derivados da compra e seus limites e sinais de demarcação bastante visíveis. Portanto, ser dono de terra no quilombo de Nova Olinda significa ter registro legal, escritura e, portanto, garantias formais de direitos de propriedade. Elas introduziram nessa terra parte da cultura e tradições que trouxeram das localidades que deixaram. Tendo em vista que percorreram lugares diferentes daqueles das famílias de Aldeia, as práticas e tradições que conformam o patrimônio desse território apresenta variações com o observado naquele.

Com base nisso, podemos afirmar, tal como seu Riba, que “a terra que o camarada compra não é igual à que o camarada se apossa”. O que não significa que uma tenha mais valor do que outra, pois ambos os territórios estão entranhados de significados para as pessoas que os habitam, porém essa diferença se manifesta nas formas de transmissão. Embora a diferenciação para seu Riba se refira às regras de acesso e de uso da terra e dos recursos privados, a diferença entre os dois está principalmente nos seus processos de territorialização e nas implicações sobre a herança.

Em Aldeia, quando a terra era de uso comum, a discussão sobre herança referente a um patrimônio familiar não se fazia presente porque o espaço havia se consolidado como de domínio coletivo. A partilha da mesma faixa territorial estava montada sobre vínculos genealógicos amplos e tornava todos herdeiros (Soares, 1981). Então, se todas as famílias que moravam na localidade eram parentes e podiam explorá-la, não havia necessidade de dividi-la, sendo as normas existentes referentes a quem poderia adentrar o grupo. A situação foi primeiramente modificada com a mercantilização das terras, que gerou conflitos e expropriação e, posteriormente, com a

interferência estatal que impôs condicionantes para que as famílias obtivessem direitos assegurados.

No contexto de conflitos vividos em Aldeia, as comunidades quilombolas não possuíam o direito de acesso aos programas de reforma agrária específicos à sua etnicidade, devido não existir política quilombola igual à atualmente desenvolvida após os debates iniciados pela assembleia constituinte. Portanto, se asseguraram nos projetos de assentamento do Incra, como nos foi informado por uma servidora do órgão. Guilhermina Aguiar, da Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), relata que as organizações atuantes naquele período desconheciam as questões étnico-raciais devido o debate ser incipiente, e se apegavam nessa única forma possível para garantir a permanência das famílias.

Embora a Constituição brasileira de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), reconhecesse às comunidades quilombolas o direito aos seus territórios, somente em 2003 foi criada a primeira política pública federal para estas comunidades, por meio do Decreto Presidencial 4887/2003 que “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos”. A sua implementação contribuiu para que, sobretudo no Maranhão, comunidades de Projeto de Assentamento que passaram a se autoidentificar como quilombolas solicitassem reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, embora até o período da visita da autora desta pesquisa ao órgão (abril de 2024) não existissem normativas que orientassem os técnicos do Incra sobre como conduzir esses casos de assentamentos sobrepostos a quilombos.

Por meio da criação do projeto de assentamento (PA) em 1989, 58 famílias tiveram o direito à terra assegurado e o acesso a determinados benefícios, mas sua autonomia restrita, uma vez que nessa forma de organização é, ao menos em teoria, o Estado que sanciona quem são os herdeiros e o que podem fazer com o lote. Em teoria porque, apesar da tentativa, o Estado não conseguiu reprimir as práticas por elas desenvolvidas, as quais são aspectos da sua ancestralidade ainda bastante vivos. Todavia, ainda que não tenha tido força suficiente para impedir a continuidade da organização tradicional, as famílias são conhecedoras da violência empregada pelo Estado e por setores antagonistas da sociedade para resolução de conflitos. Já no quilombo Nova Olinda, as famílias detentoras de terra, uma vez que se subordinaram aos institutos da propriedade privada da terra, possuem margem para tomar suas próprias decisões e nenhuma família é considerada

ilegal/irregular, diferente do vivido pelos 58 assentados em cujos horizontes de decisões estão sempre os normativos estatais que definem critérios para uso da área e estabelecimento de novas famílias no interior do assentamento – ainda que sejam sucessoras diretas dos detentores dos lotes.

Esse será o caso das 113 famílias que moram no PA e que, futuramente, caso os lotes sejam titulados individualmente, se verão diante de um novo enredo que poderá abrir novos conflitos. Passada quase quatro décadas desde a criação do PA, não teriam essas famílias adquirido direitos como posseiros? Ou, se considerarmos a ideia de quilombo conceitual acionada nesta tese, os vínculos históricos, as características comuns, a ancestralidade negra, o parentesco, a organização social, as atividades produtivas e reprodutivas atribuídos pelo Incra como características de uma comunidade quilombola, não seriam suficientes para que essas famílias sem lotes se auto-reconhecerem como quilombolas para confirmar vínculos e assegurar o direito ao território quilombola? Diante do desconhecimento da comunidade acerca dos seus direitos e da falha do Estado ao não considerar os aspectos étnico-raciais da comunidade no momento da criação do PA, não caberia a ele reparar tal erro apresentando as possibilidades existentes de regularização da terra para que munidos das informações necessárias decidissem como proceder? É fato que a titulação individual ou coletiva não terá como desfazer o embaraço criado pelo próprio Estado e qualquer uma das decisões afetará de maneira distinta as famílias de Aldeia já bastante fragmentadas pelas desigualdades acentuadas pelas ações estatais, mas pelo menos terão garantido seus direitos étnicos e territoriais e, desse modo, todos terão acesso às políticas direcionadas.

Se em Nova Olinda, o parentesco é suficiente para se definir o herdeiro, no PA Aldeia não basta ser filho, tem que satisfazer os critérios do Incra, ao menos até que o assentamento se emancipe. Verificamos que as normas estabelecidas pelo Incra criaram linhas divisórias ao estabelecer uma ordem que classifica as pessoas residentes em dois grupos: 1) assentadas: as que têm direito legal à terra por serem registradas na Relação de Beneficiários do Incra e são também potenciais beneficiárias de financiamento público, e 2) moradoras: aquelas cujo acesso se deu informalmente, e se veem distantes economicamente das primeiras. Como em Aldeia a maioria das famílias é economicamente vulnerável e têm sua renda complementada por programas sociais, os embora restritos benefícios ofertados no âmbito do assentamento, ainda que não intencionalmente, acentuam diferenciações internas. Assim, sua implementação nos faz compreender que, apesar das mudanças provocadas (casa de alvenaria, melhoria econômica para algumas famílias), o assentamento tem reproduzido e até gerado desigualdades.

Todavia, os normativos não foram capazes de provocar uma ruptura radical entre o real e o legal em Aldeia, como também não tiveram força suficiente para modificar a organização social tradicional em Nova Olinda. O crescimento populacional de Aldeia está ligado a isso, afinal, como relatado por seu Chico, quando chega alguém pedindo um lugar para fazer casa não é possível negar, porque “*é um parente ou um filho de algum amigo da gente*”. E como se nega morada a alguém que compartilha da mesma consaguinidade ou com quem se possui estreita afinidade? Ainda que “*o Incra reclama demais*”, há valores que são intransponíveis e que os normativos e a autoridade exercida pelo órgão não foram capazes de dissipar. Há interesses envolvidos na concessão de morada, mas também existe a tradição e a solidariedade estruturando essas relações e, muitas vezes, se impondo contra a arbitrariedade da legalidade, o que entendemos como as tecnologias e práticas de resistência de que trata Scott.

Em Nova Olinda, os normativos que regem a propriedade privada não abalaram a certeza que os moradores possuem sobre a forma como pretendem viver seus direitos de proprietários. No interior da comunidade, a organização para uso da terra não gera conflitos e os sujeitos agem levando em conta a existência dela, aprendida desde a infância. É provável que nem mesmo seus antepassados tenham vivido outro modo de organização da terra e do trabalho, a exemplo do seu Epifânio e dona Raimunda, que se deslocavam de um lugar a outro devido à ausência de terras próprias que os obrigavam a uma “existência provisória”. Entendemos que essas experiências os permitiram construir uma forma específica de habitar as terras em questão, desafiando a compreensão do que conveniu-se entender como territorialidade negra. Questionar a identidade das famílias devido serem titulares de propriedades legalizadas, e negar o fato de ocuparem e considerarem seu conjunto como um território, de uma forma própria, constituindo um patrimônio territorial camponês seria transformá-las em agentes incapazes de produzir um mundo e habitá-lo simbolicamente¹⁰¹.

Ao olharmos para Nova Olinda a partir dessa perspectiva, entendemos que sua estrutura social não é fruto de uma conversão das famílias aos valores da sociedade capitalista, mas uma escolha ante um leque restrito de possibilidades reais para manter sua autonomia e, desse modo, exercer sua agência política. Ainda que as famílias se valham das normativas próprias do Estado brasileiro para garantir o respeito às suas fronteiras tradicionais, não é o Estado que assegura a sua

¹⁰¹ Ver Marcelin (1996)

governança territorial e seu direito de decisão. O modo como as comunidades e povos tradicionais querem viver precisa ser respeitado, porque, conforme verificado por Scott (2009, p. 6) e também observado nesta tese a partir do vivido em Aldeia, “as soluções esquemáticas e autoritárias para a produção e a ordem social inevitavelmente fracassam quando excluem o fundo de conhecimento valioso incorporado nas práticas locais”.

Nas duas comunidades observamos socioterritorialidades moldadas pelos vínculos genealógicos, pela etnicidade, pela solidariedade e pelos normativos que constroem formas específicas de habitar, evidenciando combinações entre esses planos e como eles se tornam geradores de diferenças ante a sociedade ampla. Ainda que as condições históricas passadas que levaram à constituição de Aldeia e Nova Olinda sejam semelhantes, pois foram formadas a partir do deslocamento de ex-escravizados ou descendentes à procura de um lugar melhor para viver por meio do trabalho livre, elas não determinaram a forma de acesso formal à terra dos dois grupos, demonstrando que a posse e o uso comum são resultado de relações sociais construídas e não uma característica essencialista do negro ou do camponês.

Nas comunidades estudadas “a terra pertence ao parentesco”, no sentido de que pela via do parentesco se tem acesso a ela (Woortmann, 1995, p. 312). Todavia, o parentesco não é tão restritivo quanto o apontado pela referida autora, que verificou a descendência e a realização do casamento como únicas vias de acesso à terra entre sitiantes nordestinos e entre colonos. Em Nova Olinda e Aldeia verificamos que o casamento e a descendência possuem papel importante nesse processo, a exemplo dos genros do seu Rivaldo e de seu Riba que, embora saibam que a terra pertence ao sogro e reconheçam as fronteiras territoriais rígidas, conseguiram adentrá-las; e de dona Maria (avó de Vanessa) e de seu Natal, em Aldeia, que recorreram ao casamento com pessoas “de dentro” para permanência na localidade. O compadrio e a identificação entre grupos também criam formas de acesso ao ampliar as relações e estreitar vínculos, a exemplo de dona Maria Raimunda, em Nova Olinda, que é tida como parente pela família de Rivaldo e, por essa razão, obteve um pedaço de terra para morar; e das primeiras famílias ciganas que se instalaram em Aldeia e resultaram estabelecendo laços matrimoniais com pessoas do grupo ocupante.

É provável que dona Maria Raimunda não herde o pedaço de terra onde mora, como também os genros de seu Rivaldo e seu Riba não possuem esse direito assegurado, visto que a terra só deixará de pertencer ao sogro após sua partida. Mas também é bastante improvável que sejam expulsos dessa terra onde trabalham, seja na roça ou na quebra do coco. Portanto, esse modo de

inserção nas comunidades evidencia formas alternativas para acesso à terra, sobretudo pelas mulheres, e a existência de uma rede de ajuda mútua que resulta na consolidação de famílias extensas nas duas comunidades, na qual o sangue e a consideração operam como princípios agenciadores de solidariedade e dos circuitos de troca e de cooperação (Marcelin, 1996).

O mais interessante a observar é que a forma de aquisição, em alguns casos, determina a forma de transmissão. Em Nova Olinda, devido a terra ter sido comprada, as famílias não cedem suas áreas tão facilmente como aparentemente ocorre em Aldeia, pois alegam que a terra é para filhos e netos e será dividida entre os herdeiros de maneira igualitária. Na comunidade há famílias em que o genitor destinou uma área para cada um dos filhos homens, mas que na percepção deles tal fato não constitui uma divisão ou antecipação da herança, uma vez que as áreas permanecem agregadas, e os filhos sempre se referem a elas como “a terra do pai”. A transmissão para pessoas de fora do grupo de parentes ocorre apenas mediante a venda, semelhante à forma que foi adquirida e tem sido, até o presente, uma transação financeira entre pares, isto é, não houve venda para pecuaristas ou empresários com capacidade de expandir e abarcar as pequenas propriedades no entorno, assim o trabalho permanece livre e garante a continuidade do patrimônio territorial camponês.

Diferente de Aldeia, onde verificamos além da venda entre pares, outras formas de transmissão dos direitos territoriais, como a doação ou concessão de pequenas áreas por meio de “agrados”, que para os adquirentes não equivale a uma compra/venda propriamente dita devido não terem um valor financeiro estabelecido. A pessoa que adquire ou a recebe a terra fornece um “agrado” como forma de agradecer o “doador” pela dádiva, por isso o cálculo é feito com base na sua própria consciência, a partir do que considera justo retribuir.

A transmissão do direito à terra em Aldeia não se dá apenas de forma vertical ou apenas *post mortem*, mas também colateral – entre irmãos ou pessoas da mesma geração. É o que verificamos na transação fraternal entre os irmãos Eurides e Pedro de Nísia; aquele foi ao encontro desse durante o antagonismo que resultou na saída dos “pretinhos” da terra de Manoel Lemos e, portanto, dele recebeu um pedaço de terra para cuidar. Somam-se a eles as transações ocorridas entre seu Nonato e seu Tata, que preocupado com o amigo o convidou a mudar-se para o Alto; entre seu Herbert e outros moradores sem terra para construir suas casas, a quem ele cedeu um espaço para morarem; e entre seu Chico e seus parentes e conhecidos. Também podemos incluir a situação vivida por Manoel Lemos e Zé Damião, no Sítio Novo, cuja doação feita pelo primeiro

foi recentemente oficializada no nome das filhas de Zé. Em todas essas situações narradas, verifica-se que a coesão possibilitada pelo parentesco, seja biológico ou simbólico, assegurou a resistência necessária, serviu como motivação e conferiu um caráter político a essa transmissão. Interpretamos que esses processos, embora não sistemáticos ou declaradamente conscientes, têm mantido como podem o patrimônio territorial camponês.

Junto com a terra, mas também dela desassociada – no caso das famílias que não a possuem –, uma gama de outros bens também são transmitidos, como os saberes associados à quebra do coco babaçu. Para as famílias que não possuem lote em Aldeia, inserir os filhos na quebra do coco é transmitir-lhes o que de mais valioso possuem: o saber da quebra e a consciência do direito ao Babaçu Livre, assim como possibilitar-lhes autonomia, uma vez que serão eles mesmos que se apropriarão do produto e do conhecimento gerado. Mesmo sem terra, conseguirão se manter livres ao transitarem abertamente sobre os territórios alheios devido a extração do babaçu lhes assegurar essa prerrogativa, embora atribuam esse acesso ao fato dele ser um recurso com pouco valor econômico que leva ao seu abandono pelos agentes mais capitalizados.

Todo mundo foi criado quebrando coco. Eu não sabia quanto tempo eu tinha de vida, eu ia deixar elas sem saber quebrar coco, fazer uma caieira, lastrar uma lenha? Eu ainda hoje digo: eu só ensinei o que eu sabia (Maria de Fátima, 62 anos, 29/03/2025).

Minhas filhas sempre viram a gente trabalhar no pesado, eu começava a botar banda (fatias do fruto de babaçu contendo amêndoas a extrair) pra elas e elas aprenderam também. Meu filho também, tudim quebram (Antônia Silva, 67 anos, 29/03/2025).

Quebro desde quando completei 12 anos. Nos criamos tudo foi no coco. Nascemos no coco (Maria da Conceição, 43 anos, 05/04/2025).

O coco não proibiram porque sabem que tem muita gente que vive daquele produto, daquele coco, vive comendo, vive vestindo ainda (Ednalva, 50 anos, 05/04/2025).

Podemos entender que a quebra assegura uma expressão diferente das demais, ao não exigir uma posse ou propriedade privada, bastando pertencer a um território próprio para ser executada. É como se as extrativistas possuíssem um direito territorial em que aos proprietários cabe o direito à terra, mas a elas cabe o que está sobre ela, especificamente o babaçu, e por isso podem adentrar e explorar tais áreas. Semelhante ao que ocorre, por exemplo, quanto ao corte raso de formações florestais ou ao corte individual de espécies protegidas, há uma restrição ao direito de propriedade (poder legal do proprietário de usar, desfrutar, dispor e reaver um bem). O acesso e uso dos babaçuais através do extrativismo são direitos reivindicados e conquistados de forma dissociada, embora co-existente com o direito da propriedade da terra. O direito emanado da Lei do Babaçu

Livre permite que elas o integrem aos seus patrimônios familiares e transmitam tal direito territorial – as filhas e filhos acessarão as mesmas propriedades, manterão relação com as mesmas palmeiras que suas genitoras nutrem afeto. Como a terra em si é mais valorizada pelos proprietários do que os recursos presentes nela, tal direito territorial não constitui uma ameaça e nem uma violação aos direitos privados.

Em Nova Olinda esse direito se expressa de forma distinta porque são quebradeiras com acesso a terra, em que as palmeiras estão incluídas dentro dos seus próprios lotes. Assim, já são parte dos seus patrimônios que serão transferidos, futuramente, aos seus sucessores que herdarão e usufruirão do direito territorial do babaçu concomitante ao da terra. Essa acumulação de direitos as possibilitam um patrimônio mais robusto e também lhes assegura maior estabilidade, pois diante de conflitos não ficarão sob ameaças ou obrigadas a estabelecerem mecanismos para assegurar sua efetivação.

Essa distinção de direitos também se estende aos espirituais. Embora não seja um assunto falado abertamente em Aldeia, na comunidade existe uma separação entre os direitos espirituais e territoriais. Nos casos de transmissão espiritual, o filho de santo herda apenas a missão, as responsabilidades que antes eram do chefe da tenda, como a tarefa de zelar por ela e realizar as obrigações espirituais. Mas embora continue atuando na mesma tenda, o terreno onde ela está situada não lhe pertence, ainda que a família biológica do pai não possa retirá-lo de lá. Essa separação também foi observada em Nova Olinda, onde seu Riba herdou apenas a “obrigação” de realizar o festejo de São João Batista, mas não o direito sobre a terra do pai que a vendeu.

Nos casos de transmissão da herança espiritual entre pessoas da mesma consanguinidade, mais frequente em Aldeia, em virtude de não possuírem terra, apenas os conhecimentos dessa *ciência* foram repassados e cada filho construiu sua própria tenda no terreno adquirido na vida adulta. Em outras situações, em virtude da herança espiritual não estar condicionada à fixação em um lugar, os herdeiros não enfrentam dificuldades para seu exercício e nem para o repasse, como é o caso dos dons de cura em que o genitor (sem terra) os transferiu aos filhos e netos do mesmo modo como aconteceu com seu pai e avô.

Como verificado por Assunção (2010, p. 69), “o processo de apropriação de terra se deu de maneira distinta no escravismo maranhense” e “resultou na ocupação de muitas terras por ex-

escravizados antes e depois da Abolição”. Não somente nas regiões estudadas pelo autor¹⁰², mas também no Médio Mearim, como verificado nesta tese, existem comunidades habitadas por negros que não foram feitorias e também não são reconhecidas como quilombos. Ou que, mesmo sendo atualmente reconhecidas, suas características internas não se parecem com a imagem reificada de quilombo ancorada na posse comum da terra, se distanciando, assim, do disposto no artigo 17 do decreto 4.887/03 que estabelece a inalienabilidade, indivisibilidade e imprescritibilidade dos territórios quilombolas.

Apesar da ressemantização que reinterpretou o antigo conceito operado pelo poder colonial e imperial e revelou um arco de situações concretas antes encobertas (Arruti, 2017), nos parece persistir a ideia de um modelo ideal de quilombo, a busca de reminiscências de uma modalidade específica de uso da terra e de um padrão organizativo no interior das comunidades negras para que possam ser atestadas como quilombolas. Ou seja, o “impulso básico de encontrar ‘africanismos’”, ou ‘sobrevivências’ africanas” (Reis e Gomes, 1996) parece, a nosso ver, ter se atualizado, embora persista a tentativa de manter os quilombolas “dentro dos limites de sua suposta diferença ontológica” (Barros *et al.*, 2023, p. 5016).

Concordando com Barros *et al.*,

[...] nos parece imperar nas caracterizações dos territórios quilombolas (e não estamos certos de que esta seja a situação tão somente das agências do Estado e dos agentes sociais, excluídos os setores da academia) aquilo que o filósofo e teórico social camaronês Achille Mbembe, ao analisar a construção de África e do sujeito africano, chamaria de *metafísica da diferença*, um tipo de historicismo que enfatiza a “condição nativa” e “promove a ideia de uma única identidade africana, cuja base é o pertencimento à raça negra”, considerando como únicos eventos potencialmente explicativos da história de África e da diáspora, o colonialismo, a escravidão e a segregação/apartheid (Barros *et al.*, 2023, p. 5014).

No presente caso, a “condição nativa” está condicionada à prevalência de um padrão comportamental, em que a solidariedade, manifesta no uso coletivo da terra, é o esteio das relações. Ou seja, a subordinação à questão racial e arqueológica saíram de cena, dando lugar à especificidade territorial que apregoa como característica essencial a inexistência de loteamento nesses territórios. Nos registros acadêmicos e institucionais sobre essas situações sociais, outras expressões territoriais no interior dos quilombos parecem ser vistas como indesejáveis e as comunidades que as apresentam (ou que queiram aderi-las) punidas, talvez porque ofuscam as

¹⁰² Assunção (1996, p. 71) conversou “com mais de 600 pessoas em 20 municípios dos 35 que então existiam na região entre a BR-316 no trecho São Luís–Teresina ao sul, os rios Itapecuru a oeste, Parnaíba a leste, e o Oceano Atlântico, ao norte. Escolhi trechos de 91 depoimentos para inclusão no texto”.

representações que sustentam a ideia de um modelo ideal. O que observamos ainda é a atribuição de uma falsa consciência às comunidades, quando os sinais que atestam a confirmação do modelo ideal não são registrados. Ora, ao não suprirem expectativas alheias seriam de fato as comunidades que estariam sob influência de uma ideologia ou seriam aqueles que as atribuem essa falsa consciência que se encontram fascinados por ela?

A referência à posse tradicional de terras coletivas, consolidada por diversos estudos desenvolvidos em décadas passadas (Almeida, 2008; Benatti, 1997), trouxe importante contribuição para o reconhecimento jurídico da apropriação territorial das comunidades tradicionais. Por outro lado, sua incorporação pelo Incra para nortear ações de intervenção fundiária levou à criação de uma espécie de “história única” ao encobrir uma gama de territórios quilombolas em que o uso da terra não se dá dessa forma. Esses, antes ocultados pela categoria “ocupações especiais”, permaneceram invisíveis, mesmo sob a categoria “territorialidade específica”. Desse modo, as redefinições terminológicas criadas com o intuito de ampliar direitos, continuaram os restringindo.

Sobretudo, é imprescindível lembrar que, ao se fundar as bases constitucionais para garantir os direitos aos quilombolas em 1988, não é possível pretender que as variantes sociais, especialmente as antagônicas, permanecessem congeladas no tempo. A regularização permitida por Decreto emitido após uma década e meia (Decreto 4887/2003) e a normativa criada por Instrução do Incra depois de mais de duas décadas (IN 58/2009 do Incra) encontraram as situações sociais mais diversas e complexas, como ilustradas por Aldeia e Nova Olinda.

É importante reconhecer que os quilombos brasileiros “tiveram uma abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre seres humanos” (Munanga, 1996, p. 63). Como observado por Reis e Gomes (1996), os quilombolas continuaram, com meios e ritmos diferentes, a formação de uma sociedade afro-brasileira que havia começado nas senzalas. Se as senzalas eram formadas por africanos vindos de diferentes regiões da África que trocaram culturalmente e firmaram alianças sociais entre eles e os habitantes locais, negros e mestiços nascidos no Brasil, brancos e índios, é de se esperar que dessas trocas tenham emergido novas instituições, culturas e relações sociais que mantiveram certos aspectos de suas origens e não outros (*idem*, p. 12). Isso não significa, todavia, que tenha ocorrido o desaparecimento desses

grupos ou sua aculturação, mas a afirmação dos contrastes e das características culturais consideradas por eles mais relevantes (Marques e Gomes, 2013).

Nesse sentido, os diferentes grupos com suas expressões culturais e territoriais continuam interagindo no interior das comunidades quilombolas, estabelecendo negociações, fusões políticas e bifurcações que deslocam o poder nesses territórios em diferentes direções. Assim, ainda que em determinado momento haja um grupo politicamente mais forte que direciona a organização no território, esse poder é provisório e suscetível a alterações, de modo que outro pode deslocá-lo em situação contrária de acordo com os interesses do seu próprio grupo. As diferentes expressões territoriais em Aldeia e Nova Olinda, por exemplo, podem ser vistas como fruto justamente do modo como os diferentes grupos afirmam suas existências e não como um reflexo unicamente de mudanças externas – ainda que possam influenciá-las.

Desse modo, somos direcionados a uma problemática importante que é a que entende qualquer expressão territorial em sentido contrário à forma reificada como resultante de forças externas e não como resultado da fricção étnica que produziu esses espaços e que, em diferentes momentos, se tenciona. Essas tensões podem também ser percebidas como lutas por redistribuição igualitária de recursos (incluindo, atualmente, também os créditos e benefícios governamentais).

Entendemos que as visões simplificadoras e redutoras que entendem que África é somente uma coisa e não pode ser outra, como mostrado por Mia Couto¹⁰³ (2020), explicitam bem o que acontece com os quilombos. Ou seja, o paternalismo que tenta proteger os territórios quilombolas, paradoxalmente, acaba negando-lhes o direito à diversidade, além de construir mistificações ao estabelecer uma única maneira de habitá-los e exigir que se mantenham congelados no tempo e no espaço, como se estivessem isentos dos imperativos das interações e transformações sociais. As visões redutoras contradizem o próprio processo histórico de formação dos quilombos que não é linear, e nem sempre foi coerente como tenta-se supor, pois, para viverem a liberdade, “[homens e mulheres desses territórios] nem sempre puderam se comportar com as certezas e a coerência normalmente atribuídas aos heróis” (Reis e Gomes, 1996, p. 23).

Portanto, apesar de serem encarados como um grupo homogêneo, os quilombos apresentam aspectos históricos, simbólicos e de apropriação territorial diversos. E muitos não apresentam relação com o que a historiografia convencional define como tal e nem com o que o Incra trata

¹⁰³ Retirado da palestra proferida por Mia Couto, no Fronteiras do Pensamento 2020.

como territorialidade específica. Desse modo, ao falarmos desses territórios, devemos nos questionar aos quais estamos nos referindo, pois grande parte deles nunca teve suas existências reconhecidas devido não possuírem uma territorialidade e um patrimônio histórico como os legalmente instituídos, possuindo apenas “sua cultura, sua memória e, sobretudo, seu potencial representacional do que foi negado” (Costa, 2016, p. 20).

Por prender-se a uma ideia restrita de territorialidade, a forma como o Estado, por meio do Incra, tem operacionalizado a noção de território mostra-se insatisfatória, pois enfatiza a existência de traços comuns, de uma uniformidade espacial que, quando não é encontrada, é forjada. Essa padronização e simplificação para atendimento a aspectos burocráticos reduz os territórios quilombolas e mostra-se totalizante por desconsiderar seus aspectos históricos e culturais que variam em função do espaço onde estão situados e do modo como foram construídos. Há situações e perspectivas que não estão enfocadas na ideia adotada pelo Incra e que também são importantes para serem pensadas, pois camuflá-las sob a justificativa de valorização da cultura predominante seria intensificar as desigualdades internas.

Na tentativa de concluir a comparação entre os dois casos, identificando as variantes de cada um, podemos finalmente afirmar que os dois fenômenos – o nexos parentesco-herança e a constituição de um patrimônio territorial camponês, para este segmento do campesinato do Mearim conceituado como comunidade tradicional de ancestralidade negra, variam concomitantemente e apresentam aparentemente uma relação de causa e efeito recíproca e positiva, e que independe da modalidade fundiária implementada ou permitida pelo Estado brasileiro.

Enquanto parentes (biológicos ou não) ascendentes realizarem suas heranças aos descendentes, a constituição do patrimônio territorial camponês estará em curso, pois são transações realizadas entre iguais. Mesmo quando há inserção monetária na transação, não verificamos uma capitalização de uma parte sobre outra. E enquanto o patrimônio territorial camponês estiver em curso, parentes continuarão a realizar suas heranças. O que esta tese mostra é que as formas de transmissão (se cessão de posse escriturada ou se cessão de direitos de beneficiário da reforma agrária em PA coletivo) dessa herança são variantes que não necessariamente afetam os efeitos em termos de patrimônio territorial camponês, desde que ocorram entre iguais, fora do mercado de terras na economia capitalista.

Podemos deduzir que a correspondência entre as situações observadas em Aldeia e Nova Olinda e que leva aos efeitos descritos é o fato de ambos os grupos terem acessado uma área

fragmentada e praticado uma infrapolítica, que lhes possibilitou a formação de uma comunidade tradicional sob economia camponesa, que difere de tantas outras cujo patrimônio e transmissão da herança ocorre de outras formas porque os caminhos transitados não foram os mesmos, podendo esse ser um aspecto das comunidades camponesas do Médio Mearim. Partindo dessa perspectiva, a persistência das formas de transmissão da herança observada é reprodução das práticas que essas comunidades conseguiram preservar dentre aquelas que prevaleciam nas suas zonas de fragmentação. Assim, constitui uma espécie de arquivo histórico que seus ancestrais trouxeram com eles ou pegaram no caminho em suas longas migrações (Scott, 2009) e que seus descendentes mantiveram.

Essa persistência em continuarem mantendo um modo de vida e políticas internas que são reprimidas, ao mesmo tempo em que acionam as designações estatais em momentos estratégicos (como para acessar políticas), demonstra uma tentativa de evadirem-se do controle exercido pelo Estado e manterem a autonomia ao mesmo tempo em que aproveitam as oportunidades oferecidas por ele. Elas buscam se posicionar referente a ele e aproveitar as possibilidades que as oferece, mas não foram totalmente incorporadas às suas estruturas, em virtude de ser uma situação diferenciada que os normativos e a ideia de territorialidade oficial não conseguem contemplar. A própria forma como estão organizadas em relação ao uso da terra pode ser considerada uma tecnologia que impede essa incorporação. Olhando por esse lado, parece muito mais que ele foi reposicionado dentro delas e algumas vezes o tiram para passeio.

Ter ou não as terras regularizadas como território quilombola não as impede de estabelecerem mecanismos para preservá-lo para seus descendentes e afirmarem sua ancestralidade negra – assim como ter as terras regularizadas não impede que o Estado deixe de exercer sua opressão. Desse modo, não é a legitimação do Estado, seu protecionismo e as barreiras que cria para evitar fugas dos limites e regras impostos que assegura a continuidade do patrimônio territorial camponês. São sobretudo as práticas extrativas e agrícolas, as relações de parentesco, as políticas internas, a transmissão da herança (espiritual e territorial) que têm contribuído para assegurar essa manutenção. Ou seja, as comunidades têm um padrão organizativo que tem se mostrado muito mais eficaz em garantir sua soberania do que o empregado pelo Estado que opta pela simplificação porque não consegue lidar com a fluidez, com as mudanças e movimentos constantes vividos nesses territórios.

Se às comunidades de ancestralidade negra é facultado o direito de autodefinirem-se, também lhes deve ser assegurado o direito de decidirem como querem viver e organizar-se territorialmente. As famílias de Aldeia e Nova Olinda têm expressado que aceitam as designações estatais, mas não abrem mão da sua estrutura política, cultural e organizacional. E pelo que observamos, é justamente a manutenção dessa estrutura que tem assegurado a proteção da sua tradição histórico-cultural e do território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa permitiu um retorno ao campo maranhense, precisamente ao território do campesinato do Médio Mearim, para verificarmos sua situação atual após passadas algumas décadas desde o período de conflitos fundiários, a fim de respondermos a seguinte pergunta de partida: **Qual a relação entre as diferentes formas de transmissão de direitos à terra e a constituição do patrimônio territorial de camponeses de ancestralidade negra no Médio Mearim?**

O trabalho de campo e a análise dos dados para a tese permitiram identificar uma relação de variação concomitante positiva entre o fenômeno de transmissão de direitos a terra através do nexó parentesco-herança e o fenômeno da constituição de patrimônio territorial em duas comunidades tradicionais de ancestralidade negra no Médio Mearim.

No entanto, essa vivência percorrendo comunidades, adentrando casas, ouvindo histórias, somada às vivências da pesquisadora enquanto natural do lugar, alimentou a necessidade de trazer novas perspectivas a problemas comuns e que podem agregar a esse campo de estudo. Nos debruçamos sobre aspectos que nos pareceram dignos de nota e que mais sabíamos contar, aspectos micro e extraordinários do cotidiano. Percorremos o campo de estudos sobre parentesco, patrimônio e herança, buscando verificar como se interpenetram na realidade de Aldeia do Odino e Nova Olinda. Nos questionamos se esses efeitos, apesar de dependentes e positivamente concomitantes, teriam de fato uma relação de causa e efeito.

Então, processando os dados empiricamente coletados, finalmente compreendemos o que Scott teorizou como “tecnologias e práticas de resistência” desenvolvidas no exercício de uma infrapolítica em zonas de fragmentação acessada por famílias de ancestralidade negra, relativamente menos permeáveis à dominação do Estado e de segmentos dominantes da sociedade. Identificamos um terceiro fenômeno social, qual seja: a fundação da comunidade tradicional pelo acesso a essas terras e a instauração de um modo de vida próprio, e entendemos que esse fenômeno seria a causa tanto da transmissão dos direitos a terra pelas vias de parentesco, quanto da constituição de um patrimônio territorial.

Esclarecida a relação entre os fenômenos estudados, pudemos então revisar as quatro perguntas norteadoras a que nos propusemos responder no início da pesquisa:

1. Quais as formas e modalidades de transmissão de direitos sobre a terra usadas por famílias de comunidades tradicionais no Médio Mearim?

A existência das comunidades deste estudo se deve à resistência empreendida por escravizados e sua continuidade é resultante da herança transmitida pelos laços de parentesco que, como visto, são fundados não só na consanguinidade, embora relativizada pelas hierarquias de gênero, geração e etnicidade, entre outras, mas também na consideração, no afeto e no compadrio. Cada comunidade vive essas relações de forma diferenciada. Embora nas duas observamos que família inclui membros considerados “os da casa” e “os da rua/comunidade”, essa inclusão não obrigatoriamente acarreta direitos. Enquanto em Nova Olinda é importante ter o mesmo sangue e sobrenome para ser herdeiro, em Aldeia esses aspectos são insuficientes, pois a participação na divisão da herança também passa pela consideração. Portanto, há diferentes formas de habitar e elas acarretam formas variadas de transmissão, como visto nos Capítulos 4 e 5.

2. Quais são e como operam as lógicas que regulam a transmissão de direitos sobre a terra em grupos sociais de comunidades tradicionais no Médio Mearim?

A transmissão de direitos sobre a terra é regulada por normas que visam assegurar o repasse aos descendentes após a morte dos genitores, como rezam as normativas do Inca, Código Civil e Decreto 4887/2003. Conhecedores dos direitos legais de herança, alguns filhos reivindicam a antecipação desse repasse que ocorre por meio da venda da terra e divisão igualitária do valor obtido. Por outro lado, há também o acionamento de mecanismos pelos genitores com o intuito de antecipar tais direitos, como o fracionamento da terra em várias áreas que passam a ser geridas individualmente pelos filhos; ou a destinação de uma área aos filhos residentes no interior do estabelecimento que continua sendo administrado no seu conjunto pelo genitor, o que nesse caso expressa que ainda é dele a autoridade local e que movimentos em outro sentido só ocorrerão após sua morte (mais comum em Nova Olinda); ou ainda a compra de áreas externas que são registradas no nome dos filhos e geridas por eles.

A transmissão dos direitos sobre a terra ocorre de diferentes maneiras, sendo principalmente em Aldeia verificada essa diversidade. Na comunidade, as transmissões colateral e fraternal estão mais associadas ao direito costumeiro do que ao estabelecido pelo Código Civil. Em Nova Olinda,

ainda que os agregados possuam autorização para morar nas parcelas individuais, ela não pressupõe transmissão de direitos de propriedade sobre a terra, ocorrendo a transmissão sobretudo de forma hereditária.

3. A transmissão da terra, por meio do parentesco, afeta a consolidação do patrimônio territorial e a condição camponesa em comunidades tradicionais no Médio Mearim?

Ainda que a herança via parentesco tenha se mostrado fundamental para construção do patrimônio da terra, concluímos que ela por si não garante sua sustentação, pois em muitos dos casos observados o parentesco atuou de forma reversa, tendendo a acarretar em desestruturação do patrimônio territorial camponês. Por outro lado, é pelas vias do parentesco – seja de santo ou de sangue – que a herança espiritual, que também conforma o patrimônio de Aldeia e Nova Olinda, tem se sustentado. Ao contrário da herança da terra, na qual ocorre uma distribuição considerada desigual por alguns dos membros familiares, a herança espiritual atinge todos os herdeiros de forma igualitária. Essa combinação de heranças indica uma tendência à manutenção da comunidade tradicional em seu patrimônio territorial camponês.

Nesse sentido, verificamos que embora o parentesco seja importante na formação do patrimônio territorial, não garante sua consolidação e a condição camponesa devido sua ambivalência. Ou seja, as relações familiares viabilizam o acesso à terra e o uso comum dos recursos, nas situações em que os lotes adquiridos pelos pais são transferidos aos filhos e em que os filhos trabalham em consonância com as expectativas dos pais (Aldeia) ou em que o direito de propriedade dos pais será transmitido diretamente aos filhos sem nenhuma tensão (Nova Olinda). Por outro lado, as relações de parentesco também podem afetar negativamente o acesso à terra, como demonstrado nas situações em que o filho vendeu o lote sem autorização da mãe, em que o genitor viúvo dividiu o lote por exigência dos filhos após contração de novo matrimônio, em que as filhas se viram excluídas após o genitor ter colocado a atual esposa e um dos filhos como titulares, ou na qual o sogro foi expulso da sua área pelo genro. Porém, desde que a terra em si permaneça em mãos de iguais, ainda que não parentes, e não entre no mercado de terras em transações em que ocorram expropriações no modo capitalista, há fortes indícios de que o patrimônio territorial camponês subsistirá.

Verificamos, portanto, a complexidade com que se articula o real e o legal a nível comunitário e familiar. Nas famílias, os normativos formais se entrelaçam com a tradição quando os filhos, sabedores que são herdeiros legalmente instituídos, exigem a antecipação da herança ou se antecipam aos pais e realizam a seu modo a partilha. A nível comunitário, verificamos que a articulação ocorre quando as famílias titulares dos lotes se valem dessa condição para estabelecerem negociações que são vedadas pelos normativos legais (como o fracionamento dos lotes) ou que nem mesmo são consideradas por ele, como as autorizações informais para exploração dos lotes por pessoas sem terra que guardam algum vínculo com a família detentora ou a morada agregada em uma terra que, legalmente, seria de uso comum. Registramos o peculiar caso do senhor que doou seus direitos à terra para pessoas não aparentadas antes de ter filhos. Condizente com a tradicional hierarquia que deserda os filhos biológicos oriundos de relação com mulheres ditas “solteiras”, sua filha encontra-se sem herança em terras, mas considera que sua herança é o afeto. A aceitação da não participação na herança do pai ocorre por entender que, por ser o titular, e em respeito à autoridade paterna exercida, ele possui direito de decidir sobre sua distribuição. Nesse caso, a filha aciona não apenas a lei, mas também a tradição para justificar a injustiça feita com ela. Aprendemos assim que, nessa equação, os critérios valorativos adquirem complexidades que fogem de quaisquer etnocentrismos.

Tais experiências evidenciam que a resistência camponesa também acontece quando há uma recusa dos sujeitos em renunciar às jurisdições que favorecem a manutenção das suas tradições que, ainda que tenham efeitos diferentes para os distintos grupos que habitam o território, garantem sua proteção. Se, por um lado, tais jurisdições permitem que poucos grupos continuem controlando a terra, por outro, têm garantido que ela seja usufruída de forma coletiva, o que, no caso de Aldeia, é o que sustenta seu aspecto tradicional. Sua forma atual de gestão e de concessão de terra guarda estreita semelhança com os antigos “arranchos” por meio dos quais pessoas dos mais distintos lugares chegavam, se fincavam por meio de vínculos e, assim, adquiriam direito sobre terra. Não nos parece que a comunidade deixou de ser um campo aberto de iniciação à resistência, onde grupos étnicos continuam se entrelaçando, buscando formas de assegurar suas existências e sua permanência na terra. Se tal fato terá efeitos legais, não sabemos, mas constatamos efeitos práticos.

4. Como se articulam as normas legais e os acordos locais relativos ao patrimônio, parentesco e herança em grupos camponeses de ancestralidade negra do Médio Mearim?

Para as duas comunidades existe um mesmo conjunto de normas que regulamentam legalmente a transmissão de direitos sobre a terra. Todavia, não há uma observância estrita destas normas legais, de modo que na prática estas se coadunam com as lógicas locais que também regulam as práticas comunitárias, como aquelas assentadas no parentesco e nas políticas internas do grupo que determinam quem possui direito de acesso à terra no âmbito das comunidades. Assim, ainda que juridicamente existam instrumentos legais que estabeleçam como deve ocorrer a forma de organização (coletiva para quilombos e loteadas para assentamento), os herdeiros legítimos e as formas de sucessão da herança, na realidade prática, elas se mostram insuficientes para lidar com as situações observadas localmente. Talvez, esse seja o termo correto para definir tais normativos: insuficiência; dentro deles não cabem as diferentes formas de viver.

O ocasional abandono ou drible das normas legais não significa o desconhecimento delas, pois no horizonte de ações dos sujeitos da pesquisa elas estão sempre presentes, de modo que em muitos momentos são utilizadas para atendimento das suas próprias expectativas. Justamente por conhecerem seus direitos que as famílias sabem até onde ir e mesmo quando ultrapassam as barreiras que os normativos impõem, o fazem com cautelosas negociações. Tal como observado por Scott acerca das normas que exigem que os subordinados moldem seu comportamento às expectativas dos poderosos, podemos afirmar que o poder dos normativos que regulam o acesso e uso da terra exigem que as famílias de Aldeia e Nova Olinda negociem habilidosamente suas expressões territoriais para se adaptarem às formas legalmente instituídas, mas que são alheias às suas formas de vida.

Ainda que nas comunidades não exista uma oposição radical às normas, a recusa aos decretos que dizem que terra de quilombo é coletiva e às determinações que impedem o fracionamento ou seu repasse são formas de demonstrar insatisfação. Nas duas comunidades, a principal preocupação dos genitores é formar um patrimônio que assegure estabilidade a si e aos filhos; desse modo, a apropriação individual da terra (Nova Olinda) e a compra de áreas (Aldeia) são maneiras de assegurar um patrimônio territorial familiar, ainda que os genitores não tenham garantia que ao ser transmitido aos filhos ele seja consolidado, em virtude da diferença de interesses entre as gerações. Porém, registramos que, mesmo quando o patrimônio familiar não se assegura em si, no conjunto das unidades familiares de ambos os territórios pesquisados, não se vislumbra um desmantelamento do patrimônio territorial camponês.

Em resumo, esta tese argumenta que não é o fato de a terra ser loteada ou coletiva que garante a renovação do patrimônio territorial camponês, mas as práticas e relações camponesas que são nelas desenvolvidas. E lança, através da comparação entre os dois casos, as bases iniciais de um processo analítico para demonstrar que o fundamental para que as comunidades de ancestralidade negra e quilombos consolidem sua existência social neste país é: o respeito aos seus direitos à terra e à organização social própria e o acesso às políticas públicas adequadas. As comunidades sabem como querem viver e precisam ter a autonomia na construção dos seus territórios assegurada, pois é sobretudo o desrespeito às suas formas próprias de viver que leva à sua marginalização e perda dos seus aspectos tradicionais.

Nesse sentido, não podemos ser fatalistas de pensar que o fato de uma terra estar ou não loteada levará à sua preservação ou ao seu abandono, ou ainda ao desenvolvimento de relações estritamente capitalistas, pois o que vemos em Aldeia e Nova Olinda evidencia justamente o contrário. Além disso, o abandono das terras loteadas (como nos assentamentos) tem sido resultado sobretudo da ausência de políticas que assegurem a permanência das famílias na localidade, como o acesso ao crédito, à moradia, às escolas, às condições de vida dignas e, sobretudo, à autonomia do modo de vida camponês. Não estamos defendendo a divisão dos territórios em parcelas individuais, apenas afirmando que as comunidades que se organizam dessa forma e que não estão contempladas nos conceitos normativos de quilombo também precisam ter suas existências consideradas. Não temos como prever se após a consolidação do loteamento em Aldeia ocorrerão ações que contrariem a coletividade e o uso comum, levando até mesmo à expropriação da comunidade, pois até o presente as famílias têm se mantido na terra e continuam realizando atividades inseridas no modo de vida camponês, como a quebra do coco, a roça, o trabalho livre, seja em mutirões ou por diárias, a pesca, as pequenas criações, resultando que as unidades familiares de produção continuam sendo alimentadas pela rede de solidariedade entre as casas.

Assim, as variações observadas no que se refere à condição fundiária e ao relacionamento com o Estado, embora relevantes, não são determinantes para constituição do patrimônio territorial camponês. O que o condiciona são as atividades realizadas em comum no trabalho agrícola e extrativo, a organização que permite aos da casa e aos da rua usarem a terra e também manterem o sustento, a partilha dos hábitos cotidianos, e do alimento. Essas práticas e as relações sociais que as sustentam dão prova de que não é somente a condição dessa terra, mas os usos que dela se faz, que também determinam sua conservação como patrimônio territorial camponês.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). Introdução. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, p. 13-16, 2003.

ACESA; RAMA. *Desafios enfrentados por quebradeiras de coco babaçu para garantia dos seus direitos de livre acesso aos babaçuais nos municípios de São Luís Gonzaga, Bacabal e Lago Verde, no Maranhão*. 2024. Disponível em: https://www.acesa.eco/_files/ugd/94f84a_2da3918500c64cb3b74d6b3d7b405e6c.pdf. Acesso em: 17 jul. 2025.

AHLERT, Martina; LIMA, Conceição de Maria Teixeira. “A família de Légua está toda na eira”: *tramas entre pessoas e encantados*. *Etnográfica*, v. 23, n. 2, p. 447-467, 2019. <http://journals.openedition.org/etnografica/6858>.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. Museus indígenas e quilombolas: os novos significados do conceito de processo de patrimonialização. In.: LIMA, Maria Dorotea de. *O Norte do Brasil: identificação e reconhecimento do patrimônio cultural*. Brasília: IPHAN, 2018, p. 39-57.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. *Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo*. *Caderno Crh*. Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71, Jan./Abr. 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. *Revista brasileira de estudos urbanos e regionais*, v. 6, n. 1, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner; SHIRAISHI NETO, Joaquim; MARTINS, Cynthia Carvalho. *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia*. São Luís: Lithograf, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. Perícia Antropológica. In.: ANDRADE, Maristela. *Terra de índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum*. São Luís: UFMA, p. 75-104, 1999.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2.^a ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Apropriação de Terra: antagonismos e tensões sociais. In: *Amazônia Brasileira em Foco*. CNDDA Campanha Nacional de Defesa e Pelo Desenvolvimento da Amazônia, p. 7-25, 1993.

ALMEIDA, Alfredo Wagner; MOURÃO, Laís. *Questões agrárias no Maranhão contemporâneo*. Brasília: Pesquisa Antropológica, 1976.

ALMEIDA, Mônica Ribeiro Moraes de; FIGUEIREDO JUNIOR, João Damasceno Gonçalves. *As tecituras do processo de reorganização social Krenyê*. Revista Pós Ciências Sociais, v. 15, n. 29, p. 59-84, 2018.

ALMEIDA, Mônica Ribeiro Moraes de. *Em busca da “terra perdida”: a emergência étnica e a luta pelo território Krenyê*. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401973785_ARQUIVO_ArtigoRBAmonicaalmeida.pdf. Acesso em 02 nov. 2024.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa. *Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consaguinidade e Afinidade da Família Humana*. Cadernos de campo. São Paulo, n. 19, p. 309-322, 2010.

ALVES, Maria Juliana de Souza. *A atuação do Programa Territórios da Cidadania no estado do Maranhão: uma análise da efetividade em promover o desenvolvimento socioeconômico do Território Médio Mearim, através da gestão social, no período de 2006 a 2012*. Dissertação. Mestrado em Desenvolvimento Socioeconômico, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. Apresentação. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, p. 7-25, 2006.

AMARAL FILHO, Jair do Amaral. *A economia política do babaçu: um estudo da organização da extrato-indústria do babaçu no Maranhão e suas tendências*. São Luís: SIOGE, 1990.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; SILVA, Sergio Baptista da. *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais* (Orgs.). Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

ANDERSON, Anthony; MAY, Peter; BALICK, Michael. *The subsidy from nature: Palm forests, peasantry, and development on an Amazon frontier*. New York: Columbia University Press, 1991.

ANDRADE, Lúcia; TRECCANI, Girolano. Terras de Quilombo. In.: Raimundo Laranjeira (Org.). *Direito agrário brasileiro*. São Paulo: LTr, 2000.

ANDRADE, Maristela de Paula; SOUZA FILHO, Benedito. *Os herdeiros de Zeferino: perícia antropológica em processo de regularização de território quilombola*. São Luís: EDUFMA, 2013.

ANDRADE, Maristela de Paula. *Conflitos agrários e memória de mulheres camponesas*. Estudos Feministas. Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 445-451, maio-agosto/2007.

ANDRADE, Maristela de Paula. *Os gaúchos descobrem o Brasil*. São Luís: EDUFMA, 2008.

ANDRADE, Maristela de Paula. *Conflitos agrários e memória de mulheres camponesas*. Estudos Feministas. Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 445-451, 2007.

ANDRADE, Maristela de Paula. *Mutirões, empates e greves: divisão sexual do trabalho guerreiro entre famílias de quebradeiras de coco babaçu, no Brasil*. *Revue Lusotopie*. Leiden, XII (1-2), p. 175-189, 2005.

- ANDRADE, Maristela de Paula. *Tribunal da terra: justiça popular como prática anti-judiciária*. São Luís: UFMA, 1997.
- ANDRADE, Maristela de Paula. *Terra de índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum*. São Luís: UFMA, 1999.
- ARAGÃO, Tobias. A destruição de Aldeia: conflito agrário e processo judicial. In: ANDRADE, Maristela (Org.). *Viúvas entre a violência e a impunidade*. São Luís: NAV; Mestrado em Políticas Públicas, UFMA, 1997, p. 87-134.
- ARRUTI, José Maurício. *Conceitos, normas e números: uma introdução à educação escolar quilombola*. Revista Contemporânea de Educação, v. 12, n. 23, p. 107-141, jan/abr 2017.
- ASSUNÇÃO, Matthias Rõhrig. Quilombos maranhenses. In.: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 433-466, 1996.
- ATLAS BRASIL. *Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil, 2010*. Disponível em: <http://www.atlasbrasil.org.br/2013/>. Acesso: 20 set. 2022.
- BARBOSA, Viviane de Oliveira. *Na terra das palmeiras: gênero, trabalho e identidades no universo das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão*. Jundiá: Paco, 2016.
- BARBOSA, Viviane de Oliveira. *Na terra das palmeiras: gênero, trabalho e identidades no universo das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão*. Tese. Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- BARROS, Antônio Evaldo Almeida; BARBOSA, Viviane de Oliveira; NERIS, Wheriston Silva. *Escola da Terra: epistemologia, educação e política do campo e do quilombo*. Revista Caderno Pedagógico. Curitiba, v. 20, n. 11, p. 4987-5024, 2023.
- BARROSO, Reinaldo dos Santos. *Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)*. Dissertação. Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In.: POUTGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da Unesp, p. 185-227, 1998.
- BENATTI, José Helder. *Posse coletiva da terra: um estudo jurídico sobre o apossamento de seringueiros e quilombolas*. Revista CEJ, v. 1, n. 3, p. 54-60, 1997. Disponível em: [//revistacej.cjf.jus.br/cej/index.php/revcej/article/view/126](http://revistacej.cjf.jus.br/cej/index.php/revcej/article/view/126). Acesso em: ago. 2022.
- BISOL, Cláudia Alquati. *Estratégias de pesquisa em contextos de diversidade cultural: entrevistas de listagem livre, entrevistas com informantes-chave e grupos focais*. Estudos de Psicologia. Campinas, v. 29, p. 719-726, 2012.

BOLTANSKI, Luc; ESQUERRE, Arnaud. *L'économie de l'enrichissement et ses effets sociaux*. Teoria política. Nuova serie Annali, v. 6, 2016. Disponível em: <http://journals.openedition.org/tp/682>. Acesso em: fev. 2023.

BORGES, Antonadia. *Mulheres e suas casas: reflexões etnográficas a partir do Brasil e da África do Sul*. Cadernos Pagu, v. 40, p. 197-227, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1986.

BRASIL. *Relatório do Programa Bolsa Família e Cadastro Único*. Disponível em: <https://aplicacoes.cidadania.gov.br/ri/pbfcad/relatorio-completo.html>. Acesso em: 12 abr. 2025.

BRASIL. *Recurso Extraordinário 878.694 Minas Gerais - Validade de dispositivos do Código Civil que atribuem direitos sucessórios distintos ao cônjuge e ao companheiro*. Supremo Tribunal Federal. 2018. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=14300644>. Acesso em jul. 2022.

BRASIL. *Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 06 nov. 2024.

BRASIL. *Médio Mearim-MA*. Disponível em: http://sit.mda.gov.br/download/caderno/caderno_territorial_140_M%C3%83%C2%A9dio%20Mearim%20-%20MA.pdf. Acessado em: 10 ago. 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1988. Brasília: Senado Federal, 2016. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: set. 2022.

BRASIL. *Código civil: Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002*. 8. ed. Brasília: Câmara dos Deputados: Edições Câmara, 2015.

BRASIL. *Levantamento de comunidades quilombolas*. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/cadastro_unico/levantamento-de-comunidades-quilombolas.pdf. Acesso em 14 set. 2024.

BRASIL. Decreto nº 91.766, de 10 de outubro de 1985. Aprova O Plano Nacional de Reforma Agrária - PNRA, e dá outras providências. 1985. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=91766&ano=1985&ato=ee8oXQE9E MBpWT572>. Acesso em: 02 nov. 2024.

BRASIL. Lei Nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993. Dispõe sobre a regulamentação dos dispositivos constitucionais relativos à reforma agrária, previstos no Capítulo III, Título VII, da Constituição Federal. 1993. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8629compilado.htm. Acesso em: 02 nov. 2024.

BRITO, Lucas Gonçalves. Experiência e conhecimento vivido no terreiro: aspectos da Umbanda de Pai Joaquim. Debates do NER. Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 171-201, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/72521/46951>. Acesso em: 24 jan. 2025.

BRUMER, Anita; OSENFELD, Cinara Lerrer; HOLZMANN, Lorena; SANTOS, Tania Steren dos. A elaboração do projeto de pesquisa em ciências sociais. In: GUAZZELLI, Cesar Augusto Barcellos; PINTO, Célia Regina Jardim (Orgs.). *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: UFRGS, p. 125-147, 2008.

BRUSTOLIN, Cíndia. *Reconhecimento e desconsideração: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita*. São Luís: EDUFMA, 2015.

CARDOSO, Marcos Antonio. *Cultura afro-brasileira*. Revista Unitas, v. 5, n. 2, p. 242-250, 2017.

CARNEIRO, Maria José. *Herança e gênero entre agricultores familiares*. Revista Estudos Feministas, v. 9, n. 1, p. 22-55, 2001. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2001000100003>>. Acesso em: 19 ago. 2022. ISSN 1806-9584.

CARNEIRO, Maria José. O ideal rurano: campo e cidade no imaginário dos jovens rurais. In: SILVA, F. C. T (Org.). *Mundo rural e política: ensaios interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Campus, p. 97-117, 1999.

CARNEIRO, Marcelo Sampaio. *Terra, trabalho e poder*. São Paulo: Annablume, 2013.

CARNEIRO, Marcelo Sampaio ANDRADE, Maristela; MESQUITA, Benjamin Alvino de. A reforma da miséria e a miséria da reforma: notas sobre assentamentos e ações chamadas de reforma agrária no Maranhão. *Revista de Políticas Públicas*, v. 2, n. 2, s/p, 1998.

CARNEIRO, Ana; CIOCCARI, Marta. *Retrato da Repressão Política no Campo – Brasil 1962-1985 – Camponeses torturados, mortos e desaparecidos*. Brasília: MDA, 2011.

CARSTEN, Janet. *A matéria do parentesco*. R@U, v. 6, n. 2, jul./dez., 103-118, 2014.

CARSTEN, Janet (Org.). Introduction: cultures of relatedness. In.: *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press, p. 1-36, 2000.

CAVALCANTE, Janeide da Silva; LEITE, Watilla Cirqueira; CONCEIÇÃO, Wellington da Silva. *Entre rotas e fixações: a presença calon no sul do Maranhão e sua invisibilidade política*. Novos Olhares Sociais, v. 3, n. 2, 2020.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano – Artes de fazer*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CHIZZOTTI, Antonio. *Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais*. São Paulo: Cortez, 2000.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. *A política indigenista no Maranhão Provincial*. São Luís: SIOGE, 1990.

- COMERFORD, John. Herança da terra e conflito. In.: LIMA, Eli Napoleão de; DELGADO, Nelson; MOREIRA, Roberto José (Orgs.). *Mundo rural: configurações rural-urbana; poderes e política*. Rio de Janeiro: Mauad X, p. 69-80, 2007.
- COMERFORD, John Cunha. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CORBIN, Juliet; MORSE, Janice Margaret. *The unstructured interactive interview: issues of reciprocity and risks when dealing with sensitive topics*. *Qualitative Inquiry*, v. 9, n. 3, p. 335-354, 2003.
- COSTA, Everaldo Batista da. *Ativação popular do patrimônio-territorial na América Latina: teoria e metodologia*. *Cuadernos de Geografía, Revista Colombiana De Geografía*. Bogotá, v. 26, n. 2, p. 53-75, jul.-dic. 2017.
- COSTA, Wagner Cabral da. *Sob o signo da morte: decadência, violência e tradição em terras do Maranhão*. Dissertação. Mestrado em História, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001.
- COSTA, Wagner Cabral da. *Do “Maranhão Novo” ao “Novo Tempo”: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão*. São Luis: Edufma, 1997.
- COUTO, Mia. *As Áfricas que limitam a África*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E27UzIQC5Aw>. Acesso em: 15 mar. 2025.
- CPT. *Conflitos no Campo Brasil*. São Luís, 1985.
- DEERE, Carmen Diana. *Household and Class Relations: Peasants and Landlords in Northern Peru*. University of California Press, Berkeley, CA, 1991.
- DORNELAS, Nelito Donato. *A identidade das Cebis*. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/eclesiologia/a-identidade-das-cebis/>. Acessado em: 01 jul. 2020.
- DROULERS, Martine; MAURY, Patrick. *Colonização da Amazônia maranhense*. *Ciência e Cultura*, v. 33, n.8, p. 1033-1050, 1981.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- FARIA, Regina Helena Martins. *Em nome da ordem: a constituição de aparatos policiais no universo luso-brasileiro (séculos XVIII e XIX)*. Tese. Doutorado em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.
- FERREIRA, Jurandyr Pires. *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. Rio de Janeiro: IBGE, 1959.

FERREIRA, Maria Leticia. *Patrimônio: discutindo alguns conceitos*. Diálogos. Maringá, v. 10, n. 3, p. 79-88, 2006.

FERREIRA, Milena Galdez. Casamento e branquidade: solidariedade, diferenças e união consanguínea entre maranhenses e migrantes cearenses no Médio Mearim em meados do século XX. In.: BERNAT, Isaac Giribet; FERREIRA, Marcia Milena Galdez, SOUSA, Wendell Emmanuel Brito de (Orgs.). *Maranhão: campo e cidade (séculos XX-XXI)*. São Luís: Editora UEMA, p. 87-122, 2019.

FERREIRA, Milena Galdez. *A invenção do eldorado maranhense em narrativas de migrantes nordestinos (1930-1970)*. Tese. Doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2015.

FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: Edufma, 1996.

FIGUEIREDO, Luciene Dias. *Empates nos babaçuais: do espaço doméstico ao espaço público - lutas de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão*. In: BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário MDA. Prêmio Margarida Alves: II coletânea sobre estudos rurais. Brasília: MDA, p. 123-149, 2007.

FIUZA, Ana Louise de Carvalho; COSTA, Adriana Maria da Silva; SANTIAGO, Maria Helena Furtado; PINTO, Neide Maria de Almeida; DOULA, Sheila Maria. *A interação entre o rural e o urbano vista através do processo sucessório na agricultura familiar do oeste catarinense e do leste mineiro*. VIII Congresso Latinoamericano de Sociologia Rural, Porto de Galinhas, 2010.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. MANA, v. 24, n. 3, p. 124-150, 2018. DOI <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p124>

FONSECA, Cláudia. *Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica*. Saúde e Sociedade, v.14, n.2, p.50-59, maio-ago, 2005.

FONSECA. *De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a “transpolinização” entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia*. Florianópolis, v.5, n.2, p. 5-31, dez de 2003.

FORTES, Myer; EVANS-PRITCHARD, Edward. *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

FRASER, Nancy. O que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e o gênero. In.: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (Orgs.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos, p. 66-86, 1987.

GAIOSO, Raimundo José de Sousa. *Compêndio histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão*. Rio de Janeiro: Livros do Mundo Inteiro, 1970.

GALIZONI, Flavia. *A terra construída: família, trabalho e ambiente no Alto Jequitinhonha, Minas Gerais*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2007.

GIL, Carlos Antônio. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2002.

GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Orgs.). Introdução. In.: *Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

GODOI, Emilia Pietrafesa de. *O trabalho da memória: um estudo antropológico de ocupação camponesa no sertão do Piauí*. Mestrado em Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GODOY, Arilda Schmidt. *Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais*. Revista De Administração De Empresas, v. 35, n. 3, p. 20–29, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-75901995000300004>. Acesso em: nov. 2022.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In.: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, p. 25-33, 2009.

GONÇALVES, Carlos Roberto. *Direito civil brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2012.

GRISA, Catia; GAZOLLA, Marcio; SCHNEIDER, Sergio. *A “produção invisível” na agricultura familiar: autoconsumo, segurança alimentar e políticas públicas de desenvolvimento rural*. Agroalimentaria, v.16, n.31, jul. 2010.

GUERRA, Isabel. *Modos de vida: novos percursos e novos conceitos*. Sociologia: Problemas e Práticas, n. 13, p. 59-74, 1993.

HAESBAERT, Rogério. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Porto Alegre, 2004.

HAESBAERT, Rogério. *Território*. Geographia, v. 25, n. 55, 2023.

HARDIN, Garrett. The tragedy of the commons. In.: GOPALAKRISHNAN, Chennat. *Classic Papers in Natural Resource Economics*. Revisited. Routledge, 2018, p. 145-156.

HIRONAKA, Giselda. Introdução. In.: PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Direito das Sucessões*. 2ª edição, Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

HIRONAKA, Giselda Maria Fernandes Novaes; CHINELATO, Silmara Juny de Abrey. *Propriedade e posse: uma releitura dos ancestrais institutos*. Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo, v. 98, p. 59-94, 2003.

HIRONAKA, Giselda. *Momento da transmissão da herança. Instauração do inventário. Indivisibilidade da herança*. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=3081802>. Acesso em ago. 2022.

HUNTER, Elizabeth G; ROWLES, Graham D. *Leaving a legacy: toward a typology*. Journal of Aging Studies, v. 19, p. 327-347, 2005.

IBGE. *Divisão regional do Brasil em microrregiões e mesorregiões geográficas*. IBGE: Rio de Janeiro, 1990.

IBGE. *Divisão regional do Brasil em regiões geográficas imediatas e regiões geográficas intermediárias*. Coordenação de Geografia. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.

IBGE. *Prévia da população calculada com base nos resultados do Censo Demográfico 2022 até 25 de dezembro de 2022*. IBGE, 2022. Disponível em: https://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2022/Previa_da_Populacao/POP2022_Brasil_e_UFs.pdf. Acesso em: 10 mar. 2023.

IBGE. *Produção da Extração Vegetal e da Silvicultura*. 2021. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/pevs/tabelas>. Acesso em: 02 mar. 2023.

IBGE. *Censo agropecuário 2017*. IBGE, 2017. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/21814-2017-censoagropecuario.html>. Acesso: 3 fev. 2022.

IBGE. *Censo demográfico 2010*. IBGE, 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2010/inicial>. Acesso em: 03 fev. 2022.

IBGE. Mapa do clima do Brasil. 2002. Disponível em: https://geoftp.ibge.gov.br/informacoes_ambientais/climatologia/mapas/brasil/Map_BR_clima_2002.pdf. Acesso em: 02 nov. 2024.

IBGE. Bacabal. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/bibliotecacatalogo.html?id=3566&view=detalhes>. Acesso em: 02 nov. 2024.

IMESC. *Regiões de desenvolvimento do estado do Maranhão proposta avançada*. São Luís, 2018.

INCRA. *Assentamentos - Informações Gerais*. Superintendência Regional Maranhão - SR 12. 2017. Disponível em: <https://painel.incra.gov.br/sistemas/index.php>. Acesso em 19 jul. 2024.

INCRA. *Regularização de Território Quilombola: perguntas & respostas*. s/d. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/perguntas_respostas.pdf. Acesso em: 05 abr. 2024.

IPHAN. *Patrimônio cultural*. Disponível em: <portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/218>. Acesso em: set. 2022.

JAHNEL, Teresa Cabral. *As leis de terra no Brasil*. Boletim Paulista de Geografia, n. 65. São Paulo: AGB, 1987.

KUPER, Adam. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

LAGO, Aderson de Carvalho. *Pedreiras: elementos para sua história*. São Luís, 1976.

LARAIA, Roque de Barros. Apresentação. In.: WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Edunb, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÖHER, Eurico. *Franciscanos no Maranhão e Piauí (1952-2007)*. Teresina: Halley, 2009.

MACHADO, Igor José. *A antropologia de Schneider: pequena introdução*. São Paulo, EdUFScar, 2013.

MACHADO, Igor José. *Trabalho, herança e gênero: história familiar e jogos de diferença*. Temáticas. Campinas, v. 6, n. 11, p. 167-194, jan/dez., 1998.

MATTOS, Hebe. *Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil*. Revista USP. São Paulo, n. 68, p. 104-111, dezembro/fevereiro 2005-2006.

MAPBIOMAS. *Desmatamento*. Disponível em: <https://plataforma.brasil.mapbiomas.org/desmatamento>. Acesso em: 16 fev. 2023.

MARCELIN, Louis HERNES. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Doutorado em Antropologia Social, 1996.

MARCONI, Bruno. “Per Trabalho de seus Corpos”: Uma Introdução à História Medieval Vista de Baixo. Blog do POIEMA. Pelotas: 15 abr. 2025. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/poiema/per-trabalho-de-seus-corpos-uma-introducao-a-idade-media-vista-de-baixo>. Acesso em: 16 jul. 2025.

MARIANO, Silvana Aparecida. *O sujeito do feminismo O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo e o pós-estruturalismo*. Estudos Feministas. Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 483-505, 2005.

MARQUES, Ana Cláudia. *Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga*. R@U, v. 6, n. 2, p. 119-129, jul./dez. 2014.

MARQUES, Ana Cláudia. *Intrigas e questões: Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; UFRJ. Núcleo de Antropologia da Política, 2002.

MARQUES, Carlos Eduardo; GOMES, Lilian. *A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: limites e potencialidades*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 28, n. 81, p. 137-255, fevereiro/2013

MARTINS, José de Souza. *O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira*. Tempo Social, Revista de Sociologia da USP. São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, 1996.

MATTA, Roberto da. *O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues*. Antropologia. Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro, n. 27, p. 1-12, 1978.

MAY, Peter. *Palmeiras em chamas: transformação agrária e justiça social na zona do babaçu*. São Luís: EMAPA/FINEP/Fundação Ford, 1990.

MAY, Peter. *Transformações agrárias nos babaçuais do Maranhão*. Revista Economia Rural. Brasília, v. 25, n. 1, p.119-134, jan./mar, 1987.

MENDES, António Rosa. *O que é patrimônio cultural*. Olhão: Gente singular, 2012.

MENDONÇA, Sônia Regina. *A questão agrária no Brasil: a classe dominante agrária –natureza e comportamento 1964-1990*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MESQUITA, Benjamin Alvino de; MOTTA, Célia Maria da; PEREIRA, Josenildo de Jesus; FERREIRA, Nilce Cardoso; BARBOSA, Zulene Muniz. Formação socioeconômica do estado do Maranhão. In: CASTRO, Edna Ramos de; CAMPOS, Índio (Orgs.). *Formação socioeconômica da Amazônia*. Belém: NAEA, p. 225-319, 2015.

MIQCB. *Sobre nós*. Disponível em: <https://miqcb.org.br/sobre-nos/>. Acesso em: 17 jul. 2025.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In.: MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira; CRUZ NETO, Otávio; GOMES, Romeu (org.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *As ligas camponesas e os conflitos no campo*. Saeculum Revista de História, n. 18, p. 11-31, 2008.

MOREIRA, Atalício Gomes de. *As quebradeiras de coco, a luta pela terra e conquista do Assentamento Riachuelo em Lima Campos, Maranhão*. Monografia. Curso de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, Codó, 2023.

MORGAN, Lewis. *Systems of consanguinity and affinity of human family*. Smithsonian Institution, 1870.

MOURA, Margarida Maria. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. Editora Hucitec, 1978.

MOURA, Margarida Maria. *Invasão, expulsão e sucessão: notas sobre três processos sociais no campo*. Anuário Antropológico, v. 7, n. 1, p. 82-97, 1983.

MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do quilombo na África*. Revista USP. São Paulo, v.28, p. 56-63, 1995/1996.

MUSUMECI, Leonarda. *O mito da terra liberta: colonização espontânea, campesinato e patronagem na Amazônia Oriental*. São Paulo: Vértice, 1988.

NASCIMENTO, Aline Souza. *Ação coletiva e meios de vida: análise das transformações operadas pela Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (Coppalj) em comunidades do Médio Mearim*. Dissertação. Mestrado em Agriculturas Amazônicas, Belém, 2021.

NERIS, Wheriston da Silva. *Igreja e missão: religiosos e ação política no Brasil*. Tese. Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de Sergipe, 2014.

NICHOLSON, Linda. *Feminismo e Marx: integrando o parentesco com o econômico*. In.: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (Coords). *Feminismo como crítica da modernidade*. Tradução Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos, p. 66-86, 1987.

NUGEO. *Bacias hidrográficas maranhenses*. Disponível em: <https://www.nugeo.uema.br/?s=mearim>. Acesso em: 15 dez. 2019.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo*. Iberoamericana, v. 12, n. 42, p. 111-126, 2011.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária*. Estudos Avançados. São Paulo, v. 15, n. 43, p. 185-206, 2001.

OLIVEIRA, Márcia Botelho; SILVA, Neuza Maria da; GOMES, Maria Carmen Aires Gomes. *Transmissão de herança e relações de gênero: notas para um roteiro de compreensão*. Revista de Ciências Humanas. Viçosa, v. 16, n. 2, p. 391-409, jul./dez. 2016.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa; ZANGELMI, Arnaldo José. *Trabalhadores rurais, Igreja Católica e Reforma Agrária: conquista de terras no Vale do Rio Doce de Minas Gerais durante a década de 1980*. Religião & Sociedade, 40(1), p. 223–246, 2020.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. *Os Milton: cem anos de história familiar nos seringais*. Universidade Estadual de Campinas, Doutorado em Ciências Sociais, 2001.

PATRÃO, Marta; SOUSA, Liliana. *Transmissão da herança material: uma tarefa normativa das famílias envelhecidas*. Psychologica, v. 1, n. 52, p. 371-393, 2010.

PAULA, Cátia Franciele Sanfelice de. *Resenha quando novos personagens entram em cena*. Revista Labirinto. Ano XIII, n. 18, p. 148-155, 2013.

PAULILO, Maria Angela Silveira. *A pesquisa qualitativa e a história de vida*. Disponível em: https://www.uel.br/revistas/ssrevista/c_v2n1_pesquisa.htm. Acesso em: out. 2022.

PEDROSA, Luis Antonio. *O homem da caçamba blindada está de volta*. 2014. Disponível em: <https://blog-do-pedrosa.blogspot.com/2014/05/o-homem-da-cacamba-blindada-esta-de.html>. Acesso em 19 jul. 2024.

PEDROSA, Luis Antonio. *A questão agrária no Maranhão*. São Luís, s/d.

PENNA, Maria Affonso. *História oral e militância política: o caso do Movimento das Comunidades Populares*. História Oral, v. 20, n. 2, p. 7-32, 2017.

POLLAK, Michel. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro: vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

- POLLAK, Michel. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- PORRO, Noemi Miyasaka. *A gestão neoliberal do conhecimento tradicional associado a patrimônio genético*. 2023. Manuscrito não publicado.
- PORRO, Noemi Sakiara Miyasaka. Relatório antropológico Quilombo de Monte Alegre-Olho D'água dos Grilos. Município de São Luís Gonzaga, Estado do Maranhão, 4/12/2017 – 30/11/2018.
- PORRO, Roberto. *Agrobiodiversity in peasant is swidden fields and home-gardens in the Mearim valley, Maranhão state*. Revista de Ciências Agrárias, v. 65, 2022a.
- PORRO, Roberto. *Dimensões diferenciadas do engajamento camponês no extrativismo do babaçu*. Estudos Sociedade e Agricultura, v. 30, n. 2, 2022b.
- PORRO, Roberto. A economia invisível do babaçu e sua importância para meios de vida em comunidades agroextrativistas. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. Belém, v. 14, n. 1, p. 169-188, 2019.
- PORRO, Roberto. *Palms, pastures, and swidden fields: political ecological trajectories and socio-natural transformations in peasant communities in Maranhão, Brazil*. Tese. Doutorado em Antropologia, University of Florida, 2002.
- PORRO, Roberto; NASCIMENTO, Aline Souza; GUSMÃO, Luiz Antônio; SOUSA, Ronaldo Carneiro de. *As vivências da família Martins na produção agroecológica: Povoado Nova Olinda, Lima Campos, MA*. Brasília: Embrapa, 2020.
- PORRO, Roberto; PORRO, Noemi Sakiara Miyasaka. *Agência e contingência no acesso à terra e reprodução social camponesa no vale do rio Mearim, estado do Maranhão*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 15, n. 3, e20190144 p. 1-29, 2020.
- PORRO, Roberto; PORRO, Noemi Sakiara Miyasaka. *Identidade social, conhecimento local e manejo adaptativo de comunidades tradicionais em babaçuais no Maranhão*. Ambiente & Sociedade. São Paulo, v. 18, n. 1, p. 1-18, 2015.
- PORRO, Roberto; MESQUITA, Benjamin; SANTOS, Itaan de Jesus. *Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia: vales dos rios Mearim e Pindaré-Maranhão*. Brasília: Editora Universidade Brasília, 2004.
- PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana. (Toscana 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In.: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 103-130.
- PORTELLI, Alessandro. *História oral como gênero*. Projeto História. São Paulo: jun 2001, n. 22.
- POUTGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

- PRADO JUNIOR, Caio. *A questão agrária no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- RABELO, Mirian. *Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador*. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 176-205, 2008.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- RAHIER, Jean. “Mãe, o Que Será que o Negro Quer?” *Representações Racistas na Revista Vistazo, 1957-1991*. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 23, n. 1, p. 5-28, 2001.
- RAPP, Rayna. *PressFamily and Class in Contemporary America: Notes toward an Understanding of Ideology*. *Science & Society*, v. 42, n. 3, p. 278-300, 1978.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos Gomes. *Uma história da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIVERS, William. O método genealógico da pesquisa antropológica. In.: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Orgs.). *A antropologia de Rivers*. Campinas: Editora da Unicamp, p. 51-70, 1991.
- ROCHA, Ibraim; TRECCANI, Girolamo Domenico; BENATTI, José Heder; HABER, Lilian Mendes; CHAVES, Rogério Arthur Friza. *Manual de direito agrário constitucional: Lições de direito agroambiental*. Belo Horizonte: Fórum, 2015.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os mestiços brasileiros*. *Gazeta Médica da Bahia*, v. 21, n. 9, p. 401-407, 1890.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 2. ed. Revisão e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935 (série V, Brasileira, vol. IX).
- SÁ, José Edison Feitosa de. *Resgatando a história de Lima Campos: uma terra prometida*. 2019. Pesquisa no arquivo do autor, durante pesquisa de campo.
- SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena: experiências e luta dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SANT’ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In.: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, p. 49-58, 2009.
- SANT’ANNA JUNIOR, Horácio Antunes. *Conflitos sócio-ambientais no Maranhão e sua relação com grandes projetos de desenvolvimento*. IV Jornada Internacional de Políticas Públicas, São Luís, 2009.
- SANTOS, Murilo; ANDRADE, Maristela de Paula. *Fronteiras: a expansão camponesa na Pré-Amazônia Maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2019.

- SANTOS, Sandro Martins de Almeida. *A família natural da Nova Era: afetos, culturas e naturezas*. Anuário Antropológico, v.41 n. 2, p. 9-31, 2016.
- SANTOS, Maria Emília Vasconcelos dos. *Circulação de trabalhadores dos engenhos na abolição e no Pós-abolição: histórias, trajetórias e autonomia*. Pensamento Social e Políticas Públicas, v. 8 n. 2, 2015.
- SANTOS FILHO, Francisco Soares; ALMEIDA JUNIOR, Eduardo Bezerra; SOARES, Caio Jefiter Reis Santos. *Cocais: zona ecotonal natural ou artificial?* Revista Equador, v. 1, n. 1, p. 2-13, 2013.
- SANTOS, Tamires Rosy Motta; BORBA, Polliana. Leis de terras 1850 (Brasil) e 1969 (Maranhão) e suas consequências para povos e grupos sociais tradicionais: contextualizações, diferenças e semelhanças, uma perspectiva histórica. In: *Anais do Seminário: Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente: Conflitos Ambientais, Mobilizações e Alternativas ao Desenvolvimento*. São Luís, 2014. Disponível em <http://www.gedmma.ufma.br/wp-content/uploads/2014/02/artigo-Tamires-Rosy-Mota-Santos-e-Poliana-III-SEDMMA.pdf>. Acessado em 4 mar. 2022.
- SCHNEIDER, David. *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SECRETO, Veronica María. *A ocupação dos “espaços vazios” no governo Vargas: do “Discurso do rio Amazonas” à saga dos soldados da borracha*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº 40, julho-dezembro de 2007, p. 115-135.
- SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SCOTT, James C. *The art of not being governed : an anarchist history of upland Southeast Asia*. Press New Haven & London, Yale University, 2009.
- SCOTT, James C. *A dominação e a arte da resistência*. Lisboa: Letra Livre, 2013.
- SCOTT, Joan. *Gender: a useful category of historical analyses*. Gender and the politics of history. New York: Columbia University Press, 1989.
- SCOTT, Parry. Gênero e geração em contextos rurais: algumas considerações. In.: SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda. *Gênero e geração em contextos rurais*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, p. 15-33, 2010.
- SHANIN, Teodor. *A definição de camponês: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista*. Revista NERA, v. 8, n. 7, p. 1-21, 2005.
- SHIRAISHI NETO, Joaquim. *Acesso à terra, território e recursos naturais: a luta das quebradeiras de coco babaçu*. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2015.
- SHIRAISHI Neto, Joaquim. *Quebradeiras de coco: “babaçu livre” e reservas extrativistas*. Veredas do Direito. Belo Horizonte, v. 14, n. 28, p. 147-166, Janeiro/Abril de 2017.
- SIGAUD, Lygia. *Armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana*. Mana, v. 10, n. 1, p. 131-163, 2004.

SILVA, Lara Cruz Miranda da. *Herança: evolução no ordenamento jurídico brasileiro quanto ao direito sucessório dos filhos*. Monografia. Curso de Bacharelado em Direito, Universidade Estadual do Piauí, Parnaíba, 2013.

SILVA, Márcio Ferreira da. *1871: o ano que não terminou*. Cadernos de campo. São Paulo, n. 19, p. 323-336, 2010.

SILVEIRA, Oliveira. *Obra reunida*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro/Corac, 2012.

SILVEIRA, Vladimir Oliveira; ROCASOLANO, María. *Humanismo jurídico e direito ao patrimônio cultural*. Revista Diálogos & Debates. Disponível em: <https://vladmiroliveiradasilveira.com.br/2007/06/24/humanismo-juridico-e-direito-ao-patrimonio-cultural/>. Acesso em: set. 2022.

SILVESTRO, Milton Luiz; ABRAMOVAY, Ricardo; MELHO, Márcio Antonio; DORIGON Clovis; BALDISSERA, Ivan Tadeu. *Os impasses sociais da sucessão hereditária na agricultura Familiar*. Florianópolis: Epagri; Brasília: Nead/Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2001.

SMDDH. *I Tribunal da Terra do Maranhão*. Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, São Luís, 1993.

SOARES, Luiz Eduardo. *Campesinato, ideologia e política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SOUSA, Ildo Lopes de; VIANA, João Valdecy; FIGUEIREDO, Luciene Dias; MIRANDA, Valdener. Construindo uma alternativa de cooperativismo nas regiões de babaçuais. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner; SILVA, Miguel Henrique Pereira Silva (Orgs.). *Caderno Tempos Novos*. São Luís: CPT, p. 162-169, 1998.

SOUZA, Adelma Ferreira de. *De geração em geração, famílias na luta por um pedaço de chão: estratégias de reprodução social camponesa no Vale do Juari, TO*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2017.

SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In.: *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

STRATHERN, Marilyn. *Entrevista- no limite de uma certa linguagem*. Mana, v. 5, n. 2, p.157-175, 1999.

STRATHERN, Marilyn. *Parentesco, direito e o inesperado: Parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

STROPASOLAS, Valmir Luiz. *Os desafios da sucessão geracional na agricultura familiar*. Agriculturas, v. 8, n. 1, p. 26-29, 2011.

STUM, Marlene. *Families and inheritance decisions: examining non-titled property transfers*. Journal of Family and Economic Issues, v. 21, n. 2, p. 177-202, 2000.

TAUSSIG, Michel. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Unesp, 2010. MINAYO, Maria Cecília (Org.). *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*. Editora Vozes: Petrópolis, 1998.

TEIXEIRA, Rubens de França; PACHECO, Maria Eliza. *Pesquisa social e a valorização da abordagem qualitativa no curso de administração: a quebra dos paradigmas científicos*. Caderno de Pesquisas em Administração. São Paulo, v. 12, n. 1, p. 55-68, janeiro/março 2005.

TOMPOROSKI, Alexandre Assis; LACHMAN, Vivian Lachman; MAIA, Julia Corrêa da. *Patrimônio Agrário como Estratégia de Desenvolvimento da Comunidade Autônoma de Castilla-La Mancha (Espanha) e sua Aplicabilidade à Microrregião de Canoinhas (Santa Catarina, Brasil)*. Desenvolvimento em questão, v. 16, n. 45, p. 91-64, 2020.

TRIBUZI, Bandeira. *Formação econômica do Maranhão: uma proposta de desenvolvimento*. São Luís: FIPES, 2021.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos)*. Cadernos do Lepaarq, v. 15, n. 30, jul-dez/2018.

VALVERDE, Orlando. *Geografia Econômica e Social do Babaçu no Meio Norte*. Revista Brasileira De Geografia, p 381-420, 1957.

VEIGA, Iran; PORRO, Noemi Miyasaka; MOTA, Dalva; FIGUEIREDO, Luciene Dias. *Povos e Comunidades Tradicionais Demarcando Territórios na Amazônia: uma análise crítica do caso das Quebradeiras de Coco Babaçu*. 33º Encontro Anual da Anpocs, 2009.

VELHO, Gilberto Guilherme. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 1-13, 1978.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Biblioteca Virtual De Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Rio de Janeiro: BVCE, 2009.

VELOSO, Zeno. *Sucessão do cônjuge no novo Código Civil*. Revista Juris FIB, v. 1, n.1, 2018.

VILHENA, Maria Angela. *Os Mortos estão Vivos: traços da religiosidade brasileira*. Revista de Estudos da Religião, n. 3, p. 103-131, 2004.

VIVEIROS, Jerônimo de. *História do comércio do Maranhão 1612-1895*. Associação São Luís: Comercial do Maranhão, 1954.

WESTIN, Ricardo. Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios. Agência Senado, 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios>. Consulta em: 10 set. 2024.

WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Edunb, 1995.

WOORTMANN, Klaus. *Reconsiderando o parentesco*. Anuário Antropológico, v. 1, n. 1, p. 149-185, 2018. Acesso em: ago. 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/5975>.

WOORTMANN, Klaas. *Migração, família e campesinato*. Revista Brasileira de Estudos de População, p. 35-53, 1990.

Fontes

ACESA. *Projetos de assentamento em reforma agrária*. Lago da Pedra: Acesa, 1989.

ACR. *Boletim da Acr. Grito no Nordeste*, n. 9, 1969. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/22216>. Acessado em: 02 ago. 2020.

ACR. *Quebrando a estrutural sindical*. Grito do Nordeste, n. 73, 1983. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/21600>. Acessado em: 09 jun. 2020.

APELAÇÃO CÍVEL. Caderno de conflito de Aldeia. Arquivo Diocesano da Vice-Província Franciscana, Bacabal, 1988. Acesso em: 19 mai. 2024.

CERTIDÃO do Registro de Imóveis. Cartório do 1º Ofício, Comarca de Bacabal, 1985. Pasta: Assistência Jurídica Vitorino Freire, Bacabal, Lago da Pedra, Paulo Ramos. Subpasta: Comarca de Bacabal.

COMBATE. *Nomeado os interventores do Maranhão e Amazonas*. 20 de agosto de 1931. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=763705&pesq=%22lourival%20seroa%20da%20mota%22&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=5546>. Acesso em: 23 jan. 2025.

COMBATE. *Lima Campo – inspeção à colônia Lima Campos*. Ano IX, 17 de junho de 1933. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=763705&Pesq=%22col%20c3%20b4nia%20lima%20campos%22&pagfis=6801>. Acesso em: 24 jan. 2025.

CONAQ. *O que é Quilombo?* 2024. Disponível em: <https://conaq.org.br/coletivo/terra-e-territorio/>. Acesso em 04 set. 2024.

DIÁRIO DO MARANHÃO. *Offícios*, ano XXIX, n. 7486, 1898. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720011&pesq=%22luiz%20cosse%22&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=30057>. Acesso em: 04 mar. 2024.

DIOCESE DE BACABAL. *Relatório-síntese 1977-1990*. Assistência Jurídica da Diocese de Bacabal. Diocese de Bacabal. Pasta: Assistência Jurídica Vitorino Freire, Bacabal, Lago da Pedra, Paulo Ramos. Subpasta: Comarca de Bacabal.

DIOCESE DE BACABAL. *Relatório sobre a comunidade de Aldeia*. s/d. Diocese de Bacabal. Pasta: Assistência Jurídica Vitorino Freire, Bacabal, Lago da Pedra, Paulo Ramos. Subpasta: Comarca de Bacabal.

INCRA. *Relatório (Imóvel Sta Teresa)*. Processo nº 01507/84. Junho de 1985. Diocese de Bacabal. Pasta: Assistência Jurídica Vitorino Freire, Bacabal, Lago da Pedra, Paulo Ramos. Subpasta: Comarca de Bacabal.

INCRA. *Relatório de viagem (17.06.85 a 21.06.85)*. 1985. Diocese de Bacabal. Pasta: Assistência Jurídica Vitorino Freire, Bacabal, Lago da Pedra, Paulo Ramos. Subpasta: Comarca de Bacabal.

INCRA. *Lauda técnico da área (27.06.85)*. Diocese de Bacabal. Pasta: Assistência Jurídica Vitorino Freire, Bacabal, Lago da Pedra, Paulo Ramos. Subpasta: Comarca de Bacabal.

INCRA. *Proposta de áreas alternativas para solução dos conflitos na gleba Santa Teresa, localizado no município de Bacabal, Maranhão*. Diocese de Bacabal. Pasta: Assistência Jurídica Vitorino Freire, Bacabal, Lago da Pedra, Paulo Ramos. Subpasta: Comarca de Bacabal.

JORNAL DE BACABAL. *Invasão de terras do povoado de Aldeia*. 1984. Pasta: Assistência Jurídica Vitorino Freire, Bacabal, Lago da Pedra, Paulo Ramos. Subpasta: Comarca de Bacabal.

NOTÍCIAS. *Ainda a Colônia Lima Campos*. 8 de junho de 1933. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720607&pesq=%22col%C3%B4nia%20lima%20campos%22&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=116>. Acesso em 24 jan. 2025.

O JORNAL. *Do Codó*. 12 de setembro de 1917, n. 856. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720593&pesq=cosse&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=2014>. Acesso em 12 mar. 2024.

O IMPARCIAL. 26 de novembro de 1932, Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=107646&pesq=%22col%C3%B4nia%20lima%20campos%22&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=12900>. Acesso em: 23 jan. 2025.

PROVÍNCIA FRANCISCANA. *Dossiê de Aldeia*. 1987. Subpasta: Comarca de Bacabal

SEM TERRA. *Vai começar tudo de novo*. São Paulo, n. 53, ano v, junho de 1986.

TRIBUNA DO POVO. *Terror policial no interior de Codó*. Sábado, 12 de julho de 1958. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=763950&Pesq=%22antonio%20bertoldo%22&pagfis=765>. Acesso em 05 abr. 2025.