

**Universidade Federal do Pará
Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária Amazônia Oriental
Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas**

Ciro de Souza Brito

Bem viver vivido, conquistado e almejado:
um estudo sobre comunidades tradicionais que lutam por reconhecimento territorial na
Baixada Maranhense.

**Belém-PA
2018**

Ciro de Souza Brito

Bem viver vivido, conquistado e almejado:
um estudo sobre comunidades tradicionais que lutam por reconhecimento territorial na
Baixada Maranhense.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas como requisito para obtenção do grau de Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável pelo Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares da Universidade Federal do Pará.

Linha de Pesquisa: Mudança Social, Atores do Desenvolvimento e Dinâmica da Organização no Espaço Rural.

Orientadora: Noemi Sakiara Miyasaka Porro.

Co-orientador: Joaquim Shiraishi Neto.

**Belém-PA
2018**

Ciro de Souza Brito

Bem viver vivido, conquistado e almejado:
um estudo sobre comunidades tradicionais que lutam por reconhecimento territorial na
Baixada Maranhense.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas como requisito para obtenção do grau de Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável pelo Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares da Universidade Federal do Pará.

Linha de Pesquisa: Mudança Social, Atores do Desenvolvimento e Dinâmica da Organização no Espaço Rural.

Banca Examinadora:

Noemi Sakiara Miyasaka Porro (Orientadora)
(PPGAA/UFPA)

Joaquim Shiraishi Neto (Co-orientador)
(PPGSOC/UFMA)

Flavio Bezerra Barros (Examinador interno)
(PPGAA/UFPA)

Girolamo Domenico Treccani (Examinador externo)
(PPGD/UFPA)

Tatiana Deane de Abreu Sá (Examinador suplente)
(PPGAA/Embrapa Amazônia Oriental)

Data de aprovação: 29/03/2018.

AGRADECIMENTOS

À Noemi, pela orientação e relação de afeto e confiança construída ao longo desses já quatro anos de interação. Noemi me apresentou uma nova frente e perspectiva de trabalho e de vida, que me construíram e me fizeram evoluir em diversos aspectos. Além disso, viabilizou encontros, com muitas das melhores pessoas com quem já cruzei, e oportunidades muito afins aos meus interesses pessoais.

Ao grupo de pesquisa Conhecimento e Direito; em especial, Aianny, Josi, Sammy e Anny, minha parceira mais próxima nos últimos anos que, junto comigo, topou o desafio de trabalhar no Maranhão e, em diversos momentos, já em São Luís, fez-se meu núcleo familiar estendido.

Ao Joaquim, pela co-orientação e por me oportunizar uma visão diferenciada dos processos sociais à perspectiva do direito étnico insurgente na América Latina. Em nossos encontros, Joaquim sempre foi um crítico lúcido em relação aos aportes do trabalho e generoso em me presentear com suas obras.

Aos professores da banca de qualificação do projeto e da defesa final desta pesquisa, por se disponibilizarem em colaborar com as reflexões e de maneira generosa aprimorar o resultado final: Flávio Barros, Girolamo Treccani, Angela Steward e Tatiana Sá.

À UFPA, ao INEAF e ao Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas por toda a infraestrutura; pelos recursos concedidos para os trabalhos de campo e para a apresentação de trabalhos no VII Encontro da Rede de Estudos Rurais, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte em Natal/RN, e no II Seminário Internacional Pós-Colonialismo, Pensamento Descolonial e Direitos Humanos na América Latina, na Unisinos de São Leopoldo/RS; e pelo empenho do corpo técnico e docente na elevação constante do ensino, pesquisa e extensão desse centro de investigação tão único. Meu perfil profissional sempre terá a marca INEAF/PPGAA e o pessoal sempre terá a marca das experiências proporcionadas ou facilitadas por lá.

Agradeço aos professores e benfeitores que colaboraram para a consecução do objetivo de ir até Portugal cursar o *summer school* Epistemologias do Sul, edição III, e aos participantes, executores e organizadores desse espaço que me fez mudar o tema desta pesquisa já no segundo ano de mestrado, mesmo ante todos os riscos que essa decisão geraria. Foi uma experiência tão intensa e definitiva que, mesmo perigosa, não teria como ser mais proveitosa se, além de mostrar outros mundos possíveis, não me desse a certeza de que falar de bem viver nos tempos pós-coloniais é preciso.

Aos colegas de turma que, por meio de debates, indicações, incentivo e “conversas de mesa” colaboraram para a consecução desta pesquisa. Estendo, não poderia ser diferente, aos companheiros de #OcupaUFPA. Foi um período intenso que muito me ensinou e que pude interagir com pessoas incríveis.

Agradeço a Florêncio Dias pela elaboração do mapa do Território Quilombola Sesmaria do Jardim, a partir das coordenadas disponíveis no processo administrativo de regularização fundiária no ITERMA.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior, pela bolsa de mestrado concedida.

À Secretaria de Agricultura Familiar do Maranhão e à Fundação Ford pelo suporte e apoio na execução de atividades relacionadas a regularização fundiária do Território Sesmaria do Jardim e, desse modo, viabilização de coleta de dados outrora não planejados e de outro modo inviáveis. Especialmente à figura de Luciene Figueiredo, articuladora desse processo de cooperação entre UFPA, SAF, ITERMA e Fundação Ford.

Ao ITERMA pela infraestrutura e acolhida aos trabalhos da Assessoria de Territórios Tradicionais. Aos colegas que se permitiram aproximar, compartilhar conhecimento e disponibilizaram dados para a pesquisa. Estendo os agradecimentos a Vanessa, da equipe da SAF, que colaborou com etapas do levantamento ocupacional realizado em Sesmaria do Jardim.

Ao Ministério do Meio Ambiente pela viabilização de trabalhos de campo, experiências, interações e mobilizações junto aos povos do Território Sesmaria do Jardim e comunidades vizinhas por meio do financiamento do *Projeto Território Quilombola Sesmaria do Jardim na defesa de patrimônios culturais e ambientais* contemplado na Chamada Pública para apoio à Gestão Territorial e Ambiental de Territórios Quilombolas.

À *Climate and Land Use Alliance* pela disponibilização de recursos para viabilização de atividades de pesquisa-ação, especialmente a relativa à limpeza dos campos naturais do Território.

Ao MIQCB e sua equipe pelo apoio institucional que prestaram durante toda o planejamento e execução da pesquisa.

Às associações quilombolas de Bom Jesus e São Caetano que, por meio de suas lideranças e representantes, gentilmente, me receberam, disponibilizaram documentos e atenção a este pesquisador em formação.

Aos amigos queridos que me acompanharam durante essa trajetória em Belém e em São Luís. Especialmente a Isley e Pedro, que me acolheram logo que mudei para São Luís e permitiram solidificar nossos laços fraternos. E a Juliana, Mauro, Igor, Érico, Rosi e Gleia que

acompanharam etapas ou a integralidade da execução desta pesquisa e em muitos momentos se dispuseram a colaborar com sugestões, revisões, traduções e transcrições.

Aos meus familiares que me oxigenaram em todos momentos com amor e orações. Obrigado, principalmente, pai, mãe e irmão.

Por fim, meus mais profundos agradecimentos aos membros das comunidades do Território Sesmária do Jardim que me permitiram realizar a pesquisa lá. Durante o processo, fomos construindo afetos e relações de confiança que se desenrolaram em novas perspectivas profissionais e, para além disso, amizades e muitos momentos de aprendizagem social, cultural, religiosa e política. Consigo enxergar uma diferença seminal no Ciro que pisou pela primeira vez no território, em julho de 2016, para o Ciro que saiu em janeiro de 2018, quando concluí o período da pesquisa.

RESUMO

A noção de bem viver emerge inspirada nos conhecimentos emanados de modos de vida de povos indígenas da América Latina, sendo apresentada por acadêmicos e militantes como uma alternativa aos modelos de consecução do Estado, baseados nas propostas hegemônicas de desenvolvimento. Desde sua incorporação no ordenamento constitucional da Bolívia e do Equador, com base nessa noção, elevou-se a natureza à posição de sujeita de direitos, antes ocupada historicamente apenas pelo homem. Nessa noção, aponta-se intrínseca relação entre coletivos de homens e mulheres e a natureza, e indica-se a forte vinculação de povos e comunidades tradicionais com os seus territórios. Neste sentido, esta dissertação buscou analisar a noção do bem viver à luz de um caso de regularização fundiária para povos e comunidades tradicionais no Brasil. Trata-se de reivindicação de regularização como quilombo por comunidades tradicionais do Território Sesmária do Jardim, na Baixada Maranhense, área de campos naturais que são compostos por terras secas e terras inundáveis inseridas na Área de Proteção Ambiental da Baixada Maranhense e considerada um sítio sob Convenção de Ramsar. A investigação se realizou a partir de revisão crítica da literatura à luz de empiria observada e participada por meio de pesquisa-ação junto às comunidades envolvidas e ao órgão fundiário que dá andamento ao processo de regularização fundiária. O trabalho é de cunho jurídico-antropológico, guarda caráter qualitativo e se realizou de julho de 2016 a janeiro de 2018, com trabalho de campo nos povoados e no Instituto de Colonização e Terras do Maranhão. Identificou-se complexa vinculação entre o processo e a forma de regularização fundiária com a noção de bem viver, dada a diversidade de grupos tradicionais em situação de conflito em território comum. Constatou-se que sobre o mesmo território há grupos com concepções distintas de como nele viver, no qual grupos auto-identificados como Quilombolas concebem coletivamente uma noção de bem viver estreitamente fundamentada no uso comum, enquanto outros rejeitam essa noção e suas consequências. Observou-se que esses antagonistas, mesmo aqueles com ancestralidade comum, não compartilham com o bem viver fundado no uso comum de determinados componentes da natureza, pois suas práticas e formas de apropriação privada da natureza desqualificam e se incompatibilizam com essa noção. Isso gera conflitos que vêm obrigando as comunidades tradicionais a se mobilizar ante as violações de direitos que vêm passando e a buscar soluções que reconquistem o chamado *tempo bom de viver* e a garantia do seu direito à terra – terras secas e inundadas – que possibilita sua reprodução física e social. O caso investigado mostrou que o bem viver é construído a partir da articulação de territorialidades específicas, em que concepções e formas de apropriação da natureza divergentes podem ser responsáveis por quebrar a coesão da comunidade e do território, embora as comunidades tradicionais comportem um certo grau de dissenso, que se embasa no direito à diferença. O trabalho de campo mostrou ainda que o bem viver está sendo construído diariamente, por meio de práticas sociais e jurídicas que abarcam a resistência como prática atual e a liberdade como estágio almejado, mas não deixa de ser, no discurso, reivindicado como um futuro melhor. A pesquisa visa problematizar e melhor qualificar quem e em que situação sujeitos têm direitos a ter quais direitos e a eficácia dessa questão. Essa dissertação trata, portanto, de uma leitura e reflexão sobre processos sociais coletivos localizados como alternativas emergentes para a consecução do bem viver vivido, participado e almejado.

Palavras-chave: Territórios tradicionais. Territorialidades específicas. Conflitos. Resistência. Direitos da Natureza.

ABSTRACT

The notion of *buen vivir* emerges inspired by the knowledge emanating from the ways of life of indigenous peoples of Latin America, being presented by academics and militants as an alternative to the models of achievement of the State based on the hegemonic proposals of development. Since its incorporation into the constitutional order of Bolivia and Ecuador, on the basis of this notion, nature has been elevated to the position of subject of rights, historically occupied only by human beings. In this notion, there is an intrinsic relation between human beings and nature, and a strong linkage of traditional peoples and communities to their territories. In this sense, this dissertation sought to analyze the notion of *buen vivir* in the light of a land regularization case for traditional peoples and communities in Brazil. It is a claim for regularization as a quilombo by traditional communities of the Sesmaria do Jardim Territory, in the Baixada Maranhense, an area of natural fields that are composed of dry lands and wetlands inserted in the Environmental Protection Area of Baixada Maranhense, which is considered a site under the Ramsar Convention. The research was carried out based on a critical review of the literature in the light of observed and participated empirical processes and by means of action research with the communities involved and with the land agency that formalizes the process of land regularization. The work has a juridical and anthropological approach, has a qualitative character and was carried out from July 2016 to January 2018, with field work in the villages and in the Institute of Colonization and Lands of Maranhão. It was identified a complex link between the process and the form of land regularization with the notion of *buen vivir*, given the diversity of traditional groups in situation of conflict in common territory. It was learned that, on the same territory, there are groups with different conceptions on how to live on shared lands and water bodies: while self-identified Quilombolas conceive the notion of *buen vivir* based on commons, while others reject this notion and its consequences. These antagonists, even those with shared ancestry, do not share the notion of *buen vivir* based on common use of certain components of nature, because their practices and forms of private appropriation of nature disqualify and are incompatible with this notion. This creates conflicts that have forced traditional communities to mobilize in the face of violations of rights and to find solutions that will allow them to recover the so called *time of buen vivir* and to guarantee their right to land - dry and flooded lands - that allows their physical and social reproduction. The case investigated showed that *buen vivir* is constructed from the articulation of specific territorialities, in which distinct conceptions and forms of appropriation of nature can be responsible for breaking the cohesion of community and territory, although the traditional communities can cope with certain degree of dissent based on the right to difference. The study also shows that *buen vivir* has being built at daily basis, through social and juridical practices that embrace resistance as current practice and freedom as a desired stage. However, *buen vivir*, in the discourse, is viewed as a potential better future. The research aims to problematize and better qualify who and in what situation subjects have rights to have which rights and the effectiveness of that issue. This dissertation is, therefore, a reading and a reflection about social and localized processes as emerging alternatives for the attainment of lived, participated and conquered *buen vivir*.

Keywords: Traditional territories. Specific Territorialities. Conflicts. Resistance. Rights of Nature.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Dicionários do Esquecimento – Curso de Verão Epistemologias do Sul 2017.	24
Figura 2 - Mulheres negras da Baixada reunidas no STTR de Viana.	26
Figura 3 – Translado em um pau de arara de mulheres de Sesmaria do Jardim até Viana para o evento do MIQCB.	27
Figura 4 - Mulheres quilombolas de Sesmaria do Jardim refletindo sobre suas pautas políticas.	29
Figura 5 - Encarte do convite de lançamento do Relatório 2013-2016 da Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão.	33
Figura 6 - Anoitecer no Território Sesmaria do Jardim.	45
Figura 7 - Quilombola plantando uma muda no seu quintal.	49
Figura 8 - Quilombola tecendo um cofo de palha de babaçu.	53
Figura 9 - Mãe e filho estalando palha de coco babaçu para cobrir telhado de casa.	54
Figura 10 - Captura de minhocas para servir de isca na pesca de anzol.	55
Figura 11 - Gugu aprendendo a tecer cofo com dona Filomena.	55
Figura 12 - Eurico mostrando pontos do quilombo Bom Jesus em cima de uma árvore.	63
Figura 13 - Paca caçada na mata de Bom Jesus.	65
Figura 14 - "Flor, vem cá". Mística da oficina sobre Extrativismo.	84
Figura 15 - Oficina sobre Território durante a execução do projeto do Protocolo Comunitário.	85
Figura 16 - Mutirão de quebra de coco no quilombo São Caetano.	86
Figura 17 - Mutirão de quebra de coco no quilombo Bom Jesus.	86
Figura 18 - Território Sesmaria do Jardim, nos municípios de Matinha e Olinda Nova do Maranhão.	95
Figura 19 - Quilombo Bom Jesus.	97
Figura 20 - Quilombo São Caetano	98
Figura 21 - Referências a Bom Jesus e São Caetano no livro de Euzébia da Silva.	102
Figura 22 – Objetos apresentados pelos atuais quilombolas como artefatos utilizados no período da escravidão.	104
Figura 23 - Porcelanas portuguesas encontradas no quilombo São Caetano.	105
Figura 24 – Pedra de mó localizada em São Caetano.	106
Figura 25 – Pintura representando o casal Sisnande e Idália Trindade.	108
Figura 26 - Quebra de coco babaçu.	113

Figura 27 - Amêndoa de coco babaçu.	113
Figura 28 - Mulheres quebrando coco babaçu durante mutirão.	114
Figura 29 – Utilização da enxada para torrar babaçu.....	115
Figura 30 – Caititu: máquina utilizada para transformar a mandioca descascada na massa que vai para o tipiti.	118
Figura 31 - Um dos homens prensava a massa de mandioca no tipiti, ferramenta tradicional que retira o líquido da massa. Em seguida, leva para peneirar e torrar. ...	119
Figura 32 - Mingau de farinha amarela.	119
Figura 33 - Preparação da farinha branca por mulheres quilombolas.....	120
Figura 34 - Separação da tapioca e do tucupi.	121
Figura 35 - Quilombolas retirando algodão durante o mutirão de limpeza dos campos.	125
Figura 36 - Maquinário da prefeitura limpando os campos do território.	128
Figura 37 - Dia de depoimento na delegacia para composição de termo circunstancial de ocorrência.....	131
Figura 38 – Búfalos criados soltos extensivamente nos campos naturais.	136
Figura 39 – Maria Julia tratando peixe no seu quintal.	138
Figura 40 - Palmeiras de babaçu derrubadas por fazendeiros em Bom Jesus.	140
Figura 41 - Queimada dentro de campos inundáveis.	141
Figura 42 - Palhas de babaçu secas caídas na mata do quilombo São Caetano.....	142
Figura 43 - Algodão morto pelos agrotóxicos utilizados por fazendeiros.	142
Figura 44 - Cercas com arame eletrificados.....	143
Figura 45 – Quebradeiras indo visitar dona Joânica e tendo dificuldades no acesso à sua residência por passar por áreas com cercamentos.....	144
Figura 46 - Família quilombola esperando pela titulação do Território Ssesmaria do Jardim.	183

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AGERP	Agência Estadual de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural
APA	Área de Proteção Ambiental
APEM	Arquivo Público do Estado do Maranhão
CCH	Centro de Ciências Humanas
CCN	Centro de Cultura Negra
CDB	Convenção sobre a Diversidade Biológica
CEMAR	Companhia Energética do Maranhão
CES	Centro de Estudos Sociais
CF	Constituição Federal
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CIMOS	Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais
CIMQCB	Cooperativa Interestadual do Movimento das Quebradeiras de Coco Babaçu
CLUA	<i>Climate and Land Use Alliance</i>
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DATGL	Diretoria de Arquivo Técnico Gráfico e Literal
FAU	Faculdade de Arquitetura e Urbanismo
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GTA	Grupo de Trabalho Amazônico
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICJ	Instituto de Ciências Jurídicas
IN	Instrução Normativa
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INEAF	Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares
ITERMA	Instituto de Colonização e Terras do Maranhão
IUCN	<i>International Union for Conservation of Nature</i>
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
MIQCB	Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MP	Medida Provisória
MPMG	Ministério Público de Minas Gerais
NERA	Núcleo de Estudos e Pesquisas em Questões Agrárias
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não Governamental
OS	Organização Social
OSCIP	Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
PCdoB	Partido Comunista do Brasil
PIB	Produto Interno Bruto
PPGAA	Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas
RESEX	Reserva Extrativista
SAF	Secretaria de Agricultura Familiar do Maranhão
SEAD	Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário
SEDHIPOP	Secretaria de Direitos Humanos e Participação Popular
SEMA	Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Hídricos
SEMATUR	Secretaria de Meio Ambiente e Turismo
SERFAL	Secretaria Especial de Regularização Fundiária na Amazônia Legal
SIG	Sistema Geográfico de Informações
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
SSP	Secretaria de Segurança Pública
STTR	Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais
UEMA	Universidade do Estado do Maranhão
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UFPA	Universidade Federal do Pará
UNCED	<i>United Nations Conference on Environment and Development</i>
UNIQUIMAT	União dos Quilombos de Matinha

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS: BEM VIVER QUE EMERGE DO CAMPO	15
1.1 Discutindo e delimitando epistemologicamente o objeto da pesquisa	20
1.2 (Des) caminhos da pesquisa-ação: procedimentos metodológicos e atuação de um advogado-pesquisador em campo	35
1.3 Percurso do trabalho	43
2 DIREITO AO BEM VIVER	45
2.1 Direito à terra e desafios a regularização fundiária de territórios de povos e comunidades tradicionais no Brasil	46
2.1.1 Debate sobre o conceito <i>Povos e Comunidades Tradicionais</i>	47
2.1.2 Questões de Identidade, questões de Território	60
2.1.3 Territorialidade e regularização fundiária	69
2.2 Bem viver: um conceito em construção	73
2.2.1 Crítica aos discursos desenvolvimentistas e aos modelos vigentes	74
2.2.2 Dimensões conflitivas: entre dissensos e afetos	80
2.2.4 A incorporação do bem viver em constituições latinoamericanas	89
3 TERRITÓRIO SESMARIA DO JARDIM: UM CAMPO DE DISPUTAS	95
3.1 Histórico do <i>locus</i> de pesquisa	95
3.2 O direito que brota do campo: práticas sociais, práticas jurídicas	111
3.2.1 Uma experiência de resistência relacionada ao extrativismo vegetal	112
3.2.2 Uma experiência de resistência relacionada à agricultura	117
3.3 Violações a direitos quilombolas	131
3.3.1 Área de Preservação Ambiental e Sítio sob a Convenção Ramsar	132
3.3.2 A criação de búfalos livres nos campos	136
3.3.3 Degradação à vegetação do território	139
3.3.4 Cercamentos de áreas de uso comum	142
4 A FORMA DE REGULARIZAÇÃO TERRITORIAL NO CAMPO DE DISPUTAS	145
4.1 Debates teóricos sobre a regularização fundiária no Brasil	145

4.2 O processo de titulação quilombola do Território Sesmaria do Jardim no ITERMA	154
5 O BEM VIVER EM CONSTRUÇÃO NOS CONFINS DO MARANHÃO.....	185
REFERÊNCIAS.....	191

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS: BEM VIVER QUE EMERGE DO CAMPO

As comunidades tradicionais vêm incorporando o termo bem viver em seus repertórios de luta. Como se apropriam dessa noção, especialmente no tocante à regularização de seus territórios tradicionais? Esta é a indagação que conduz esta dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas da Universidade Federal do Pará. Resultado de pesquisa empírica, esta dissertação foi realizada de julho de 2016 a janeiro de 2018 no e sobre o chamado Território Quilombola Sesmaria do Jardim, localizado na Baixada Maranhense, Estado do Maranhão, Brasil.

Este Território é composto pelas comunidades¹ Bom Jesus, São Caetano e Patos, nas quais vivem grupos sociais que poderiam ser conceituados como tradicionais, e que se auto-designam como quilombolas, agricultores e agricultoras familiares, trabalhadores e trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu, pescadores e pescadoras ou pescadeiras e caçadores. Dentre as mulheres quilombolas, que também se auto-designam quebradeiras de coco babaçu, há algumas representantes do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), organização que solicitou ao grupo de pesquisa Conhecimento e Direito² da Universidade Federal do Pará (UFPA) colaboração nas reflexões, reivindicações e ações coletivas dos grupos tradicionais do Território, contribuindo por meio de pesquisa-ação com assessoria técnica.

A despeito de divergências internas ao grupo social estudado, quanto à pertinência e legitimidade de suas diferentes reivindicações, há, nesse território, uma particularidade interessante: duas das comunidades acima mencionadas se auto-definem como quilombolas - Bom Jesus e São Caetano, enquanto uma não se auto-define como tal - Patos. Além disso,

¹ Para fins desta pesquisa, aciono uma noção de comunidade que contempla as dimensões relacional e territorial, propostas nos trabalhos de Gusfield e Wagley. A dimensão relacional é definida por Joseph Gusfield (1975) como o resultado dos modos que os membros cooperam e conflitam entre si construindo existência ou ausência de limites de semelhança e empatia e, conseqüentemente, unindo ou diferenciando uma coletividade de pessoas. “Neste uso, a comunidade é uma característica de algumas relações humanas ao invés de um grupo delimitado e definido” (GUSFIELD, 1975, p. xvi). Já a dimensão territorial seria aquela que une pessoas em uma determinada área geográfica – neste caso, a área designada como Território Quilombola Sesmaria do Jardim. A definição que melhor se aproxima da que tomei nesta pesquisa é a de Charles Wagley [1913] (1988), segundo a qual comunidades podem ser bandos, aldeias, núcleos agrícolas nas pequenas e grandes cidades em que existem relações humanas de indivíduo para indivíduo e nelas, diariamente, as pessoas estão sujeitas aos preceitos de sua cultura. “Todas as comunidades de uma área compartilham a herança cultural da região e cada uma delas é uma manifestação local das possíveis interpretações de padrões e instituições regionais” (WAGLEY, 1913, p. 44).

² Coordenado pela Dra. Noemi Porro, tem atuação vinculada ao Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares da Universidade Federal do Pará e está cadastrado na plataforma do CNPq. Desde 2014 faço parte deste grupo de pesquisa.

mesmo dentre as duas primeiras, há famílias, inclusive com parentesco biológico ou simbólico com os auto-designados quilombolas, que também não se identificam como tal. De todo modo, registrei através de trabalho de campo que as unidades familiares³ concebem a terra através de uma construção social comum e constituem o território como uma unidade compartilhada, pois cresceram e se criaram mantendo relações entre si e com a natureza, considerando outros fatores para além das territorialidades específicas às comunidades as quais pertencem e às localidades em que residem.

Ocorre que a regularização fundiária da área correspondente à totalidade do Território Quilombola Sesmaria do Jardim, em curso no âmbito do Executivo Estadual – Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA) –, foi demandada como um território quilombola⁴ e há segmentos dentro do próprio território que são contrários a este tipo de regularização territorial. Ora, um dos principais dilemas reside justamente nas oposições entre os fazendeiros e os quilombolas e entre os quilombolas e outras unidades familiares da comunidade tradicional. Essas oposições se expressam tanto na forma, quanto na vontade política de proceder a regularização fundiária.

Por um lado, há aqueles que concordam com a busca da titulação quilombola e têm como demanda o território Sesmaria do Jardim, de 1.632,19 ha (mil seiscientos e trinta e dois hectares e dezenove centiares), no qual vivem 162 (cento e sessenta e duas) famílias, segundo os registros dos agentes de saúde que trabalham no Território. Por outro lado, há famílias que discordam (da titulação quilombola ou mesmo do processo de regularização fundiária), aliando-se aos fazendeiros ou que discordam porque são eles próprios pequenos criadores de búfalos. Essas famílias mantêm relações de parentesco, compadrio e vizinhança com os quilombolas. Essa situação acende uma questão: seria possível haver, num mesmo território, várias concepções de bem viver?

³ Segundo Chayanov (1981), a economia da unidade familiar camponesa se trata da exploração econômica da família camponesa ou artesã que não emprega trabalhadores assalariados, mas utiliza o trabalho de seus próprios membros visando não o lucro, mas sua reprodução social, através do equilíbrio entre a satisfação das necessidades de sua unidade familiar de consumo e a penosidade do trabalho sobre sua unidade familiar de produção. Essa concepção é importante para meu estudo porque observei que os grupos tradicionais da Sesmaria do Jardim compartilham essa concepção desenvolvida por Chayanov. Em que pese, em alguns momentos, utilizarem a mão de obra remunerada – o pagamento dos dias, para trabalhadores que, por ventura, prestem algum serviço na roça ou nos quintais dos membros das comunidades, essa transação mediada por dinheiro não é um assalariamento e nem uma extração de mais valia, no sentido de uma relação capitalista.

⁴ Este processo foi iniciado no ano de 2016 e tramita sob o nº 0143038/2016 no ITERMA.

Os quilombolas entrevistados relatam que os fazendeiros que lhes antagonizam chegaram ao Território Sesmária do Jardim em torno dos anos 2000⁵ e, mesmo que sejam em reduzido número em comparação ao quantitativo de habitantes quilombolas no território, suas áreas – que dizem se tratar de propriedades - somariam a maior parte das áreas do território. Contudo, diferentemente do alegado no discurso, a pesquisa demonstra que há áreas que os fazendeiros reivindicam como sendo suas propriedades que não o são *de jure*, havendo, pois, indício de ilegalidades nos meios de acesso e apropriação a essas terras. Além disso, também não o são *de facto*, pois são objeto de conflitos cotidianos, com enfrentamentos e burlas diárias.

O antagonismo aos quilombolas se materializa em violações de direitos ocorridas, direta ou indiretamente, em torno de divergentes concepções e modos de manejar os recursos naturais do território. Algumas dessas violações são analisadas nesta dissertação e são expressas como: ameaças direcionadas aos quilombolas; criação de búfalos soltos; escavação de açudes; plantação e disseminação de capim e outras espécies exóticas dentro dos campos inundáveis, que os grupos tradicionais concebem como áreas de uso comum; derrubada e queimada de matas e capoeiras de uso comum; apropriação de nascentes de águas ou desvio dos cursos das correntes naturais de água para atender demandas individuais; aspersão de agrotóxicos nas vegetações nativas e exóticas; cercamento de áreas de uso comum – inclusive com a utilização de cercas eletrificadas de maneira ilegal; derrubada de palmeiras; e proibição da coleta de coco babaçu por parte dos supostos donos de terra.

Essas violações acabaram por incentivar, após anos de conflitos com pretensos proprietários, a mobilização de grupos quilombolas em prol da regularização fundiária por meio da titulação do território como quilombo⁶. Esta recente mobilização teve o apoio inicial do MIQCB⁷, mas vem conquistando o apoio de outros movimentos sociais e organizações da sociedade civil - como o Centro de Cultura Negra (CCN), a União dos Quilombos de Matinha

⁵ Apesar dos quilombolas entrevistados relatarem a chegada dos búfalos nos anos 2000 no Território Sesmária do Jardim, no Estado do Maranhão, a literatura aponta uma chegada mais antiga na Baixada Maranhense. Vasconcelos (2012) diz que chegaram em torno da década de 1930 no local chamado Barro Vermelho, atualmente município de Cajari. Teriam sido levados pelo pecuarista Hilton Serra. E Campelo Franco (2014) diz terem chegado na década de 1960 em torno do município de Viana. Nos dois casos, a introdução dos búfalos é tratada como resultado de políticas de incentivo da gestão Estadual e como um projeto de desenvolvimento para a região da Baixada Maranhense.

⁶ Houve outras tentativas anteriores, junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), mas com as mudanças no governo do Estado do Maranhão, investiu-se na demanda junto à Secretaria de Agricultura Familiar do Estado (SAF), que hoje abriga o ITERMA.

⁷ Desde a década de 80, a Baixada Maranhense tem sido palco de conflitos agrários, muitos deles mediados e assessorados pelo Centro de Cultura Negra e pela Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, além da Igreja Católica através de suas pastorais.

(UNIQUIMAT), a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Matinha (STTR).

Portanto, não há como desconsiderar que para este trabalho a categoria território ganha relevante tom e, através das entrevistas em campo junto aos membros das comunidades, percebe-se que a busca pela regularização do território se vincula fortemente à possibilidade da realização da noção de bem viver. Ao mesmo tempo em que se verifica que há uma forte polissemia em torno desta noção.

Os quilombolas entrevistados não apontam com precisão os momentos em que passam a acionar a categoria bem viver e, por conseguinte, incorporá-la oficialmente nas suas gramáticas de luta. Contudo, desde o meu primeiro trabalho de campo, em julho de 2016, a categoria é acionada em espaços públicos. Primeiramente, registrei o termo fora do território, em um evento para mulheres negras em Viana, município vizinho à Matinha. E, com o passar do tempo, tomei nota do termo nos eventos realizados dentro do território e nas falas e conversas entre os quilombolas. Esses dados me levaram a crer que a incorporação da noção do bem viver pode ser dada como recente.

Também conhecido como *Buen Vivir* (Equador), *Vivir Bien* (Bolívia), *Sumak Kawsay* (kíchwa/ quechua), *Suma Qamaña* (aymara), *Nhandereko* (guarani), *Kyme Mogen* (mapuche), *Volver a la Maloca* (indígenas da Amazônia agrupados na *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*), entre outras denominações, e com respeito a individualidade de traduções, pode-se dizer que bem viver significaria “viver a vida em plenitude” (MAMANI, 2010; ACOSTA, 2016). Porém, na prática, vemos que viver a vida em plenitude pode ter significado diverso para um criador de búfalos, ainda que de poucas cabeças, e para uma quebradeira de coco babaçu, embora ambos partilhem da constituição de um mesmo território.

Na literatura também é possível distinguir nuances do bem viver. Por exemplo, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2011), compreende esta categoria como uma alternativa ao modelo capitalista extrativista de desenvolvimento – considerado insustentável em todas as formas pensadas – e ao crescimento infinito. Combina preocupações ambientais “ocidentocêntricas” com concepções indígenas da *Pachamama/Madre Tierra*, denunciando a degradação da natureza que opera injustiça social e conduz ao suicídio coletivo da humanidade.

Segundo o economista equatoriano Alberto Acosta (2016), o bem viver é considerado uma crítica ao processo liberal e civilizatório em curso e, por isso, aspira ir além do desenvolvimento vigente, lançando-se como uma proposta a esse modelo de desenvolvimento e se baseando em uma sociedade onde convivem de modo não predatório seres humanos e natureza. Para este autor, o bem viver se opõe ao liberalismo econômico, coloca-se frente ao aprofundamento da crise de civilização e ressalta a falência do modelo de desenvolvimento hegemônico, assentado em formas violentas de apropriação privada de bens da natureza, de exploração do trabalho humano e de expropriação de direitos.

Já para a socióloga Catherine Walsh (2010, p. 18) o bem viver “denota, organiza e constrói um sistema de conhecimento e vida baseado na comunhão dos homens com a natureza e na totalidade espacial-temporal-harmoniosa da existência”. Essa noção, para a autora, seria resultado e parte da cosmovisão dos povos indígenas de Abya Yala, mas também seria parte da cosmovisão dos descendentes da diáspora africana, razão pela qual mesmo povos não indígenas comungam de concepções semelhantes das dos povos indígenas.

A noção do bem viver foi reconhecida nas Constituições de Equador (2008) e Bolívia (2009) e tem sido considerada como um relevante passo para se estabelecer um novo paradigma para a humanidade, por ter potencial de abalar as estruturas do paradigma capitalista e converter-se em precedente para outras iniciativas insurgentes no chamado Sul Global (SANTOS, 2011). Contudo, essa mudança de paradigmas apresenta algumas indagações cruciais como as realizadas por Boaventura Santos (2011). Ora, como lidar com a localização temporal desta nova iniciativa que aponta para um futuro pós-capitalista e constitui uma novidade sem precedentes, mas dentro da lógica moderna de desenvolvimento? Ou ainda: se se trata de uma nova iniciativa, por que exige um retorno sem precedentes ao antigo passado pré-capitalista e por que está enraizada em concepções de natureza não ocidentais?

Pensar o marco temporal desta iniciativa não é o único desafio. Como o bem viver, comumente vem sendo associado aos debates e discursos dos modelos de desenvolvimento, acaba encorpando sua matriz. Portanto, seja por criticar o desenvolvimento, seja por se colocar como uma alternativa, não está isento de problemas, inconsistências e contradições. Nesse sentido, Catherine Walsh (2010, p. 20) indaga:

Enquanto o restante do mundo pode considerar este caso como uma esperança, como um desmonte das políticas neoliberais e a construção de um desenvolvimento endógeno sob uma filosofia de vida radicalmente diferente, as políticas e práticas que surgem no dia a dia mostram que a tão falada “revolução cidadã” – se podemos de fato chamá-la assim – ainda tem muito o que caminhar (tradução minha).

Ainda acrescentaria: se o bem viver é fundado na conexão entre humanos e natureza e na harmônica totalidade espacial-temporal da existência, aonde caberia o antagonismo como parte do esquema explicativo da realidade observada em campo? Como conceituar o bem viver quando as concepções sobre a relação com a natureza, dentro de uma mesma comunidade tradicional, são tão distintas e até antagonicas? São estas indagações acima colocadas e outras correlatas que esta pesquisa visa colaborar nas reflexões.

1.1 Discutindo e delimitando epistemologicamente o objeto da pesquisa

O objeto de estudo – a noção local do que seria bem viver – desta pesquisa emerge, ainda que de maneira discreta em um primeiro momento, do campo. Depois, toma forma no meio acadêmico, especialmente a partir de minha experiência no curso “Epistemologias do Sul” do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, e, por fim, solidifica-se no campo – agora de maneira muito clara, pois os membros das comunidades estão a acionar a noção de bem viver nos seus discursos e espaços de vivência e discussão.

A ideia de ter um objeto de pesquisa que emerge e se consolida a partir dos trabalhos de campo é de certa forma um entendimento consensual no âmbito do Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável, sendo difundida pelos professores tanto por suas práxis quanto pela visão que compartilham do que é e deve ser o Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas e a produção e reprodução do que se convencionou chamar de ciência. Depois desse período de mestrado, fica-me claro que, mesmo que não se fale explicitamente nestes termos ou se referencie diretamente, a ciência construída no MAFDS pode ser qualificada como ciência pós-moderna, nos termos de Boaventura de Sousa Santos (2010).

Isso porque carrega consigo as quatro principais características a que Boaventura faz referência, quer sejam:

- 1) Todo conhecimento científico-natural é científico social
- 2) Todo conhecimento é local e total
- 3) Todo conhecimento é autoconhecimento
- 4) Todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum.

Fazendo referência ao primeiro ponto, cabe dizer que, historicamente ligado às ciências agrárias com perspectiva interdisciplinar, o MAFDS e o INEAF têm características peculiares relativas às referências ou pressões que agrônomos, por exemplo, fazem quando se remetem aos agrônomos do ou formados no INEAF. Com um quadro composto por vários agrônomos e zootecnistas, o Instituto concebe as ciências agrárias, inclusive as agropecuárias, de um modo diferente da agronomia convencional, por se considerar que sofrem direto impacto das ações humanas e, por conseguinte, demandando perspectiva politizada das ciências sociais⁸. E quem, por ventura, ainda não se convenceu deste fato pode estar replicando uma ciência distante da realidade. Ademais, a Escola MAFDS procura considerar em suas pesquisas, os conhecimentos tradicionais dos quais agricultores e agricultoras familiares, inclusive e especialmente povos e comunidades tradicionais, são titulares, razão pela qual não haveria como manter-se uma estrutura de produção e reprodução de conhecimento que não dialogasse com as realidades desses grupos.

A leitura que faço da afirmação de que todo conhecimento é local e total remete aos parâmetros de criação da ciência e, necessariamente, de processos sociais que ocorreram e ainda ocorrem no mundo no tocante ao colonialismo e ao imperialismo. A ciência moderna é *epistemicida* em relação às outras formas de produção e reprodução do conhecimento (SANTOS, 2018; MIGNOLO, 2008, 2005). Os referidos autores tratam o termo como modo abusivo ou sufocante da ciência moderna em relação a outras formas de conhecimento, considerando esses conhecimentos de menor importância e, assim, alijando seus detentores a um local de menor importância. Quem possui o conhecimento científico é intelectual e formador de opinião. Quem não o possui é ignorante e deve ser tutelado. Esse é um dos pilares das discussões em torno do colonialismo e imperialismo. Das várias repercussões geradas, uma delas se coloca importante para esta dissertação, que se trata de um estudo de caso.

Ora, produzir ciência a partir de estudo de caso é uma ideia controversa. Isso porque há críticos desse modo de produção de conhecimento que alegam se tratar de um recorte da realidade que não pode ser tomado como revelador de processos e ordenador de prestígio e respeitabilidade científicos. Parece-me que para estes, as grandes teorias surgem unicamente dos laboratórios ou da filosofia, como se os estudos feitos em laboratório ou oriundos da filosofia não tivessem vinculação, em algum momento, com a vida real. A coleta e análise de

⁸ Em sentido semelhante a esta discussão, também contrapondo ciências sociais e ciências não sociais, ver Arturo Escobar (2009).

dados através de trabalho de campo convenceram-me da validade e rigor das correntes teóricas que alegam que toda boa macro-teoria surge dos micro-estudos, ou seja, dos trabalhos empíricos (BEAUD & WEBER, 2014). E que uma teoria sem empiria é uma teoria fadada à especulação ou uma teoria sem substrato.

Seguindo os mencionados autores e vencida a etapa da análise dos dados, posso afirmar que os trabalhos de campo permitem sim a emergência de estudos e conceitos locais que geram produção de conhecimento e, com sua validação em outras situações e locais, podem se constituir em ciência. Esse conhecimento gerado de uma situação local pode dar substrato para a construção, refutação ou ratificação de grandes e importantes teorias, seja nas ciências naturais seja nas ciências sociais e humanas. Logo, esse conhecimento aparentemente local é, ao mesmo tempo, um conhecimento total.

Mas ainda falando sobre o colonialismo e imperialismo sobre o conhecimento (SANTOS, 2018; GORDON, 2017; ALMEIDA, 2015; MATTEI & NADER, 2013; GROSGOUEL, 2011; SPIVAK, 2010; QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2008, 2005; SAID, 1990), esses processos constituíram um imaginário de que apenas o conhecimento produzido nos países do Norte global são os conhecimentos dignos de credibilidade e, assim, auto evidenciaram suas metodologias, maneiras de escrever e se comunicar e a própria visão entre sujeito e objeto⁹. Ocorre que em tempos de discussão sobre pós-colonialismo e de fortalecimento de pensamentos decoloniais, há que se reivindicar formas outras de produção de conhecimento e de validação destes conhecimentos, que não as já propagadas – de maneira forçada muitas vezes – junto à colonização e imperialismo a que nossos países do Sul global sofreram e ainda sofrem no cenário atual. Ou seja, cabe, nas palavras de Walter Mignolo (2008), uma desobediência epistêmica.

Então, num paradigma emergente e no âmbito do que seria uma ciência pós-moderna e decolonial passam a ser reconhecidos outros autores, outras teorias, outras metodologias, outras maneiras de escrever e comunicar e outras relações entre sujeitos de pesquisa e objeto de pesquisa. Fazendo mais sentido neste momento do que em outros defender

⁹ “A colonização envolve a eliminação da oposição discursiva entre o grupo dominante e o grupo subordinado. A consequência disso é a tentativa de eliminação da fala (uma atividade fundamental da vida política) com um rastro de condições concomitantes de sua possibilidade. Não é que os grupos colonizados falhem em falar. É que à sua fala faltam aparição ou mediação; ela não se transforma em discurso. O apagamento da fala exige a eliminação de tais condições de sua aparição, tais como locais gestuais e a constelação de músculos que facilita a fala – a saber, o rosto. Como sem rosto, as pessoas-problema são descarrilhadas da dialética do reconhecimento, do eu e do outro, com a consequência de não ser nem eu nem outro” (GORDON, 2017, p. 120).

e adotar metodologias participativas de produção da ciência, com técnicas de pesquisa em campo e com promoção de parcerias entre sujeitos pesquisadores e objetos pesquisados, sendo que na pesquisa-ação, os sujeitos locais são também sujeitos pesquisadores que compartilham suas indagações e estratégias de pesquisa com os pesquisadores acadêmicos.

O terceiro “postulado” a que aduz Boaventura - todo conhecimento é autoconhecimento – na minha interpretação faz referência à necessidade de se considerar e de se marcar o local de fala do pesquisador. Ou seja, prover ao leitor quais são os parâmetros de análise utilizados pelo pesquisador durante a pesquisa e, conseqüentemente, durante a escrita e consolidação de ideias. Isso porque esses parâmetros influenciam toda a pesquisa. Logo, para realizar a mesma pesquisa haveria mudança de abordagens dependendo do pesquisador, o que, por si só, provavelmente resultaria em diferentes dados e resultados.

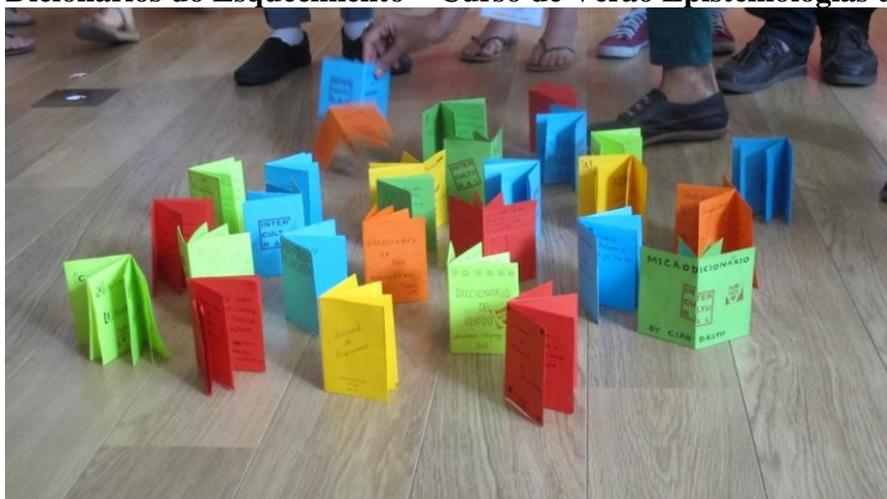
Atualmente pode parecer simples de assimilar, contudo a pesquisa-ação foi um verdadeiro tabu durante séculos, uma vez que se acreditava fielmente num suposto caráter imparcial de condução de pesquisas nas ciências sociais, dado o vigor com que a imparcialidade operava nas ciências naturais – que, na verdade, também não são imparciais (SANTOS, 2010).

Quanto ao último ponto caracterizador da ciência pós-moderna - todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum –, o próprio Boaventura Santos diz que todo bom conhecimento é aquele que consegue transpor as barreiras da academia. Como venho argumentando, a ideia de construção do conhecimento deve ser compartilhada, desde as técnicas de pesquisa, entre sujeitos investigadores e objeto investigado e esse resultado deve ser divulgado e compartilhado de tal forma que consiga chegar e ser captado, refletido e criticado mesmo pelas pessoas que não estão inseridas na academia. O conhecimento acadêmico deve ser o mais democrático possível, pois tem grande poder de modificar a vida das pessoas. Então, a ciência pós-moderna/ decolonial seria aquela que não se restringe aos seus pares de academia, mas que se enraíza na sociedade.

Voltando ao objeto deste estudo, cabe dizer que à medida que aumentavam minhas incursões em campo, interagindo com os sujeitos do território e com os movimentos sociais que atuam em cooperação com eles, a noção do bem viver foi ganhando força e sendo repetida reiteradamente nos espaços de discussão, nos espaços de convivência, nos espaços de decisão, nos eventos e nas ações políticas. A ideia de melhoria de vida e o próprio uso do termo bem viver colocavam-se recorrentemente em meus apontamentos sobre regularização fundiária, esta posta como demanda da própria comunidade.

Outro motivo que me ajudou a consolidar este objeto foi minha participação na terceira edição da escola de verão Epistemologias do Sul, em junho de 2017 em Portugal. Sob coordenação do sociólogo Boaventura de Sousa Santos e organizada pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, o tema foi “Lutas, saberes e ideias de futuro” e as discussões da escola de verão giraram em torno dos atuais problemas que a humanidade e as Humanidades vêm sofrendo e como o Sul global vem sendo celeiro de iniciativas criativas visando solucionar estes problemas. Um dos diferenciais do curso de verão Epistemologias do Sul foi a metodologia empregada nas oficinas. Por exemplo, na oficina intitulada “Dicionários do Esquecimento”, ilustrada na figura abaixo, a atividade consistia em cada participante, após pegar três palavras aleatórias em um dos três idiomas oficiais do curso (português, inglês e espanhol), dar novo sentido a elas para, então, compor mini-dicionários a que chamaram de dicionários do esquecimento.

Figura 1 - Dicionários do Esquecimento – Curso de Verão Epistemologias do Sul 2017.



Fonte: CES (2017)¹⁰.

Em seguida, trocavam-se os dicionários entre os participantes e cada um ia lendo o significado de uma palavra do dicionário que tinha em mãos. Uma das palavras ressignificadas foi “movimento”, descrita pela brasileira Livia Gimenes como “quando pessoas adquirem asas e voam juntas numa mesma direção”. Outra foi “*resistence*”, descrita pela grega Iris Lykourioti como “*discovery of real fear and real pleasure*” (tradução minha: resistência – descoberta do verdadeiro medo e do verdadeiro prazer).

¹⁰ Galeria disponibilizada no site do curso de verão. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/cessummerschool//index.php?id=18296&id_lingua=1&pag=18363>. Acesso em 04 nov. 2017.

Além do fascinante exercício de desconstrução e criatividade, a metodologia empregada nessa atividade foi relevante para me alertar que outras metodologias devem tanto ser criadas como utilizadas nos caminhos que os sujeitos e sujeitas estejam trilhando nas suas vidas pessoais e profissionais. Esse alerta, para esta pesquisa, proporcionou-me um certo grau de liberdade para mesclar métodos e técnicas de investigação diferenciados e de me aventurar em uma virada na minha função em campo.

Diz-se que o Sul global tem sido um espaço de esperança, porque tem buscado o aprofundamento da democracia, a ampliação de direitos e a participação dos povos. Por outro lado, o Norte global encontra-se em uma encruzilhada, na qual os chamados “problemas modernos” – liberdade, igualdade e fraternidade – estão cada vez mais longe de se resolverem pelas “soluções modernas” – revolução e reformismo¹¹. Assim, uma das mensagens centrais que ficou foi de que precisamos de outra ética, outra política e muita imaginação epistemológica para enfrentar estes desafios. E alternativas interessantíssimas têm emergido no seio de movimentos sociais. Uma delas é a do ecofeminismo, que articulando as reflexões sobre gênero e meio ambiente, afirma que o sistema capitalista se desenvolveu colonizando as mulheres, as terras e a natureza. Por isso, as mulheres são as mais afetadas pelos impactos dos projetos de desenvolvimento, sobretudo quando estes projetos destroem a natureza (SHIRAIISHI NETO, 2017). E de fato, as propostas das quebradeiras de coco babaçu, enquanto movimento de mulheres em forte relação com os palmeirais têm todos os indicativos de alternativas emergidas no sul. Contudo, o foco delas não é na conservação dos babaçuais como mero componente do meio ambiente, mas na relação delas enquanto uma comunidade em busca da melhoria de vida, o bem viver, num território tradicional com babaçuais.

O termo bem viver, durante o campo, passou a ser crescentemente acionado pelos membros das comunidades e a ser incorporado em suas gramáticas de luta. Esta noção, em sua expressão vivida, sempre esteve nas práticas desses membros. Estava presente principalmente nos relatos de histórias de vida, que costumavam remeter ao passado como um “tempo bom de viver”, pois eles tinham livre acesso aos babaçuais, aos campos inundáveis e a áreas de roça. Percebi que havia uma correspondência entre os termos “melhoria de vida” e “tempo bom de viver” com a noção bem viver, essa expressa em espaços de aprendizado coletivo

¹¹ Trecho elaborado a partir de texto de apresentação do curso, disponível em <http://www.ces.uc.pt/cessummerschool//index.php?id=14661&id_lingua=1>. Acesso em 04 nov 2017.

proporcionado pelas organizações sociais em que as quilombolas e quebradeiras de coco participam.

Durante o período da pesquisa, registrei três momentos emblemáticos que consolidaram o bem viver como a noção selecionada para a explicação da situação social no *locus* de pesquisa. O primeiro ocorreu durante um evento promovido pelo MIQCB no Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Viana, município que sedia a regional MIQCB da Baixada. E os outros dois ocorreram durante a execução do projeto “Território Sesmaria do Jardim em defesa de patrimônios culturais e ambientais”¹², que pretende culminar com um protocolo comunitário de gestão territorial.

Figura 2 - Mulheres negras da Baixada reunidas no STTR de Viana.



Foto: Ciro Brito (2016).

O evento acima referido – figura 2 – ocorreu ainda durante meu primeiro trabalho de campo no Território Sesmaria do Jardim, especificamente no dia 25 de julho de 2016, como

¹² Como fruto da pesquisa-ação realizada em parceria com a UFPA, este projeto foi proposto e está sendo executado pela Associação de Moradores e Produtores e Produtoras Rurais Extrativistas Remanescentes do Quilombo Bom Jesus e pela União de Moradores Rurais Extrativistas Remanescentes do Quilombo Mó São Caetano. Tendo como assessora técnica a mestra em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável, Anny Linhares - a quem agradeço o compartilhamento de dados e relatórios, foi selecionado na Chamada Pública para Apoio à Gestão Territorial e Ambiental de Territórios Quilombolas, do Departamento de Extrativismo da Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável do Ministério do Meio Ambiente (MMA). Com aporte financeiro de R\$ 70.000,00 (setenta mil reais), a primeira etapa de execução ocorreu de fevereiro a julho de 2017 e a segunda está ocorrendo desde agosto de 2017 e tem previsão de encerramento em março de 2018.

uma das atividades do chamado Julho das Pretas¹³. No dia anterior, eu havia ouvido as mulheres se articularem com Maria Julia, quilombola e uma das coordenadoras do MIQCB, em relação ao transporte que lhes apanharia no outro dia em torno das 7h da manhã rumo a um “evento das mulheres”. Então, perguntei à Maria Julia e à Erundina, quilombola e outra das coordenadoras do MIQCB, se eu poderia lhes acompanhar apenas para observar o evento, já que estava ciente se tratar de um evento direcionado para mulheres. Elas não viram óbice e no outro dia eu estava embarcando num pau de arara com mulheres negras quilombolas de Sesmária do Jardim rumo à Viana – figura 3.

Figura 3 – Translado em um *pau de arara*¹⁴ de mulheres de Sesmária do Jardim até Viana para o evento do MIQCB.



Várias gerações quilombolas em uma foto, mirando a estrada que liga o Território até a rodovia. Em meio à mata, olhares se voltam para a história que cada uma dessas mulheres vem ajudando a construir com o apoio de movimentos sociais como o MIQCB, que promoveu o evento para o qual estavam a caminho. Foto: Ciro Brito (2016).

¹³ Julho das Pretas é como ficou conhecido o conjunto de atividades que entidades civis e não governamentais promoveram durante o referido mês em decorrência do dia internacional da mulher afro-latinoamericana e afro-caribenha, que é dia 25 de julho. O MIQCB realizou várias atividades nos Estados que atua, por meio de suas regionais. Como o Território Sesmária do Jardim é atendido pela regional MIQCB da Baixada, as mulheres do território foram convidadas a participar deste evento em Viana, sede da regional MIQCB da Baixada e que tinha Rosenilde Gregória, Rosa, como coordenadora.

¹⁴ Pau de arara é o meio de transporte feito em caminhonetes do tipo D20 que, na parte traseira, contam com estruturas de bancos e teto visando acomodar pessoas. É um dos transportes mais comuns no Território Sesmária do Jardim e durante a pesquisa percebi ser muito utilizado para levar grupos para locais específicos em outros municípios.

Ao chegarmos, as mulheres foram convidadas, durante a mística¹⁵, a ficar em círculo e entoar cantos que faziam referência às suas raízes africanas. Um desses cantos a mim foi mais especial, pois, a partir daquele evento, passou a ser reproduzido no Território em vários momentos de reuniões, sempre puxados pelas mulheres. Denominado “Raízes”, dizia assim:

Eu sou de lá

De África

Se eu não sou de lá, meus pais são de lá

De África

Pela minha cor, sou de lá

Pelos meus valores, sou de lá

Pela minha raça, sou de lá

Pela minha dança, sou de lá

De África

Se eu não sou de lá, meus pais são de lá

De África

Pela minha cultura, sou de lá

Pelo meu sangue guerreiro, sou de lá

Pelo meu gingado, sou de lá

Pelo meu terreiro, sou de lá

De África

Se eu não sou de lá, meus pais são de lá

De África

Pela minha luta, sou de lá

Pela minha fé, sou de lá

Pela minha reza, sou de lá

Pelo meu axé, sou de lá

De África

Se eu não sou de lá, meus pais são de lá

¹⁵ Mística é como se chama o momento que dá abertura aos encontros de movimentos sociais, as boas-vindas. Em geral, um grupo fica responsável por puxar uma oração, uma poesia ou um canto. Em Sesmária do Jardim os cantos são mais comuns, seguido pelas orações. Lá, a mística sempre fica a cargo das mulheres quebradeiras de coco babaçu.

De África

Pela minha história, sou de lá

Pela minha garra, sou de lá

Pela minha herança, sou de lá

Pelos orixás, sou de lá

De África

Se eu não sou de lá, meus pais são de lá

De África

O canto acima, além de enaltecer a negritude das mulheres presentes, representa uma expressão política de vários significados e também a vida de luta dos quilombolas do Brasil. Citar África é relevante pela valorização dos negros e das negras que foram trazidos à força e escravizados e que, mesmo ante a história cruel que tiveram que passar, ajudaram a construir o campesinato brasileiro e hoje compõem, sob diversas designações, o manto do conceito povos e comunidades tradicionais. Depois de alguns meses do primeiro trabalho de campo, revendo os dados coletados, percebi que já nesse evento aquelas mulheres falavam de bem viver, tanto direta e explicitamente, quanto transversalmente, quando combatiam, por meio do canto, o eurocentrismo e o racismo.

Analisando os dados da pesquisa, espantei-me quando encontrei a seguinte foto:

Figura 4 - Mulheres quilombolas de Sesmaria do Jardim refletindo sobre suas pautas políticas.



Na imagem da esquerda: Aparecida, Manicura, dona Mocó e Erundina sentadas nas cadeiras e eu no chão escrevendo nos cartazes o que elas refletiam e iam encaminhando. Na imagem da direita: os cartazes que, em seguida, Erundina e Maria Julia apresentaram na plenária coletiva final do evento. Foto: de uma criança presente (2016) – Arquivo Ciro Brito.

Em dois momentos de atividade em grupo do referido evento, as mulheres do Território Sesmária do Jardim me pediram para ajudá-las, escrevendo nos cartazes que apresentariam para plenária no final do dia. A foto acima – figura 4 - revela o bem viver acionado como uma das dimensões do direito à vida e à liberdade e mantendo alguma relação com a dignidade, em que pese com ela não se confundir. As mulheres reivindicavam um bem viver que ainda não chegou, mas que estava sendo reivindicado no direito a ir e vir, a saúde, a segurança, a assistência à mulher e a liberdade de opinião. Ou seja, direitos de cidadania que deveriam ser assegurados e resguardados pelo Estado em países em situação de avanços democráticos.

E essas mulheres fizeram questão de enunciar cada termo que colocaram nestes cartazes, justamente pelo momento político brasileiro que se inaugurou há alguns meses daquele evento e que se mantém atualmente. Realidade de pós-democracia e de amargos retrocessos de direitos. Ora, se por quase duas décadas, povos e comunidades tradicionais vinham experimentando alguns avanços nas suas pautas, garantidas por governos progressistas, desde o golpe de 2016¹⁶ muitos desses avanços foram desmantelados e pautas que não tinham sido conquistadas ficaram ainda mais distantes de o serem. Isso reflete, naturalmente, certo desânimo em todos nós, mas não é o suficiente para pausar a luta dos movimentos sociais dos grupos tradicionais.

O segundo momento, cronologicamente falando, em que a noção de bem viver se revelou explicitamente em campo foi em uma oficina do projeto de criação do protocolo comunitário do Território Sesmária do Jardim. Esta oficina ocorreu no dia 13 de março de 2017 na comunidade vizinha, Quilombo Santa Maria dos Furtados, e foi conduzida por Linalva Cunha, então mestranda em Cartografia Social pela Universidade do Estado do Maranhão (UEMA). Com o tema “Reconhecimento do meu Território”, a referida oficina foi intitulada pelas lideranças das associações executoras do Projeto, em interação com suas assessorias, como: Construção da autonomia em nosso território, rumo ao bem viver. Nesta oficina, além do acionamento da categoria proposta pelos assessores associados às Universidades, houve a apropriação da mesma pelos membros das comunidades, que direcionaram a discussão aos

¹⁶ Alvaro Bianchi (2016) aborda a noção de golpe, defendendo que seja alargada em relação às clássicas noções circuladas na literatura, especialmente voltadas a golpes militares. Para Bianchi, grupos do poder legislativo e judiciário também podem operar golpes de Estado. Conforme Moretzsohn (2016), além de agentes dos poderes estatais, a mídia também é um ente poderoso na instauração de um golpe e assim o foi no caso brasileiro.

temas que pensam se vincular ao bem viver, entre eles a identidade quilombola, a história das comunidades, a organização local e o território.

As oficinas propiciam condições para que os quilombolas organizem seu movimento e oportunizam um espaço de interações entre quilombolas de diferentes comunidades, viabilizando um protagonismo histórico que lhes peculiar. Esse protagonismo fica evidente em trecho do relatório-técnico de prestação de contas do Projeto, que diz “apresentaram respostas”. Nada mais seminal do que os sujeitos que sofrem diversas violações de direitos na posição de objetos de tutela de políticas públicas e normas oficiais, colocarem-se como sujeitos de direito de suas próprias histórias e pensarem alternativas locais tanto contra esses processos que lhes prejudicam, quanto a caminho do bem viver que vêm construindo juntos. Percebi nessa situação o que havia aprendido sobre o Sul global e suas epistemologias, que acontecem e se fortalecem ali, na frente de quem se dispuser a ouvir e ver. Também, segundo Anny Linhares, assessora técnica do Projeto, a ideia era fazer oficinas com inspiração metodológica no Protocolo Comunitário do Bailique¹⁷.

As oficinas e metodologias utilizadas no Território Sesmaria do Jardim, inspiradas em outra experiência em comunidades tradicionais do Amapá, podem ser interpretadas como intercâmbios realizados a partir da emergência de alternativas locais distintas. Este processo, mesmo que feito indiretamente por meio de ativistas e acadêmicos, já que os grupos tradicionais de Bailique nunca tiveram um momento de diálogo direto com os grupos do Sesmaria do Jardim, indicam possibilidades de que outros modos e mundos são possíveis e já estão acontecendo. A atenção à realidade, a adaptação de alguns métodos coletivamente testados e a proposição de outros métodos demonstra a criatividade necessária para construção de novos mundos. Mais do que isso, particulariza a situação do Território Sesmaria do Jardim e o eleva a uma experiência piloto no âmbito do Estado do Maranhão.

O terceiro momento em que o conceito de bem viver foi percebido como necessário englobou o planejamento, o processo de escolha e a roda de conversa intitulada “Direito ao bem

¹⁷ O advogado Igor Monteiro auxiliou no desenvolvimento do Protocolo de Bailique ao longo de 2015. Sua inserção na equipe de trabalho resultou na sua monografia de conclusão de curso, com o título “Protocolo Comunitário do Bailique: caminhos para reconhecimento e emancipação”, que está disponível em <https://www.academia.edu/27632458/PROCOLO_COMUNIT%C3%81RIO_DO_BAILIQUE_Caminhos_para_Reconhecimento_e_Emancipa%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em 05 nov. 2017. Já as metodologias empregadas durante a criação deste Protocolo estão disponíveis no site do GTA, em três idiomas (Disponível em <<http://www.gta.org.br/protocolo-comunitario/cartilha-em-portugues/>>. Acesso em 05 nov. 2017).

viver”, ocorrida em 28 de abril de 2017, durante o I Encontro do Protocolo Comunitário do Território Sesmária do Jardim e comunidades vizinhas¹⁸.

Nesta roda de conversa, estiveram presentes na Mesa, além de lideranças do Território, representantes do Poder Público local e estadual, como a Prefeita do Município de Matinha, o Promotor de Justiça de Matinha e o Secretário de Direitos Humanos e Participação Popular do Maranhão. Pela representação desta mesa, mais alguns elementos podem ser considerados como compostos na dimensão do bem viver como a responsabilidade do governo, representadas aqui através de parcerias com as gestões do Município e do Estado¹⁹, em prol da garantia de direitos específicos.

Este segundo momento, quase um mês depois das discussões sobre o bem viver na primeira oficina do projeto e nove meses depois do evento para mulheres negras em Viana, pode ser interpretado como um amadurecimento comunitário sobre esta categoria, sua consequente incorporação na gramática de mobilizações e reivindicações dos grupos e, definitivamente, a consolidação da noção de bem viver como um objetivo de lutas e a sua concepção como um direito intrínseco à identidade quilombola e, conseqüentemente, das outras designações no Território Sesmária do Jardim.

Mas o bem viver não vem sendo discutido e reproduzido apenas no âmbito do Território Sesmária do Jardim e suas comunidades vizinhas. Pelo contrário, enquanto no Território a discussão desse conceito com aportes acadêmicos é algo novo, no âmbito de outros movimentos sociais parece ser mais solidificado. É o caso da Teia de Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão²⁰.

¹⁸ Este momento foi considerado como uma audiência pública pela agência oficial de comunicação do Estado do Maranhão: “Secretário participa de audiência sobre Protocolo Quilombola Sesmária dos Jardins, em Matinha”. Disponível em <<http://www.ma.gov.br/secretario-participa-de-audiencia-sobre-protocolo-quilombola-sesmaria-dos-jardins-em-matinha/>>. Acesso em 11 nov. 2017.

¹⁹ Cabe um adendo a este ponto: em sentido inverso da ocupação de cargos na União, o município de Matinha e o Estado do Maranhão vivenciam Executivos apoiados por partido de esquerda, tido como progressista – ambos do Partido Comunista do Brasil (PCdoB) – que, na avaliação de alguns quilombolas e na medida do possível, considera as especificidades de povos e comunidades tradicionais e, em alguns momentos, chega a garantir alguns direitos ou facilitar o acesso a políticas públicas específicas. No entanto, por diversas circunstâncias, mesmo em termos relativos, os movimentos sociais alegam que muito poderia ter avançado e não tem sido.

²⁰ “A Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais é uma articulação entre Povos Indígenas e Povos e Comunidades Tradicionais, com o objetivo central de *“tecer o bem viver”* diante de tantas violências e direitos originários negados. Se inicia com uma articulação entre quilombolas e indígenas que, diante de tantas pautas comuns, firmam alianças para construir caminhos autônomos e de resistência. [...]. Assim, com o apoio de diversas entidades como Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI), unem forças diante da violência histórica colonial presente no Maranhão e na América Latina, **desenvolvendo estratégias e espaços de luta e mobilização**” (grifos meus - TEIA, 2017, p. 06).

“Tentaram nos enterrar, mas não sabiam que somos sementes”. Essa frase intitulou a exposição fotográfica realizada na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UEMA, no dia 04 de setembro de 2017. Assinada pela advogada Ingrid Barros e pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas em Questões Agrárias da Universidade Federal do Maranhão (NERA), a exposição visou compartilhar resistências e memórias. Promovida por Andressa Zumpano e tendo curadoria de Layo Bulhão, trouxe o seguinte encarte:

Figura 5 - Encarte do convite de lançamento do Relatório 2013-2016 da Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão.



Fonte: Teia (2017).

Nele, uma senhora negra olha para o horizonte com o rosto pensativo. De mãos calejadas pelo trabalho manual durante a vida no campo, veste uma roupa vermelha com corações brancos e usa como cordão um terço feito de sementes. As sementes trazem vida e dão nome à exposição e, compondo o terço, representam a fé que a senhora e seu povo têm, que neste caso indica uma religiosidade e destaca o componente de práticas espirituais. Em minha interpretação, os corações representam a esperança: a consagração do bem viver dos povos e comunidades tradicionais do Brasil. O foco na idosa representa a genealogia e história que povos e comunidades tradicionais carregam consigo. E a principal mensagem que fica é a que intitula a exposição: povos e comunidades tradicionais podem ser solapados, enterrados, mas

não se acabam, porque têm a força para germinar, gerar novas vidas, para seguir com esperança para o futuro.

Fui convidado a assistir ao lançamento do Relatório 2013-2016 da Teia pelo MIQCB, membro da TEIA. Chegando na exposição, o cartaz no hall da FAU-UEMA dizia o seguinte:

Esta exposição nasce como semente. Semente de muitas lutas e resistências em busca do bem viver, da coletividade e da partilha. Cada imagem/olhar/luta nesta exposição, remonta uma essência vivida no cotidiano e nas resistências de comunidades tradicionais no Maranhão. Ver-se: “diversas crianças brincam subindo em um cajueiro que foi plantado ali a [sic] mais de 30 anos, homens tocam tambor e ouvimos, crianças tocam tambor e sentimos, a lenha do fogão se estilhaça, fumaça e faísca atravessam a imagem e quase sentimos o calor e o cheiro da comida feita pela senhora de Benedito Leite, ouvimos as canções das quebradeiras de coco babaçu...”

(...) “Tentaram nos enterrar, mas não sabiam que somos sementes” nos convida a habitar as realidades de nossa gente e nos convocam a estar juntos e a sermos também sementes que se espalham e se proliferam, germinando a busca por uma sociedade justa, pacificada e sem privilégios.

Compartilhando a visão dos expositores, tomei a noção de bem viver como conceito central, que empolga e alimenta a luta dos povos tradicionais do Maranhão. Aparentemente, não se trata de buscar mais a garantia dos direitos humanos²¹ de forma genérica. Como discutiram nesse evento, essa luta é de outrem. É de quem está inserido no sistema e comunga de modos de produção a que são subordinados. A reflexão no evento era de que os homens e mulheres do campo sempre estiveram à margem e assim, como sementes, germinaram e cresceram e por isso demandam o bem viver de forma própria.

Em teia, povos e comunidades tradicionais compartilham experiências e levantam bandeiras em conjunto. Um espaço de trocas e de fortalecimento de ideias, dos quais os que por lá interagem voltam cheios de sementes que plantarão e germinarão nas suas comunidades. Os participantes espalham o entendimento sobre o bem viver que, a partir dessas estratégias traçadas, das lutas compartilhadas e das mobilizações agendadas, toma corpo nas localidades mais remotas e longínquas. Não espanta ouvir crianças quilombolas, localmente denominadas como *pequenos*, falando em bem viver, tal como seus pais ou avós o fazem nos eventos em que participam, em espaços externos à comunidade tradicional. As crianças repetem o termo, mas

²¹ Em interessante artigo na Carta Capital intitulado *Contra as visões de “baixa” intensidade dos direitos humanos*, Cesar Baldi questiona: “Se os ‘direitos humanos’ se tornaram a grande gramática da dignidade, da liberdade e da igualdade, por que, na prática, tal discurso é usado de forma tão seletiva, no direito internacional, e, no âmbito interno, determinadas violações têm sido invisibilizadas?”. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/contra-as-visoes-de-baixa-intensidade-dos-direitos-humanos>>. Acesso em 22 set. 2017.

do lado de cá dos movimentos sociais que compõem, proferido na concretude do território que constroem com seu crescimento. Assim é de se esperar também que novas formas de conceituar a noção estejam a caminho.

Nesse sentido, a noção que acompanha o bem viver é a de território. Isso porque, como o trabalho de campo mostrou, para idosos e para crianças, não há bem viver sem território. Então, a luta pelo bem viver se concretiza na luta pelo território e pela regularização fundiária. Mas de que forma seria essa regularização fundiária? Haveria um bem viver na forma de quilombo, sendo que compadres e irmãos a questionam? Idosos e pequenos seriam divididos por uma clivagem ao longo de fronteiras identitárias? Poderia ser essa clivagem uma fronteira étnica ou simplesmente distintas formas de conceber o bem viver?

1.2 (Des) caminhos da pesquisa-ação: procedimentos metodológicos e atuação de um advogado-pesquisador em campo

Este trabalho alinhou-se com as propostas da dita ciência pós-moderna ou decolonial no concernente a pré-determinada necessidade de sistematização de pesquisa que a ciência “normal” costuma chamar de metodologia. Talvez por isso não seja possível apontar claramente uma metodologia, sendo-me mais razoável, portanto, apresentar alguns dos procedimentos adotados durante a pesquisa. Tais procedimentos permitiram-me minimamente organizar os dados da pesquisa e conduzir uma narrativa mais ou menos sistematizada e coesa. Isso para dizer que por maior o esforço em trazer discussões lineares no tocante à “metodologia”, especialmente durante os trabalhos de campo no Território, não houve uma abordagem uníssona tomada a cabo e esta seção pode ser considerada pouco usual, ou até mesmo frágil.

Nunca é demais lembrar o que Frantz Fanon disse em um dos seus trabalhos mais conhecidos “Peles Negras, Máscaras Brancas” (2008, p. 29) “Deixaremos os métodos para os botânicos e os matemáticos. Existe um ponto em que os métodos se dissolvem”. Nele, Fanon afirma ter empregada a não-metodologia, já que diagnosticou limitações no e do método científico, que, por vezes, coloca-se mais como óbice a análise e compreensão do mundo do que uma ferramenta colaborativa. Apesar de não ser botânico e nem matemático, não abandonei a metodologia, mas a assumi com as limitações do método devidamente identificadas e relativizadas.

De todo modo, no tocante às linearidades mais ou menos consumadas, pode-se dizer que esta dissertação traz um estudo de caso qualitativo realizado por meio de pesquisa-ação com diferentes inserções em campo nos povoados e no órgão de regularização de terras que dá andamento à demanda do Território Sesmaria do Jardim regularizado como quilombo. E este estudo de caso tem concepções teóricas em consonância com os apontamentos de Howard Becker (1994), que diz que o estudo de caso tem dois objetivos: compreender o grupo em estudo e desenvolver declarações teóricas gerais sobre regularidades do processo e estruturas sociais.

A abordagem aqui empregada foi eminentemente qualitativa, a qual pretende compreender em profundidade e em extensão as qualidades de um fenômeno (BRUMER et al, 2008). O fenômeno analisado nessa dissertação é a divergência dentro de uma mesma comunidade que ocupa tradicionalmente um mesmo território no que se refere à identidade quilombola e o conseqüente conflito quanto à regularização fundiária como quilombo.

Para entender esse fenômeno, assumi como estratégia metodológica a pesquisa-ação, adotando a definição proposta por Michel Thiollent (2003), que diz consistir em um tipo de pesquisa social com base empírica concebida e realizada em associação com uma ou mais ações voltadas à resolução de problemas coletivos e na qual pesquisadores e participantes do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo. A estratégia é baseada na ideia de que, no processo de tentativas de resolução de problema proposto pelos próprios sujeitos locais, os dados relativos ao fenômeno em questão são captados numa perspectiva mais próxima dos sujeitos proponentes e, portanto, com melhores chances de compreensão fidedigna.

Tendo já efetivado uma parte do trabalho de campo, como parte da pesquisa-ação acordada com as associações quilombolas locais, discutindo com membros das comunidades quilombolas e com minha orientadora, além dos trabalhos de campo que realizei no Território Sesmaria do Jardim, assumi o papel de assessor em um projeto realizado no ITERMA, parte do sistema SAF²². Esse mecanismo de inserção no campo institucional foi possibilitado pela

²² O Sistema SAF foi instituído pelo governador Flavio Dino, por meio da Lei Estadual nº 10.205, de 23 de fevereiro de 2015. Nele, o art. 5º subordina a Agência Estadual de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural (AGERP) e o ITERMA a Secretaria de Agricultura Familiar (SAF). Segundo o art. 33, inciso VII do Regimento Interno da SAF, cabe a esta secretaria “avaliar as ações de regularização fundiária na execução das políticas públicas juntamente com o Instituto de Colonização e Terras do Maranhão – ITERMA estabelecendo parceria com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, Fundação Nacional do Índio – FUNAI e Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA”. Constatado a ausência da Fundação Cultural Palmares e cabe ratificar a extinção do MDA pelo governo Temer.

pesquisa-ação encomendada pelas comunidades tradicionais, pois o sistema SAF tinha acordo com os movimentos sociais e com a UFPA para tanto.

Assim, no período de julho de 2016 a junho de 2017, eu era um *advogado-pesquisador* independente, que fazia trabalhos de campo relativamente longos no próprio território e estava a dormir na comunidade e conviver com os “sujeitos pesquisados” na integralidade dos dias que permaneci no Território.

Utilizo o termo advogado-pesquisador para expressar como os interlocutores me viam, enquanto coletividade. Antes de chegar em campo, eles já sabiam que um mestrando, que era advogado, investigaria no Território e toda as nossas relações começaram a se constituir a partir deste recorte. Mesmo que eu rejeitasse o papel de advogado, estava delimitado desde minha apresentação o meu local de fala, e sempre seria – como fui – o jovem advogado que pesquisava no Sesmária do Jardim. Lembro que logo no primeiro campo, na casa de Joana D’Arc, que me hospedou no quilombo São Caetano, ela me trouxe uma papelada e pediu para que “desse uma olhadinha”. Eram alguns documentos cartoriais e cópias de processos judiciais que ela ou sua família figuravam em um dos polos dos litígios judiciais. Esta foi uma das contrapartidas da minha pesquisa-ação, alguns serviços jurídicos. Em vários momentos, acompanhei e apresentei indivíduos ou grupos na delegacia, para registrar violações de direitos, bem como no Fórum e no Ministério Público de Matinha, para acompanhar demandas ou ações judiciais. Mesmo depois que passei a assessorar os grupos tradicionais já como consultor no ITERMA, durante as idas a campo, entre um trabalho e outro, alguns membros das comunidades me procuravam para tirar dúvidas individuais, pedir aconselhamentos jurídicos ou até mesmo pedir que os representassem em juízo.

Já de julho de 2017 a janeiro de 2018, passei a assessorar o processo de regularização fundiária requerido pelas comunidades, com o aval e proposição dos próprios membros das comunidades, em uma etapa da pesquisa-ação dentro do Instituto de Colonização e Terras do Maranhão. De algum modo, agora eu fazia parte do quadro do Estado e havia cruzado uma linha abissal que nem eu nem as comunidades saberíamos mensurar que consequências posteriores essa escolha poderia trazer para mim e para as comunidades. Contudo, assumimos o risco e, ao final desse estágio, nossa avaliação foi positiva.

Esse risco foi coletivo, mas, diga-se de passagem, democrático. Era noite do último dia do I Encontro do Protocolo, quando, depois do jantar, sentamos junto aos quilombolas presentes, explicamos a proposta de assessoria no ITERMA para eles e os consultamos se

avaliavam se deveriam me indicar para a assessoria ou não. E, após a avaliação deles, resolveram me indicar, tendo eu aceitado a indicação e, depois, assumido este posto²³. Inaugurava-se, ali, um novo momento da minha vida, que viria a ressignificar a pesquisa-ação e os próprios rumos que este trabalho tomou. Nessa etapa, se aproximou ao que Fanon chamou de não-metodologia talvez, trazendo as incertezas e não linearidades necessárias para obrigar qualquer pesquisador a desgarrar-se de suas convencionalidades.

Por essa estratégia de pesquisa, os capítulos terceiro e quarto deste trabalho têm perspectivas metodológicas diferentes, especialmente no que concerne ao tipo de dados e ao modo de coletá-los, por conta de diferentes campos e dimensões do trabalho empírico²⁴. Os dados coletados para o terceiro capítulo dizem respeito aos trabalhos de campo realizados de julho de 2016 até o primeiro semestre de 2017. Já no quarto capítulo há dados coletados a partir de julho de 2017, não mais no campo do território, mas no campo institucional do ITERMA.

As atividades se centraram em estudar o processo, diagnosticar entraves, propor e, em seguida, desenvolver atividades com fulcro ao célere e eficaz andamento do processo de acordo com as normas estaduais. Sobretudo, considerando a instituição como um campo específico, conhecer os caminhos do processo de regularização fundiária dentro do órgão responsável.

Com o início das atividades no ITERMA, em julho de 2017, houve a possibilidade de acesso a dados outrora indisponíveis, caso permanesse em pesquisa de campo somente no Território Sesmaria do Jardim – como primeiramente previsto. Com a atuação direta no andamento dos procedimentos de regularização fundiária quilombola, uma nova proposta de metodologia de pesquisa se encaminhou, mantendo-se atenta às discussões que emergem tanto do campo quanto do escritório. Essa proposta foi privilegiada pela mescla dos métodos

²³ Os grupos tradicionais do Sesmaria do Jardim, em parceria com o MIQCB e a UFPA, articularam a formação de uma equipe para trabalhar neste caso e depois cederam dois dos pesquisadores que vinham apoiando o processo de mobilização local para atuarem enquanto assessores no andamento das atividades de regularização fundiária do Território dentro do ITERMA: Anny Linhares e eu. Por meio de financiamento da Fundação Ford, a Secretaria de Agricultura Familiar do Maranhão formalizou parceria técnico-científica com a UFPA e o ITERMA e iniciei estágio de pesquisa-ação no Instituto, prestando assessoria para povos e comunidades tradicionais, através de trabalho com regularização fundiária quilombola e tendo o caso do Território como prioritário. Essas atividades fazem parte do projeto *Fortalecimento dos Territórios de Povos e Comunidades Tradicionais no Maranhão, através de ações de regularização fundiária e de valorização econômica da sociobiodiversidade do Estado* e previu ajuda de custo para que morássemos em São Luís do Maranhão, além de diárias para transporte, hospedagem e alimentação durante os trabalhos de campo.

²⁴ Outros autores utilizados para delimitar minhas noções metodológicas durante a pesquisa foram Stéphane Beaud e Florence Weber (2014), Guy Michelat (1985) e Umberto Eco (1932).

empíricos de pesquisa-ação²⁵, num primeiro momento (de julho de 2016 a junho de 2017) somente no Território Sesmaria do Jardim e num segundo momento (de julho de 2017 a janeiro de 2018) também no âmbito do ITERMA. Procedeu-se assim, como parte da metodologia da pesquisa-ação, uma subordinação às demandas dos sujeitos locais, com a conformação do objeto de pesquisa delineada pela interação entre pesquisadores acadêmicos e lideranças locais.

Em relação a esse realinhamento científico pelo qual esta pesquisa passou, cabe uma analogia ao que Celso Kashiura Jr diz em relação ao método dialético. Segundo o jurista, “a dialética não tem autonomia quanto ao objeto porque não impõe ao objeto as determinações do sujeito, mas, pelo contrário, propõe curvar o sujeito às determinações do objeto”. Ou seja, “não é o sujeito que ‘dobra’ o objeto por meio do método, mas o objeto que determina o próprio método pelo qual é conhecido, portanto também o sujeito que busca conhecê-lo” (KASHIURA, JR., 2009, p. 32).

Ademais, Thiollent (2003) diz que na pesquisa-ação o planejamento preliminar é exatamente este: não planejar as atividades concretas de maneira fixa, pois a metodologia exige o constante ajuste às condições que se apresentam em campo.

Pois considerando que o objeto desta dissertação poderia ser melhor compreendido a partir de pesquisa empírica tanto nos povoados que compõem o Território quanto no ITERMA não vi outra opção senão a de me curvar ao objeto, realinhar os procedimentos da pesquisa e realizar diferentes técnicas de pesquisa. A proposta fora “analisar o objeto sem um plano metodológico já pronto, mas, ao inverso, encontrar o plano metodológico no próprio objeto. Trata-se de buscar desvendar a estrutura interna do objeto e, a partir disso, fazer coincidir com ela a estrutura da teoria” (KASHIURA JR., 2009, p. 34).

Contudo, mesmo durante a atuação no ITERMA, devido minha interação com a comunidade e o andamento do Projeto do Protocolo Comunitário – no qual fui voluntário -, em alguns momentos os procedimentos e técnicas de pesquisa acabaram se fundindo. Logo, nos momentos em que estive em campo já como assessor do ITERMA não fui somente um agente público estadual, mas sim um pesquisador que estava a investigar as situações que ali ocorriam, buscando, na pesquisa-ação, colaborar com o grupo, tratando de sua demanda específica – o caso da regularização territorial.

²⁵ “(...) a pesquisa-ação não é considerada como metodologia. Trata-se de um método, ou de uma estratégia de pesquisa agregando vários métodos ou técnicas de pesquisa social, com os quais se estabelece uma estrutura coletiva, participativa e ativa ao nível da captação de informação” (THIOLLENT, 2003, p. 25).

Em relação à pesquisa empírica, longos períodos em campo são defendidos por diversos autores da antropologia social, como o brasileiro Roberto DaMatta (2010, p. 167), que assevera que um trabalho de campo realizado de forma sistemática possibilita uma “vivência propriamente antropológica – aquela nascida do contato direto do etnógrafo com o grupo em estudo por um período relativamente longo”, que significa perceber um conjunto de ações dos sujeitos estudados como um sistema, um conjunto com coerência própria, segundo a perspectiva dos sujeitos locais. Portanto, mesmo que inicialmente não planejado tal como ocorreu, penso que me foi possibilitado me aproximar de uma vivência de cunho antropológico no Território Sesmária do Jardim, por meio dos vários períodos em campo. Tal experiência me permitiu conhecer mais o campo e seus atores e refletir melhor sobre os processos sociais lá existentes. O resultado aqui trazido trata-se de uma análise acadêmica dos dados coletados, então podem ser dissonantes das análises dos próprios interlocutores da pesquisa. Porém, esse resultado conta com a tentativa de descrição das posições de cada enunciado, seja do pesquisador, seja do grupo social pesquisado.

No que considero a primeira fase de pesquisa - julho de 2016 a junho de 2017 -, estive por 43 (quarenta e três) dias em campo, a saber: 11 a 28 de julho de 2016 (pré-campo), 21 de março a 06 de abril de 2017 (trabalho de campo), 26 a 29 de maio de 2017 (por ocasião dos preparativos e da realização do I Encontro do projeto do Protocolo Comunitário) e 8 a 11 de junho de 2017 (por ocasião de palestra²⁶ proferida no I Encontro de Comunidades Quilombolas do Município de Matinha).

No que considero a segunda fase de pesquisa - junho de 2017 a janeiro de 2018 -, estive por 22 (vinte e dois) dias em campo, a saber: 8 a 10 de agosto de 2017 (reuniões de planejamento do levantamento ocupacional pertencente aos ritos da regularização fundiária em curso), 20 a 26 de agosto de 2017 (1ª etapa de aplicação dos questionários do levantamento ocupacional), 11 a 14 de setembro de 2017 (2ª etapa de aplicação dos questionários do levantamento ocupacional), 22 a 26 de novembro de 2017 (oficina sobre extrativismos, reuniões de planejamento do projeto Manejo da Gente: propostas locais de gestão ambiental financiado pela CLUA e trabalhos de campo) e 20 a 23 de dezembro de 2017 (oficina de limpeza dos campos inundados).

²⁶ Nessa oportunidade falei sobre os direitos étnicos contidos e espelhados a partir da Convenção 169 da OIT. A comunicação foi disponibilizada para os quilombolas presentes e também está disponível no meu perfil do site Academia.edu. Disponível em <https://www.academia.edu/33444458/Comunica%C3%A7%C3%A3o_no_I_Encontro_das_comunidades_quilombolas_de_Matinha>.

Portanto, ao todo, estive 65 (sessenta e cinco) dias em campo no Território Quilombola Sesmaria do Jardim. Este período não inclui as interações com os comunitários em espaços fora do Território, como em eventos, reuniões e mobilizações ocorridos em São Luís; nem as interações por telefone ou redes sociais com representantes do Território, uma vez que de tantas, tão diversas e tão corriqueiras, não haveria como contabilizá-las. Essas interações foram em sua maioria associadas a um plano específico: o plano da interação com o ente público, os eventos, as oficinas, as apresentações ao poder público. Portanto, há uma especificidade nesse conhecimento, bastante autêntico e legítimo, reconhecendo uma esfera da vida social de uma comunidade tradicional.

Importante salientar que houve uma escolha metodológica de utilizar pseudônimos neste trabalho, buscando não prejudicar a segurança dos entrevistados devido sua militância em prol da regularização territorial e uso sustentável dos recursos naturais. Como se trata de uma pesquisa sobre conflito e em área de conflito – inclusive, estávamos em campo durante alguns episódios emblemáticos de ameaças, por exemplo -, juntamente com a banca de avaliação da dissertação, avaliamos que seria mais indicado substituir os nomes reais por nomes fictícios.

No ITERMA, nesta pesquisa também considerado um campo, mas dentro do escritório, foram despendidos 122 (cento e vinte e dois) dias de trabalho, de 13 de julho de 2017 a 31 de janeiro de 2018. Esses dias foram dedicados ao entendimento da regularização fundiária quilombola, em especial o desenho de uma instrução normativa que regulamentasse o Decreto Estadual nº 32.433/2016, além de ações junto a outros quilombos.

Mais do que papel ativo, a experiência empírica me proporcionou aquilo que Carlos Brandão (1999, p. 12) relata sobre a pesquisa alternativa:

É necessário que o cientista e sua essência sejam, primeiro, um momento e compromisso e participação com o trabalho histórico e os projetos de luta do *outro*, a quem, mais do que conhecer para explicar, a pesquisa pretende compreender para servir. A partir daí uma nova coerência de trabalho científico se instala e permite que, a serviço do *método* que a constitui, diferentes *técnicas* sejam viáveis: o relato de outros observadores, mesmo quando não cientistas, a leitura de documentos, a aplicação de questionários (...), a observação da vida e do trabalho.

Segundo os quilombolas, que solicitaram ao grupo de pesquisa Conhecimento e Direito a pesquisa-ação, o essencial para os membros das comunidades que residem no Território Sesmaria do Jardim é a regularização fundiária como quilombo. Várias foram as necessidades alegadas (conter a destruição dos campos, impedir a derruba das palmeiras, possibilitar a criação de animais e plantio de roças) a fundamentar essa demanda, tendo eu

buscado no bem viver uma justificativa conceitual para corporificar várias dessas necessidades como um direito - pautado, buscado e violado. Passei a me indagar, então, qual a relação entre regularização fundiária e a noção de bem viver, se é que há alguma relação de fato. Além disso, aqueles que apresentam a demanda por regularização fundiária, já o fizeram reivindicando-a em suas especificidades enquanto quilombolas. Com efeito, a pergunta que orientou esta pesquisa foi: como comunidades tradicionais vêm se apropriando da noção de bem viver e a incorporando aos seus repertórios de luta, especialmente no tocante às divergências e dissensões observadas na regularização de seus territórios tradicionais?

Então por que, em que pese dialogar com grupos que se identificam como quilombolas e no Estado do Maranhão, assumo os abrangentes recortes “povos e comunidades tradicionais”?

No Território Quilombola Sesmaria do Jardim habitam aqueles que se auto-identificam como quilombolas, mas há outras designações referidas a povos e comunidades tradicionais que, mesmo não se identificando como tal, mas residindo no território reivindicado pelos primeiros, alegam ter direitos sobre o território. Trata-se de uma situação peculiar, na qual familiares, parentes e chegados compartilham de histórias, sangue, cultura, cor e outros fatores, mas que, por opção individual e ou em grupo não se reconhecem com a mesma identidade.

As identificações mais comuns registradas em trabalho de campo foram: quilombolas, lavradores e lavradoras, agricultores e agricultoras familiares, trabalhadores e trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu, pescadores e pescadoras/pescadeiras e caçadores – alguns se identificam com mais de uma dessas designações inclusive. Por isso, optei por não fazer, ao menos preliminarmente, o recorte “quilombolas”, pois excluiria parte dos membros das comunidades do Sesmaria do Jardim, o que poderia prejudicar a análise das situações empíricas, seja por uma limitação de sujeitos contatados ou até pela metodologia a ser adotada para se ter uma melhor visão sobre a situação analítica de lá.

Além disso, a questão da regularização fundiária é pertinente tanto para grupos quilombolas, quanto para outros grupos tradicionais, aos quais cabe o direito de identidade que lhes aprouver. Em que pese haver particularidades de formas de regularização para diferentes grupos, este trabalho está inserido num contexto de regularização na qual os objetivos do Estado do Maranhão e dos quilombolas do Sesmaria do Jardim são semelhantes no sentido de evitar a desapropriação ou desintrusão de membros das comunidades do Território, desde que não afrontem o direito dos quilombolas. Logo, a reflexão proposta se dá a partir de um território

com mobilizações quilombolas expressas no espaço público, mas que é complexa e diversa em termos de identidade social, o que deve se assemelhar a outras situações no Estado do Maranhão e no Brasil.

A seguir, de forma mais pragmática e menos problematizadora, aponto os caminhos que segui na formalização da pesquisa, ou seja, na escrita. Trazendo breve síntese do que há em cada capítulo, o objetivo é sistematizar os dados de forma a conduzirem ao entendimento do tema da pesquisa e, ao fim e ao cabo, responderem a pergunta de pesquisa.

1.3 Percurso do trabalho

No segundo capítulo, trago o referencial teórico que guia a pesquisa. Num primeiro momento, dissertando sobre as noções utilizadas de povos e comunidades tradicionais e território, e, em seguida, discutindo sobre a noção de bem viver, assumindo que se trata de um conceito em construção. A ideia é identificar ligações entre a luta de povos e comunidades tradicionais pelo seu território e a noção de bem viver.

O terceiro capítulo é dedicado a apresentar o lugar e os sujeitos da pesquisa, descrevendo seu território e violações de direitos observadas. Seu objetivo é identificar e descrever violações de direitos e conflitos entre membros das comunidades do Território Sesmária do Jardim. Privilegiei dados coletados em campo, diretamente com os interlocutores, no período da pesquisa que foi até o primeiro semestre de 2017.

No quarto capítulo, o objetivo é analisar se os instrumentos e procedimentos de regularização fundiária de territórios pleiteados enquanto quilombos são adequados para regularizar um território onde não vivem apenas quilombolas, mas também membros de comunidade tradicional que não se identificam como quilombolas, destacando diferenças e particularidades do Estado do Maranhão. Este capítulo discute o compartilhamento de competências entre União e Estados para titular territórios quilombolas no Brasil, as previsões normativas do Estado do Maranhão e o processo de regularização, como território quilombola, do Território Quilombola Sesmária do Jardim. Neste capítulo, privilegiei dados coletados a partir de julho de 2017, durante a pesquisa-ação que realizei como consultor no ITERMA.

Por fim, no capítulo 5, apresento as considerações finais buscando contribuir com aportes sobre o bem viver a partir do trabalho empírico realizado. Elementos a que cabe atenção são os conflitos e dissensos, que a pesquisa me permite afirmar que compõem a dimensão do

bem viver. Além disso, a discussão sobre regularização fundiária quilombola é problematizada e complexificada, revelando-se que, somente ela, não conduzirá ao estado de bem viver, mas que a luta por ela encampa o direito ao bem viver.

O resultado da pesquisa é, portanto, uma combinação dessas incursões, métodos e técnicas, posições e perspectivas distintas. E espero, mesmo de forma modesta, que contribua com povos e comunidades tradicionais.

2 DIREITO AO BEM VIVER

Figura 6 - Anoitecer no Território Sesmaria do Jardim.



O direito ao bem viver inclui o direito à terra, quando se fala dos povos e comunidades tradicionais da Baixada Maranhense, região esta que abrange campos de teso e campos inundáveis. Isso porque a noção de bem viver compreende uma relação tradicional com a natureza, por meio da agricultura e dos extrativismos animal (caça e pesca) e vegetal (coleta do coco babaçu e outras palmeiras e árvores). Foto: Ciro Brito (2016).

O Território Quilombola Sesmaria do Jardim fica localizado em zona rural entre os municípios de Matinha e Olinda Nova do Maranhão, Estado do Maranhão, Brasil. Quase a totalidade do Território está inserido nos limites municipais de Matinha, restando alguma área de campos inundáveis, mais próximos de São Caetano, dentro dos limites de Olinda Nova do Maranhão. Trata-se de uma área de campos naturais, que mescla campos de teso e campos inundáveis. Nas terras firmes, indicada como lugares altos pelos quilombolas, é onde se localiza a mata de Bom Jesus, os babaçuais que ainda estão em pé e alguns quintais e roças. Nelas que os membros das comunidades praticam a agricultura, a coleta e quebra do coco babaçu e a caça. As terras inundáveis são áreas que contem vegetação, mas que por alguns períodos do ano – especialmente de janeiro a agosto – permanecem cobertos por água, formando bacias hídricas semelhantes a lagos rasos. No Sesmaria do Jardim, contornam o território, e viabilizam a pesca artesanal. Tradicionalmente, parte dos membros da comunidade concebem as terras inundáveis como áreas de uso comum e, por isso, há algumas regras de boa utilização desse espaço como não cercar os campos, não derrubar a vegetação inundável e ciliar, não desviar o natural curso

das águas para açudes ou tanques privados e não plantar qualquer espécie exógena dentro dos campos.

Nas últimas duas décadas, os autodesignados quilombolas e quebradeiras de coco babaçu apontam que seu direito à terra (firme ou inundável) vem sendo violado por antagonistas tanto externos como da própria comunidade tradicional e, naturalmente, tanto prejudicam a noção de bem viver que concebem e constroem coletivamente, quanto afastam a conquista desse estágio de bem viver almejado. E, por isso, passaram a reivindicar a regularização territorial acionando justificativas relativas aos direitos de povos e comunidades tradicionais.

2.1 Direito à terra e desafios a regularização fundiária de territórios de povos e comunidades tradicionais no Brasil

A regularização fundiária é uma das principais pautas de povos e comunidades tradicionais no Brasil, uma vez que a terra é considerada por certos grupos essencial para a sua identidade, por ser o lugar onde criam, fazem, produzem e se reproduzem. No caso do território em questão, essas terras trazem a especificidade de serem inundáveis sazonalmente. Portanto, para esta comunidade tradicional, o direito à terra é extensivo ao direito às águas dos campos, é um direito intrínseco a outro, pois não se separam materialmente e nem imaterialmente.

A depender da autodesignação adotada pelos grupos, o acesso formal a terra pode ser viabilizado por meio de diferentes instrumentos de regularização fundiária. Todavia, mesmo com a criação de novos modelos de regularização fundiária, especialmente a partir da Constituição de 1988, os modelos disponíveis a priori não conseguem contemplar as reivindicações desses grupos. Mesmo quando são modelos construídos e conquistados pelas mobilizações desses povos, em sua execução, sofrem processos de distorção pelo Estado e por outros agentes externos e passam a apresentar entraves para se atender as demandas dos povos e comunidades tradicionais a que se destinam. Posto que a reforma agrária nunca existiu de forma íntegra e as mudanças estruturais não ocorreram *de facto*, as dinâmicas sociais e políticas que envolvem esses processos de regularização não permitem sua justa concretização.

Um dos principais entraves é o da regularização dos territórios tradicionais em sua integralidade e em conformidade com a concepção dos grupos tradicionais locais. Além de que, mesmo dentro desses grupos, existem fortes divergências. Logo, além da luta pela regularização e da difícil escolha – ou aceitação, quando o Estado não lhes permite alternativas - por um

modelo de regularização que contemple o máximo de garantias possíveis aos povos e comunidades tradicionais, esses grupos ainda têm que lutar pela regularização integral de seus territórios, que – quando o são - costumam ser regularizados apenas parcialmente.

2.1.1 Debate sobre o conceito *Povos e Comunidades Tradicionais*

A noção “povos e comunidades tradicionais”, derivada do conceito de tradição, é resultado de longas discussões travadas nos âmbitos nacional e internacional, porque congrega várias designações identitárias que podem expressar aspectos de suas especificidades – como a produção, ocupação, localização, etnicidade, entre outras – às quais se associam demandas particulares e concepções próprias de vida.

Entre essas designações, tem-se: quilombolas, agricultores familiares²⁷, quebradeiras de coco babaçu, faxinalenses, ciganos, pescadores artesanais, comunidades de fundo e fecho de pasto, sertanejos, caiçaras, geraizeiros, comunidades de terreiro, pantaneiros, seringueiros, pomeranos, vazanteiros, piaçabeiros, ribeirinhos, serranos “e demais sujeitos sociais emergentes, cujas identidades coletivas se fundamentam em direitos territoriais e numa autoconsciência cultural” (ALMEIDA, 2007, p. 8).

Há alguns termos que são utilizados como sinônimos, na academia e nos espaços operacionais das agências de desenvolvimento, variando conforme os períodos históricos, e que são passíveis de críticas, como: populações tradicionais, populações locais, populações tribais, comunidades locais, sociedades tradicionais e povos da floresta. Mas, em geral, o uso desses distintos termos revela a existência de diferentes escolas antropológicas sobre o tema.

Por exemplo, a expressão “comunidades tradicionais”, em sintonia com a ideia de “povos tradicionais” deslocou o termo “populações”²⁸, reproduzindo uma discussão que ocorreu no âmbito da Organização Internacional do Trabalho OIT entre 1988 e 1989. Esse debate, em que representantes de movimentos sociais consideraram o termo “populações” um demografismo que apagaría as especificidades que os grupos detêm, apontou a terminologia

²⁷ Juliana Santilli (2005) considera que os agricultores familiares ou tradicionais, como denomina, também são considerados povos e comunidades tradicionais, mesmo não havendo expressamente tal reconhecimento no ordenamento jurídico brasileiro. A justificativa da autora é da participação ativa desse grupo na conservação da agrobiodiversidade.

²⁸ Mesmo assim, há autores que empregam o termo, em relevantes obras, por exemplo, Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. B. Almeida (2001), Juliana Santilli (2005; 2009), Girolamo Treccani (2006), Eliane Moreira (2007) e Ronaldo Lobão (2010).

“povos” como mais adequada. Terminologia essa que encontrou eco na Amazônia através da mobilização dos chamados “povos da floresta” no mesmo período (DIEGUES, 1998). Nesse momento, “comunidades” revestia-se de uma conotação política inspirada nas ações de partidos e entidades confessionais, ligadas à noção de base, e de uma dinâmica de mobilização, aproximando-se da categoria “povos” (ALMEIDA, 2008).

Antonio Diegues e outros autores (2000) acreditam que no Brasil se distingue mais claramente as noções de povos indígenas e não indígenas, com base na etnia e no reconhecimento de uma continuidade sociocultural, histórica e identitária. Paralelamente, há um debate em torno do significado dos termos “populações nativas”, “tribais” e “tradicionais”, que tem coro, inclusive, nos distintos empregos por agências e instituições oficiais internacionais. Por exemplo, no Relatório Brundtland da *International Union for Conservation of Nature* (IUCN), de 1988, utilizou-se a expressão “povos tradicionais”.

Em se tratando de definição, vários autores contribuíram com aportes, como o antropólogo brasileiro Ronaldo Lobão, que diz que povos e comunidades tradicionais são “grupos sociais que lutaram por sua reprodução social de acordo com suas próprias tradições, em sistemas sociais determinados por eles mesmos e nos lugares onde viveram, vivem e pretendem continuar a viver” (LOBÃO, 2010, p. 24). Tal definição considera principalmente o caráter da resistência, mas peca pela indicação pretérita que se faz dessa resistência. Além disso, peca por ignorar ao que se refere Homi Bhabha (2003), que sistemas sociais não são determinados unicamente pelo segmento social em foco, mas em interação com outros segmentos da sociedade, especialmente setores dominantes e antagônicos – inclusive o Estado.

Para os também antropólogos, Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida, povos e comunidades tradicionais são grupos que têm em comum uma história de baixo impacto ambiental e que têm interesse em manter ou recuperar o controle do território que exploram. Esses autores ressaltam o caráter interativo, envolvendo negociações com outros segmentos da sociedade e do Estado: “E, acima de tudo, estão dispostos a uma negociação: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais” (CUNHA & ALMEIDA, 2001, p. 186). Esta última afirmação carrega uma compreensão conservacionista problemática acerca dos grupos tradicionais, que é destacada pelos autores e pode ser verificada, inclusive, num conjunto de normas ambientais do ordenamento jurídico brasileiro.

Figura 7 - Quilombola plantando uma muda no seu quintal.



Pequenas roças e quintais em meio a capoeira são formas de obter alimentos mais sustentáveis, prestando serviços ambientais, se comparadas a grandes campos destinados a produção de *commodities*. Fotos: Arquivo Associação Quilombola Bom Jesus (2016).

Em que pese alguns povos indígenas e povos e comunidades tradicionais, em comparação a outros grupos, terem uma relação mais próxima com a natureza e conservarem os recursos que manejam, não se pode limitar a compreensão do conceito de povos e comunidades tradicionais aos grupos que assim o fazem. Além disso, vários dos entrevistados nesta pesquisa têm rejeitado a carga utilitarista de guardiões de recursos naturais. Embora de fato seu modo de produção resulte em serviços ambientais, tais resultados não são parte de negociações de direitos, especialmente em contextos em que segmentos que lhes antagonizam dificultam o acesso aos recursos, concentrando-os em áreas reduzidas, e comunidades tradicionais são cobradas por uma produção sustentável.

Carneiro da Cunha e Almeida (2001) elencam ainda algumas características, que são: uso de técnicas ambientais de baixo impacto; formas equitativas de organização social; presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis; liderança local; e traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados.

A jurista Juliana Santilli (2005) acrescenta que povos e comunidades tradicionais podem ser definidos por sua ligação de simbiose relativa com a natureza e pela noção de território onde se reproduzem econômica e socialmente.

No campo legal, a Convenção sobre a Diversidade Biológica adotou a locução “comunidades locais e povos indígenas”. No Brasil, a Medida Provisória nº 2.186-16/2001, primeiro instrumento normativo federal a regulamentar a proteção aos conhecimentos tradicionais, referia-se à “comunidade indígena e comunidade local”. Essa MP foi substituída, em 2015, pela Lei nº 13.123, que adotou o termo “populações indígenas e comunidades tradicionais”. O Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, utiliza o termo

“povos e comunidades tradicionais”, adotados pelos movimentos de representação de alguns desses grupos²⁹. No art. 3º, inciso I, deste Decreto, admitiu-se se tratar de grupos com particulares modos de ser, fazer, criar e viver, e acabou-se por reconhecer identidades e direitos próprios. Esta é a definição que adoto como ponto de partida neste trabalho.

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.

Segundo Subramanian e Pisupati (2010), existem aproximadamente 370 (trezentos e setenta) milhões de pessoas pertencentes a povos e comunidades tradicionais vivendo em 90 (noventa) países do mundo. Victor Toledo (2001), preocupado em sistematizar características gerais desses grupos em caráter global, traz uma lista de “postulados” que são elencados na Tabela 01, comparados à lista semelhante sistematizada por Diegues et al (2000), em relação a povos e comunidades tradicionais no Brasil.

Tabela 01 – Comparação entre características elencadas a povos e comunidades tradicionais no Mundo e no Brasil.

Características	Victor Toledo	Antonio Diegues <i>et al</i>
1 Caracterização dos sujeitos	são descendentes dos primeiros habitantes de territórios que foram conquistados durante os Descobrimentos	ligação intensa com os territórios ancestrais, onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente, habita e ocupa por várias gerações (ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados)
2 Relação com a natureza	são povos dos ecossistemas, tais como agricultores, pastores, caçadores, extrativistas, pescadores e ou artesãos que	conhecimento e relação de simbiose aprofundados entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais, que se reflete na

²⁹ Em diferentes eventos e âmbitos, os povos indígenas têm exigido a especificação de sua categoria, apresentando o termo “povos indígenas e povos e comunidades tradicionais.

		adotam uma estratégia multi-uso na apropriação da Natureza	elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais.
3	Formas de produção	praticam formas de produção rural de pequena escala e intensiva em trabalho, produzindo pequenos excedentes, apresentando necessidades satisfeitas com reduzida utilização de energia	tecnologia utilizada relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final
4	Organização política	não dispõem de instituições políticas centralizadas, organizando suas vidas a nível comunitário e tomando decisões com base em consensos	presença de instituições sociais e políticas próprias e tradicionais, mas fraco poder político, que, em geral, reside com os grupos de poder dos centros urbanos
5	Transmissão de conhecimentos	compartilham língua, religião, crenças, vestimentas e outros indicadores de identificação, assim como uma relação estreita com seu território	conhecimento transmitido pela oralidade de geração em geração e linguagem própria, muitas vezes não a nacional
6	Cosmologias	apresentam uma visão de mundo específica, consistindo de uma atitude de proteção e não-materialista em sua relação com a terra e os recursos naturais, baseada num intercâmbio simbólico com o mundo natural	importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas
7	Relação com a sociedade envolvente	são dependentes de uma sociedade e cultura hegemônicas	sistemas de produção principalmente voltados para a subsistência, mas não se limitando a isso, tendo relação com o

			mercado, e reduzida acumulação de capital
8	Autoidentificação	identificam-se como povos e comunidades tradicionais	auto identificação e identificação pelos outros como grupos culturais distintos
9	Laços afetivos		importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais

Quadro comparativo elaborado por Ciro Brito (2018).

As características n. 1 trazem o elemento de vinculação ancestral ao território. Contudo, quando Toledo traz um marco histórico, delimitando espacial e temporalmente essa vinculação – Descobrimentos, termo de natureza etnocêntrica – acaba por excluir uma série de grupos que nutrem relações de territorialidade com seus respectivos territórios mesmo que lá tenham chegado recentemente.

Entre as características elencadas no n. 2, cabe evidenciar as relativas ao artesanato tradicional que estes grupos desenvolvem graças à aguda percepção das funções dos elementos da natureza. Um dos casos dessa prática, observado em trabalho de campo nesta pesquisa, é a confecção dos cofos. No Território estudado um dos quilombolas com mais experiência na confecção dos cofos é seu Mario.

Figura 8 - Quilombola tecendo um cofo de palha de babaçu.



Um dos artefatos utilizados durante a pesca é o cofo: uma bolsa trançada com palha das folhas mais novas, ou seja, o *olho* da palmeira de babaçu. O cofo é utilizado para guardar minhocas e anzóis para pesca de anzol ou redes e peixes pescados na pesca de rede, por exemplo. Na imagem acima, seu Mario está a tecer um cofo, habilidade fruto de conhecimento tradicional que alguns quilombolas do Território Sesmária do Jardim dominam com maestria, principalmente os mais velhos. Fotos: Ciro Brito (2016).

Nas características n. 3, os autores usam os termos “excedente” (Toledo) e “divisão técnica e social do trabalho” (Diegues), que remetem ao modo de produção capitalista. A crítica é: não é por interagirem com agentes do capital e estarem subordinados a fatores da economia capitalista que povos e comunidades tradicionais estão fundamentalmente inseridos nesse modo de produção integral e homogêneo, mesmo nutrindo relações com a sociedade envolvente (CHAYANOV, 1981; SHANIN, 2005; ASSIS COSTA, 2012). Logo, há grupos que podem não produzir excedentes nem praticar divisão técnica e social do trabalho, ao menos não nos moldes do taylorismo.

Figura 9 - Mãe e filho estalando palha de coco babaçu para cobrir telhado de casa.



Não haver divisão social e técnica do trabalho aos moldes do taylorismo, não implica dizer que entre os grupos tradicionais não haja qualquer tipo de divisão. Na foto, o quilombola Paulo está estalando palha de babaçu com sua mãe, Fernanda, com vistas a cobrir o telhado da casa dela. Via de regra, mulheres não assumem tarefas de montagem de telhados, mas trabalham na preparação das folhas que o constituirão. Homens sobem nas palmeiras para colher os chamados olhos da palmeira e exercem todas as demais atividades. Foto: Ciro Brito (2017).

Não há consenso entre os autores nas características n. 4. Toledo admite haver povos e comunidades tradicionais que não dispõem de instituições políticas centralizadas, enquanto Diegues diz o contrário. Dependendo do que se compreende como instituições políticas é possível afirmar que associações locais, como Clube de Mães e Associações Quilombolas são consideradas como instituições políticas centralizadas, uma vez que possibilitam reflexões e decisões coletivas, por exemplo. Estudos feministas inclusive consideram a necessidade de escrutínio da unidade familiar de produção e consumo, enquanto instituição também política, uma vez que constituída por relações de poder com diferenciais em relação a gênero e geração.

As características n. 5 destacam formas de transmissão do conhecimento, na qual uma delas é a transmissão entre gerações. Na figura anterior ficou evidente uma troca entre gerações, mas também entre gêneros, na qual a atividade principalmente exercida por mulheres estava sendo exercida por um homem. Durante os trabalhos de campo, registros deste tipo eram comuns. No Território Sesmaria do Jardim havia muitas trocas de conhecimento entre pessoas de gêneros distintos. É o que registram as figuras abaixo, nas quais, um homem repassa

conhecimentos para uma *pequena* – figura 10 - e uma senhora idosa repassa para um homem adulto – figura 11.

Figura 10 - Captura de minhocas para servir de isca na pesca de anzol.



A pequena quilombola Valentina sai atrás de seu tio Eurico para observar como ele captura minhocas para servir de isca para a futura pesca de anzol. Em seguida, pega a enxada e passa a capturar ela mesmo. Uma das formas de transmissão de conhecimento é pela oralidade, mas principalmente pela prática, que se dá por meio de acompanhamentos como o de Valentina à Eurico mata a dentro. A coleta de minhocas é atividade pivô de uma série de conflitos entre quilombolas e pequenos proprietários. Foto: Ciro Brito (2017).

Figura 11 - Gugu aprendendo a tecer cofo com dona Filomena.



Os cofos podem ser tecidos – ou trançados – por mulheres ou homens, já que são utilizados para coletar coco babaçu, cachos de arroz e guardar alguns dos equipamentos da quebra de coco e da roça. Contudo, alguns pescadores o utilizam e alguns homens sabem tecer o cofo, como seu Mario - da figura 8. Nesta imagem, durante uma oficina, dona Filomena – uma quilombola anciã que vive na comunidade vizinha Curva da Mangueira - ensina a Gugu como tecer o balaio. Fotos: Ciro Brito (2017).

Toledo diz, nas características n. 7, que povos e comunidades tradicionais “são dependentes de uma sociedade e cultura hegemônicas”. A depender do que se compreende como dependente ou os graus de dependência que se constate, essa afirmação pode ser problematizada. Como falado anteriormente, argumento que não há total dependência dos grupos tradicionais em relação à sociedade hegemônica ou ao sistema de produção capitalista.

Por último, nesse trabalho de 2001, Toledo não evidenciou as relações de parentesco e compadrio que são fundamentais na construção, fortalecimento e reprodução de povos e comunidades tradicionais no Brasil, conforme elenca Diegues (característica n. 9).

Como fica evidente, traçar uma definição de povos e comunidades tradicionais é encarar um desafio, por se incorrer no risco da extrema generalização e, conseqüentemente, pobreza analítica, ou por se incorrer no risco de extrema particularização, portanto, de exclusão de grupos e significações relevantes. Em que pese relatórios oficiais e autores das ciências sociais e jurídicas indicarem que são características “comumente aceitas”, importante salientar que as referências aqui trazidas se tratam de uma breve síntese da discussão. O esforço analítico de sistematizar características para ajudar na compreensão da categoria é válido, mas, a todo momento, cabe muita atenção e senso crítico do pesquisador.

Além disso, mesmo dentro da categoria povos indígenas e povos e comunidades tradicionais, autores investigam sub-categorias relevantes para os temas tratados nessa dissertação. A exemplo de Lima e Pozzobom (2005, p. 48), que diferenciam três sub-categorias de povos indígenas: de comércio esporádico, de comércio recorrente e dependentes da produção mercantil. As principais diferenças seriam em relação aos indicadores “sustentabilidade ecológica” e “orientação econômica”, em que os povos indígenas de comércio esporádico teriam alta sustentabilidade ecológica e seriam autóctones economicamente; os povos indígenas de comércio recorrente seriam aqueles de média sustentabilidade ecológica e orientação econômica consuntiva; e os povos indígenas dependentes da produção mercantil teriam baixa sustentabilidade ecológica e orientação econômica consuntiva também.

Nesta dissertação, considerarei os quilombolas como uma comunidade tradicional, assim como as unidades familiares que não assumiram a identidade quilombola, mas que compartilham de um modo de vida fundado numa tradição que lhes dá coesão.

E, a partir dos dados de cunho etnográfico e dos aportes teóricos sintetizados, passo a considerar comunidade como: grupo formado a partir de um conjunto de relações lineares ou não e consensuais ou não, no qual indivíduos se auto-reconhecem com a mesma identidade social coletiva ou identidades sociais coletivas diferentes, contudo sob o manto da categoria povos e comunidades tradicionais. Os membros dessa comunidade nutrem e concebem relações entre si e com a natureza de modo semelhante ou, em alguns casos, de modos diferentes, mas de maneira que suas práticas dissonantes não chegam a gerar uma clivagem nessa comunidade – indivíduo rejeitar a identidade comum ou a comunidade rejeitá-lo como membro. Os fatores

que podem caracterizar essas diferenças internas são variados, mas em geral se vinculam ao caráter produtivo, e são relativizados pelo grau de participação do membro dissonante nas atividades de mobilização do grupo em prol da efetivação de direitos para a comunidade.

Os direitos de comunidades tradicionais encontram como principais suportes normativos internacionais a Convenção 169 da OIT de 1989 e a Convenção sobre a Diversidade Biológica de 1992. Por isso, são consideradas como vanguarda na seara do direito internacional. A Convenção 169 da OIT é considerada o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e “tribais”³⁰. O termo “tribais” é considerado como referente a diversas denominações (comunidades locais, comunidades tradicionais etc.), cujas condições sociais, culturais e econômicas os distinguem de outros segmentos da população nacional.

O diferencial da Convenção 169 da OIT em relação a convenções anteriores, especialmente a 107 de 1957, é a constituição do critério de auto atribuição para a definição dos povos. Assim, nem o Estado ou qualquer outro grupo social tem o direito de atribuir ou de negar a identidade a um povo indígena ou “tribal” que como tal ele próprio se reconheça. Essa convenção surge a partir de uma longa discussão travada no âmbito da OIT sobre a situação dos grupos tradicionais e suas condições de trabalho nos territórios que foram colônias de países europeus e norte-americanos. Preteritamente, destacam-se algumas convenções, como a 29, sobre trabalho forçado (1930) e a 107 (1957), que tratava sobre os direitos à terra e às condições de trabalho, saúde e educação dessas então designadas populações. Conforme lembram Ramos e Abramo (2011, p. 6),

no bojo da revolução social e cultural que ocorreu em quase todo o mundo nas décadas de 1960 e 1970, os povos indígenas e tribais também despertaram para a realidade de suas origens étnicas e culturais e, conseqüentemente, para seu direito de serem diferentes sem deixarem de ser iguais.

Deste modo, e com o apoio e orientação de diversas organizações de promoção dos interesses indígenas, esses povos passaram a reivindicar sua identidade étnica, cultural, econômica e social. Até a Convenção nº 107 - que era considerada um marco histórico no processo de emancipação social dos povos indígenas - passou a ser criticada por suas tendências integracionistas e paternalistas. Então, como resposta, o Conselho de Administração incluiu uma proposta de revisão da Convenção nº 107 na pauta das Conferências Internacionais do

³⁰ Apesar de ter ratificado em julho de 2002, o Brasil a promulgou somente em 19 de abril de 2004, por meio do Decreto nº 5.051.

Trabalho de 1988 e 1989, tendo como resultado a Convenção n° 169, sobre povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho em 1989 (RAMOS & ABRAMO, 2011).

Os conceitos básicos que norteiam a interpretação das disposições da Convenção são a consulta e a participação dos povos interessados e o direito desses povos de definir suas próprias prioridades de desenvolvimento na medida em que afetem suas vidas, crenças, instituições, valores espirituais e a própria terra que ocupam ou utilizam (RAMOS & ABRAMO, 2011). Segundo a alínea j do seu artigo 8º, cada parte contratante deve “respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais [...] e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas”.

Carlos Marés de Souza Filho (2015) relata a mobilização que ajudou a pressionar a aprovação da Convenção 169 da OIT. Ailton Krenak, Álvaro Tukano, David Yanomami, Raoni Kaiapó e muitas outras lideranças indígenas do Brasil propuseram nos anos 80 uma ampla aliança que chamavam de “Aliança dos Povos da Floresta”. A proposta era a defesa da floresta por todos os povos e comunidades que dependiam da floresta, e não somente os indígenas. Essa Aliança teve repercussão nacional e internacional e fez parte do movimento da amplíssima diversidade dos povos de todo o mundo que reclamaram na OIT essa promulgação.

Por seu turno, a CDB, aprovada no Rio de Janeiro, em 1992, durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED – *United Nations Conference on Environment and Development*), foi o primeiro instrumento internacional a tratar da diversidade biológica. Ratificada por 196 países³¹, a Convenção sobre Diversidade Biológica representou um rompimento com a concepção de que os recursos genéticos seriam um “patrimônio comum da humanidade”. Ela reconheceu os direitos soberanos dos Estados sobre os seus recursos naturais e estabeleceu que a autoridade para determinar o acesso aos recursos genéticos pertence aos governos nacionais e está sujeita à legislação nacional. Estabeleceu, ainda, que o acesso, quando concedido, deverá sê-lo de comum acordo e estará sujeito ao consentimento prévio fundamentado do país provedor dos recursos e à repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização (artigo 15) (SANTILLI, 2009).

³¹ Conforme dados do *site* oficial da CDB. Disponível em <<https://www.cbd.int/information/parties.shtml>>. Acesso em 10 fev. 2016.

Eliane Moreira (2007) destaca que a CDB foi importante por ampliar e diversificar os atores que fazem parte das discussões sobre a biodiversidade, uma vez que, com a valorização econômica da biodiversidade, estes atores ingressam no debate com empresas, estados nacionais, entidades internacionais, ONGs e, claro, os grupos tradicionais.

Como salienta Alfredo Wagner Berno de Almeida (2007), da articulação entre a Convenção 169 da OIT e a Convenção sobre a Diversidade Biológica, constata-se que a noção de povos tradicionais, que antes denotava principalmente um tributo ao lugar geográfico e a um suposto isolamento cultural, tornou-se vinculada a reivindicação atual de grupos sociais. Acrescento: reivindicação de acesso à terra e regularização de seus territórios tradicionais.

O que se tem observado são enormes dificuldades jurídicas operacionais em se “enquadrar” as situações vivenciadas aos modelos jurídicos preexistentes (ALMEIDA, 2007). Especialmente no tocante à regularização, os modelos jurídicos preexistentes não costumam atender as demandas específicas de cada grupo tradicional que, quando consegue, se vê obrigado a optar pelo modelo que mais garanta seus direitos.

Um desses modelos é a reserva extrativista que se desenvolveu a partir da experiência no Estado do Acre, tendo Chico Mendes como grande liderança. Segundo Shiraishi Neto (2007), as reservas extrativistas desde sua criação em 1992 têm apresentado grandes dificuldades nas suas implementações. Ora, o mesmo modelo vem sendo imposto para todas os povos e comunidades tradicionais que se dedicam ao extrativismo, não importando suas particularidades e diferenças.

O modelo implantado para as reservas de babaçu tem como ponto de partida as práticas extrativas dos seringueiros, que muito diferem das práticas das chamadas quebradeiras de coco babaçu. Enquanto para os seringueiros o uso do recurso é privado, por unidade familiar, para as quebradeiras de coco, o uso é comum, ficando condicionado à capacidade de cada unidade familiar (SHIRAISHI NETO, 2007, p. 30).

Isso demonstra ainda que nem sempre a regularização fundiária será um meio de garantir o território, tal como ele é entendido e utilizado por povos e comunidades tradicionais, e, principalmente, as territorialidades específicas.

2.1.2 Questões de Identidade, questões de Território

O I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais, em 2004, é considerado paradigmático pelo antropólogo Ronaldo Lobão (2006), que faz uma síntese das discussões deste encontro, a partir da diferenciação com outro encontro, ocorrido em 1989, o I Encontro Nacional dos Seringueiros. Na percepção do autor, enquanto em 1989 os seringueiros reivindicavam reconhecimento como produtores de borracha e defensores da floresta, em 2004 as comunidades tradicionais reivindicavam reconhecimento como cidadãs, mas sob uma perspectiva de tutela e proteção. “É inegável que algumas categorias utilizadas em 1989 mostram o forte componente ideológico da luta da época: a classe trabalhadora em marcha. Em 2004, não se pode deixar de reconhecer um forte apelo por tutela e proteção” (LOBÃO, 2006, p. 13).

Em sentido contrário ao que assevera Lobão em relação ao evento de 2004, Deborah Duprat (2007) e Joaquim Shiraishi Neto (2013) afirmam que, com o advento da Constituição de 1988, houve uma inversão de lógica jurídica e povos e comunidades tradicionais passaram a ser reconhecidos como sujeitos de direito, e não mais como objetos de tutela. O argumento de Lobão (2010) é que há momentos em que estes grupos são considerados e colocam-se como sujeitos de direito e outros momentos em que são considerados e colocam-se como objetos de tutela para a consecução de objetivos específicos. Há que se refletir se são os sujeitos que se pretendem objetos, ou se são os sujeitos que demandam justo tratamento para os objetos sobre os quais são titulares de determinação. Este segundo caso, penso se tratar de uma consequência natural do direito à autodeterminação dos povos “tribais”, previsto na Convenção 169 da OIT, cuja autonomia compõe uma de suas dimensões. O problema reside nos casos em que são considerados eles próprios objetos de tutela, pois sendo objetos e não sujeitos, não podem discernir e atuar nas especificidades da aplicação da lei conquistada.

Um relatório da Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais do Ministério Público de Minas Geras (2014) diz que povos e comunidades tradicionais são grupos que nutrem relações específicas com o território e com o meio ambiente, reforçando e, de certo modo, fundindo componentes fundiários e ambientais. Por isso, são povos que reivindicam/ocupam seus territórios tradicionais e respeitam o princípio da sustentabilidade, buscando a garantia da sobrevivência das gerações presentes e futuras sob os aspectos físicos, culturais e econômicos.

Victor Toledo (2001) aponta que povos e comunidades tradicionais são uma fração significativa dos seres vivos que se apropriam da biomassa exercendo impactos reduzidos sobre a biosfera. Eles geralmente vivem em áreas consideradas de fronteira ou áreas de refúgio de grande riqueza natural, onde a estrutura, não os componentes dos ecossistemas, estão mais ou menos intactos. Por conta disso, vêm ganhando grande atenção dos movimentos ambientalistas e conservacionistas, que passam a enxergar neles um meio de salvação para o planeta.

Nesse sentido, Sarita Albagli (2005, p. 18) afirma que esses grupos possuem conhecimentos e práticas agrícolas e de subsistência adequadas ao meio em que vivem, possuindo um papel de “guardiães do patrimônio biogenético do planeta”.

Especialmente os conservacionistas recebem críticas, por um lado romantizá-los e criarem uma versão do “nobre selvagem contemporâneo” e, por outro lado, por fomentarem uma certa funcionalidade instrumental sem o devido consentimento (LITTLE, 2003). Logo, há uma ideia de que a conservação da biodiversidade resta impossível sem a participação de povos e comunidades tradicionais e isso está sendo reconhecido, ao menos formalmente, cada vez mais em círculos nacionais e internacionais. “Áreas protegidas baseadas em consulta, manejo ou mesmo manejo tradicional vão provavelmente se tornar importantes nos próximos anos, uma vez que o papel das culturas tradicionais está sendo cada vez mais reconhecido” (TOLEDO, 2001, p. 12).

Com esse discurso que vem ganhando força, esperar-se-ia que tanto desembocasse quanto se fortalecesse o direito de povos e comunidades tradicionais nos âmbitos nacional e internacional. Contudo, a realidade nos mostra que devemos ter parcimônia. Há que se admitir que no Brasil pode se constatar que há uma intensa mobilização pelo reconhecimento de direitos protagonizada pelos povos e comunidades tradicionais. Especialmente no tocante ao processo de reconhecimento do caráter plural e multiétnico das sociedades, tem-se favorecido a constituição de um campo jurídico do *direito étnico* e, portanto, de uma forma própria de refletir o direito (SHIRAISHI NETO, 2007). No entanto, da reflexão para sua operacionalização, vi em campo que há grandes entraves a vencer. Desde a Constituição de 1988, reconheceu-se a formação pluriétnica do País, bem como o direito à diferença cultural, uma série de direitos coletivos, o direito à sociodiversidade, ao patrimônio cultural, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, à biodiversidade e ao território tradicional (DIEGUES et al, 2000), ocorre que, como procuro demonstrar nesta dissertação, não tem havido uma correspondência plena do discurso e aparato jurídico com a efetividade no campo.

Em síntese, o discurso dominante vai nessa esteira: por interagirem com a biodiversidade de maneira sustentável, sob a ótica de algumas visões, povos e comunidades tradicionais “servem” apenas como conservadores ou preservadores do meio ambiente enquanto um recurso econômico, pouco – ou nada – importando seus modos de criar, fazer, viver, produzir e se reproduzir. Claro que estes grupos contribuem de maneira significativa para tal (CUNHA & ALMEIDA, 2001), mas não devem ser reduzidos a isso. O ponto é que essa diminuição não tem como ser vista senão como uma redução utilitarista, que até mesmo a vivência empírica menos duradoura e atenta cuida de desmistificar.

As relações específicas que os grupos tradicionais estabelecem com suas terras tradicionalmente ocupadas e seus recursos naturais fazem com que esses lugares sejam mais do que terras, ou simples bens ou recursos econômicos. Eles assumem a qualificação de território, que implica dimensões simbólicas baseadas em relações sociais específicas entre unidades sociais e entre elas e a natureza. No território estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos do grupo e estão enterrados os ancestrais, que se encontram em sítios sagrados. Logo, o território determina o modo de vida e a visão de homem e de mundo dos grupos tradicionais e, ao mesmo tempo, é apreendido e vivenciado (CIMOS/MPMG, 2014).

Segundo o art. 3º, II do Decreto nº 6.040/2007, territórios tradicionais são

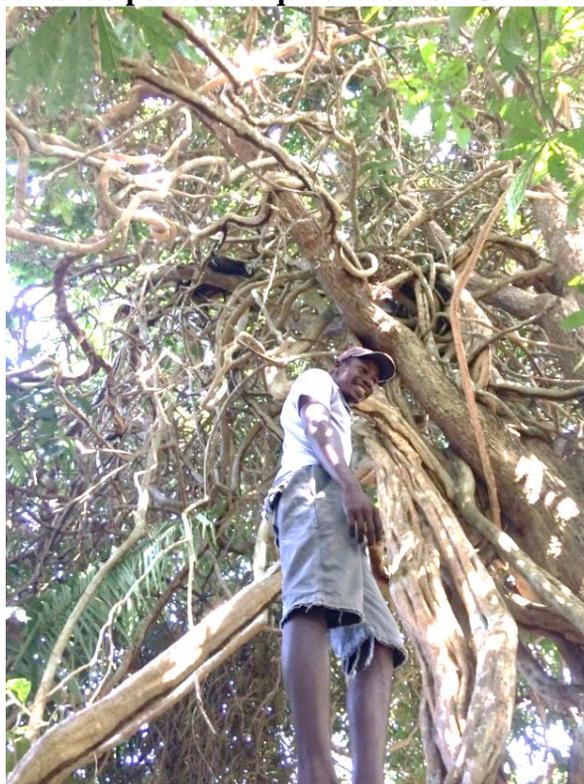
espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações.

O referido Decreto é a norma jurídica nacional mais relevante que se dirige a povos e comunidades tradicionais e vale destacar que não faz menção a qualquer marco temporal da relação dos povos e comunidades tradicionais com seus territórios – “sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária”. Logo, a utilização pode ser recente e se estender por período incerto e indeterminado ou pode ainda ser antiga e não ocorrer da mesma forma que outrora. Esse elemento evidencia a autonomia dos grupos tradicionais em relação aos modos como se relacionam e se relacionarão com seus territórios. Como mostro no item subsequente, no âmbito da discussão do bem viver, há menção ao chamado direito de relação com a terra, que, ao meu modo de ver, encontra correspondência neste artigo 3º, inciso II do Decreto responsável por implementar a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Valter do Carmo Cruz (2007) concebe o território como um espaço de relações de poder em múltiplas escalas, que se define por um ambivalente e contraditório jogo de desigualdades sociais e diferenças culturais, sendo vivido, concebido e representado de maneira funcional e/ou expressiva pelos indivíduos ou grupos. Cruz defende que o território é um espaço simultaneamente dominado e apropriado, sobre o qual se constrói controles físicos e identidades sociais. Para ele, é um desdobramento espacial contínuo que concebe dominação político-econômica e apropriação subjetiva e/ou cultural-simbólica.

Fernando Mamani (2010) diferencia a noção de terra da noção de território. Para ele, terra seria um espaço natural onde vive a comunidade e um lugar sagrado de interação, que compreende: o éter (espaço de cima); o espaço de baixo, onde vivemos; o que está dentro da terra; e o espaço indeterminado, onde moram os ancestrais. Já território seria o espaço com estrutura organizativa, conforme usos, costumes, tradições, idiomas, cosmovisões, princípios e valores próprios dos povos que nele vivem e convivem.

Figura 12 - Eurico mostrando pontos do quilombo Bom Jesus em cima de uma árvore.



Eurico é nascido e criado no Território Sesmaria do Jardim. Quilombola, pescador, caçador e quebrador de coco babaçu – como ele mesmo se identifica – conhece o território como “a palma da minha mão”, diz. Descreve com detalhes os nomes e as características dos lagos, poções, enseadas e baixas do Território e foi o primeiro quilombola que se dispôs a me apresentar o quilombo Bom Jesus, ainda no meu primeiro trabalho de campo, em julho de 2016. Em maio de 2017, Eurico deixou o quilombo rumo à Brasília, alegando precisar trabalhar para ganhar dinheiro para ajudar na manutenção de sua família. Foto: Ciro Brito (2016).

Apesar de poucos dias em campo na presença de Eurico, observei alguns eventos e anotei manifestações na relação que ele tem com seu território e comecei a refletir se esta se aproximava do que Mamani disserta. Segundo este autor, no território se integram todas as formas de existência, contemplados em diversidade, tanto natural quanto espiritual. “O território é um conceito de vida comunitária. E como nossa tradição ancestral nos ensina não é um recurso para se explorar, é um espaço de vida recíproca e complementar” (MAMANI, 2010, p. 78 – tradução livre). No entanto, com a sequência de observações, fui registrando que havia unidades familiares que pertenciam ao que defini como comunidade e, portanto, participavam da vida comunitária, mas que violavam preceitos caros aos quilombolas. Compadres, tios, irmãos que, em uma dimensão, compartilhavam do território, no entanto, numa outra dimensão, optavam por utilizar o recurso campos inundáveis, ou babaçuais, como exemplos, para exploração econômica de cunho privatizante, em que os benefícios não eram recíprocos nem complementares.

Certamente, em diversas comunidades tradicionais, os aspectos privados e coletivos se entrelaçam. Conforme Girolamo Treccani (2006), mesmo havendo espaços de uso familiar - como a casa, a roça e o quintal -, a gestão do uso da terra e demais recursos naturais (sobretudo os recursos hídricos, os caminhos, os castanhais, os babaçuais, as pastagens naturais, a caça, a pesca e a floresta) é decidido de forma comum pela comunidade. Para o jurista, a capacidade de negociação é importante para a definição dos territórios, uma vez que vários grupos podem conceber a mesma área como seu território tradicional e, nestes casos, há a necessidade de cessão por alguma das partes interessadas. No caso do Quilombo, no entanto, algumas das negociações pareciam se aproximar de um esgotamento.

Por exemplo, um dos pontos que vem sendo discutido pelos membros das comunidades no Território é a questão da caça. Os dados coletados em trabalhos de campo me permitem dizer que há um impasse. Mesmo dentre os quilombolas, uma parte do grupo tem se posicionado contra a continuidade da prática, enquanto outra tem se posicionado a favor. Os quilombolas Erundina, seu João e Joana D’Arc, por exemplo, defendem que haja um período de suspensão da caça nas matas do território. Alegam que os animais silvestres estariam “chegando novamente”³² apenas recentemente e que continuar com as práticas de caça tanto

³² Segundo Erundina, na década de 1990 houve um grande incêndio na mata do Bom Jesus, resultando na morte de muitas espécies de animais que serviam à caça e a fuga de outros tantos. Desde então a prática da caça teria ficado mais difícil, justificando-se por motivos outros, como a derrubada da mata pelos antagonistas dos grupos tradicionais para plantação de capim.

poderia afastá-los quanto poderia exterminar os poucos que já têm se firmado na mata. Além disso, há relatos de caça, por parte de alguns membros da comunidade, de animais filhotes e de animais fêmeas. Isso seria especialmente prejudicial porque as fêmeas são as reprodutoras e os filhotes precisam crescer justamente para reproduzir, explica seu João em entrevista.

Outra parte do mesmo grupo quilombola, liderados por Eurico e João Viana, discordam. Alegam que são e sempre foram caçadores e que essa prática não foi a responsável pela extinção ou diminuição do número de espécies. E dizem que não caçam fêmeas e filhotes, pois sabem da importância deles para a reprodução das caças.

Enquanto não se chega a um consenso, ao passo que alguns quilombolas continuam a caçar, esse tema vem sendo recorrente nos momentos de discussão coletiva do grupo, como uma oficina de extrativismo que ocorreu no âmbito do projeto do protocolo comunitário. Ao longo do trabalho de campo, concluí que as divergências sobre caça não são, por enquanto, motivos de clivagens definidoras dentro o grupo.

Figura 13 - Paca caçada na mata de Bom Jesus.



Segundo Eurico, os animais que mais se caçam atualmente no Sesmária do Jardim são as pacas e os tatus. No primeiro dia do meu segundo trabalho de campo, fui surpreendido com a caça acima feita por Eurico e João Viana: uma paca fêmea que ele estimou em 8kg. Quando questionei porque ele teria caçado essa fêmea, ele disse que ela já estaria velha e, por isso, não reproduzia mais. Foto: Ciro Brito (2017).

Sobre os modos de apropriação dos territórios, a jurista Juliana Santilli (2005) defende que haja uma dupla interpretação sobre a aplicação das normas nacionais sobre o território a depender da destinação das atividades da comunidade. Quando se tratar de

atividades tradicionais voltadas para a subsistência ou consumo interno, os grupos tradicionais não devem ser sujeitos a restrições estabelecidas pela legislação ambiental, não podendo os órgãos ambientais impor de forma coercitiva medidas e sanções administrativas contra práticas tradicionais³³. Por outro lado, quando se tratar de atividades tradicionais voltadas para a produção e comercialização, as comunidades deverão observar a legislação ambiental aplicável a cada caso concreto.

Treccani (2006) afirma ainda que o território é responsável por fornecer elementos para a formação de uma identidade étnica e condições de reprodução social para o grupo, destacando que o território de comunidades tradicionais não se delimita politicamente tal como o de Estados nacionais, caracterizando-se por fluxos e comunicações interterritoriais. A pesquisa demonstrou que no Sesmária do Jardim há pelo menos sete comunidades vizinhas³⁴ cujos membros têm estreita relação com as comunidades do Território. Muitos inclusive são parentes e compadres dos membros do Território Sesmária do Jardim. Dona Filomena, por exemplo – a senhora da figura 11 – é parente dos Trindade, do quilombo São Caetano, mas mora na comunidade Curva da Mangueira, que fica em Olinda Nova do Maranhão. Contudo, tanto se relaciona como participa ativamente das atividades realizadas pelos membros das comunidades do Território. E por eles acaba sendo considerada também como pertencente ao Território.

Com frequência podem ser descontínuos, ou seja, os territórios tradicionais podem ultrapassar divisões político-administrativas (Municípios, Estados), encontrando-se na confluência de dois, três ou mais Municípios, Estados ou mesmo países. É o caso de Sesmária do Jardim que se encontra na confluência dos municípios Matinha e Olinda Nova do Maranhão. Nesse sentido, Diegues et al (2000) dizem que os territórios tradicionais se tratam de espaços descontínuos também porque são marcados por vazios aparentes (terras em pousio, áreas de estuário que são usadas para a pesca somente em algumas estações do ano, áreas de coleta, de caça, etc.)³⁵.

³³ Essa linha de raciocínio se justifica constitucionalmente, devido o art. 216, inciso II, que determina que o Estado deve proteger as manifestações das culturas afro-brasileiras e ainda inclui, entre os bens culturais imateriais, os modos de criar, fazer e viver dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

³⁴ Roma, Cutia I, Cutia II, Curva da Mangueira, Santa Maria dos Furtados, Glória e Belas Águas. Algumas dessas comunidades são circunvizinhas (Santa Maria dos Furtados, Curva da Mangueira e Belas Águas), enquanto outras são parceiras que se localizam nas proximidades do Território Sesmária do Jardim.

³⁵ O sentido de descontínuo não se contrapõe ao sentido de contínuo elencado por Cruz. Enquanto no primeiro, fala sobre a descontinuidade geográfica em relação a limites geográficos oficiais, o segundo fala justamente de uma continuidade de usos por parte dos povos e comunidades tradicionais, mesmo que haja essa descontinuidade de divisões político-administrativas.

Para Miguel Quispe (2010, p. 09) a noção de território é mais abrangente do que os Estados costumam conceber. Isso porque não se trata apenas de um espaço geográfico, e sim também de um espaço geográfico, onde se vive e se convive em conjunto, havendo grupos que crescem e decrescem juntos.

A pesquisa me permite afirmar que além de grupos que crescem e decrescem juntos, num mesmo território pode haver grupos que crescem enquanto outros grupos decrescem e, inclusive, crescem sobre o decréscimo de outros grupos. Admitindo se tratar de um território em conflito, natural que quando um grupo cresce em algum ponto, o grupo que lhe antagoniza decresce no mesmo ponto – pensando política ou simbolicamente. Contudo, se pensarmos que, sobre determinadas questões incidem crescimentos/decrescimentos para além da avaliação do próprio grupo, tal afirmação pode ser problematizada. Explico.

Quando os fazendeiros derrubam as matas para plantar capim, pode parecer que cresceram, pois tiveram seus objetivos alcançados, enquanto que os quilombolas teriam decrescido, pois teriam perdido recursos naturais que defendem. Nesse ponto, por exemplo, por mais que a avaliação seja outra, pode-se afirmar que também houve decréscimo para os fazendeiros, ao menos em termos biológicos a longo prazo. Ora, a perda da biodiversidade gera um desequilíbrio do meio ambiente, prejudicando todos os seres vivos que dependem direta ou indiretamente de tais recursos. Logo, por mais que não percebam ou admitam os fazendeiros também decrescem quando os quilombolas decrescem.

Por outro lado, se os quilombolas decrescem no sentido de sair do território, como foi o caso de Eurico, os fazendeiros crescem no sentido de terem a oportunidade de explorar a mesma área por mais tempo. Então, o parâmetro que a afirmação está sendo feita depende da medida que a análise está sendo tomada.

Mas além do espaço de reprodução econômica e das relações sociais, o território é também o *locus* das representações e do imaginário mitológico dos grupos tradicionais. Em situações de territórios tradicionais, a íntima relação do homem com seu meio, sua dependência maior em relação ao mundo natural, comparada ao do homem urbano-industrial faz que ciclos da natureza (a sazonalidade de cardumes de peixes, por exemplo) sejam associados a explicações míticas ou religiosas. As representações que esses grupos fazem dos diversos habitats em que vivem também se constroem segundo maior ou menor controle de que dispõem sobre o meio físico (DIEGUES et al, 2000).

Ante o exposto, nesta dissertação com base na empiria, nos autores e na legislação acionados, considerarei território como a área onde grupos tradicionais estabelecem com suas terras tradicionalmente ocupadas e os recursos naturais dela provenientes relações que permitam sua reprodução cultural, social e econômica, implicando dimensões simbólicas, religiosas, produtivas, políticas e sociais. Trata-se de um espaço de relações de poder, que pode ser utilizado de forma permanente ou temporária e sua apropriação colabora diretamente no modo, concepção e reprodução de vida dos grupos que nele habitam. Seus limites são definidos pelos membros da comunidade, não se confundindo, necessariamente, com limites estabelecidos por pessoas ou instituições de fora.

2.1.3 Territorialidade e regularização fundiária

Um dos fatores fundamentais para a identificação dos territórios tradicionais é a territorialidade. Segundo Paul Little (2003, p. 253), a territorialidade é “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território ou *homeland*”. Essa territorialidade é responsável pela produção do território e tem uma multiplicidade de expressões, de acordo com as particularidades das comunidades. Entre essas particularidades, temos: o regime de propriedade comunal; os vínculos afetivos que mantêm com seu território; a história da sua ocupação guardada na memória coletiva; e o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

A territorialidade (...) desvenda a maneira como cada grupo molda o espaço em que vive, e que se difere das formas tradicionais de apropriação dos recursos da natureza. São as terras de uso comum, em especial as “terras de preto”, cuja ocupação não é feita de forma individualizada, e sim em um regime de uso comum. O manejo do espaço territorial “obedece à sazonalidade das atividades, sejam agrícolas, extrativistas e outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade (SUNDFELD, 2002 apud SANTILLI, 2005, p. 139).

Segundo Almeida (2008, p. 29), territorialidades específicas podem ser consideradas “como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território”. A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como “nômades” e “itinerantes”.

Para Treccani (2006), a territorialidade desvenda maneiras como cada grupo molda o espaço em que vive e que se difere das formas tradicionais de apropriação dos recursos da natureza. O foco não é a terra em si, mas a relação estabelecida com a terra ocupada por eles. Essas diferentes territorialidades invocam diferentes direitos, que tem eco no ordenamento jurídico brasileiro, e acabam por gerar ou evidenciar conflitos no território.

A partir da ideia de que a territorialidade constrói o território do grupo, Sundfeld (2002 apud SANTILLI, 2005) afirma que a regularização fundiária de um território deve recair, portanto, tanto sobre os espaços em que o grupo mora e cultiva, quanto sobre aqueles destinados ao lazer, à manutenção da religião, à perambulação entre as famílias do grupo e também ao

estoque de recursos naturais. Ou seja, a regularização deve ocorrer sobre todo o território tradicional, procurando observar as territorialidades específicas.

Portanto, o ideal é que a discriminação da área seja executada pela equipe do órgão de terras competente para regularizar, mas acompanhada e seguindo as orientações de representantes dos povos e comunidades tradicionais interessados. O que neste estudo de caso, assim como outros dessa última década, adiciona em complexidade, é a situação em que, aquém da fronteira étnica que distingue tais comunidades da sociedade que as envolve, temos clivagens que pretendem processos de territorialização divergentes. Essas dissensões dentro da própria comunidade tradicional traz problemas adicionais aos já provocados por antagonistas históricos.

Há vários problemas que se colocam à regularização dos territórios tradicionais. Um deles, como aponta o relatório da Coordenação de Inclusão e Mobilização Sociais do Ministério Público de Minas Gerais (2014) é que, excluídos historicamente da possibilidade de acesso aos seus territórios, povos e comunidades tradicionais encontram como antagonistas diversos atores com forte poder político como grileiros, fazendeiros, empresas, interesses desenvolvimentistas e pelo próprio Estado.

Há, ainda, o processo de expropriação de terras, território e direitos por conta dos interesses do agronegócio, processos de exploração minerária, criação de unidades de proteção integral sobre territórios tradicionais, construção de hidrelétricas e outras obras e empreendimentos (CIMOS/MPMG, 2014).

Cabe ressaltar que, desde a promulgação da Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850, a Lei de Terras, que estabelece a necessidade de registro cartorial e de documento de compra e venda para configurar dominialidade, se instaurou uma diferença no acesso e manutenção da terra por comunitários no meio rural. A Constituição Federal de 1891 transferiu para os estados as ditas terras devolutas, sobre as quais até então não havia sido reclamada a propriedade, reconhecendo o “direito de compra preferencial” pelos posseiros. Desde então houve um amplo processo de invasão das posses de comunitários e comunidades, que, sem leitura e conhecimento das leis, sem recursos para pagar os serviços de medição das terras e registro em cartório, se viram em desvantagem em relação aos cidadãos letrados, que conheciam o sistema instaurado e tinham várias alianças. A presença de jagunços, advogados, e até agentes do Estado para defender interesses dessas classes mais abastadas ilustram a desigualdade na correlação de forças entre invasores e povos e comunidades tradicionais (CIMOS/MPMG, 2014, p. 13).

Como alerta Marés de Souza Filho (2015), os territórios destes grupos são muito valiosos, pois ocupam terras e mantêm sobre elas a natureza e a si mesmos. Daí políticas integracionistas pretendem transformar cada integrante de povos e comunidades tradicionais

em trabalhador individual, ou proprietário individual de um lote de terreno, terminando, assim, com a noção de povo/comunidade e, conseqüentemente, liberando o território. Isso possibilita que a terra se esvazie e se torne mercadoria, capital. Essas políticas funcionam com o combustível da ideologia da negação de existência desses povos, uma vez que ao se negar a sua existência nega-se a ocupação que fazem da terra.

Na visão de Ronaldo Lobão (2010), povos e comunidades tradicionais têm autonomia sobre o espaço que ocupam, justificada pelas anterioridades históricas vividas nesses próprios espaços ou em seu direito à reprodução social e cultural. Todavia, há alguns óbices que se põem contra a prática da autonomia desses grupos. Isso porque na trajetória da conquista do espaço social desejado, direitos relativos à autonomia são transformados em políticas de tutela, de preservação, ou, pior, de salvação. E essa transformação opera por meio da manipulação de agentes externos³⁶ aos sentidos atribuídos pelos grupos tradicionais às categorias tempo e espaço (LOBÃO, 2012).

Esse processo pode ser entendido como um processo de apropriação perigosíssimo, no qual um dos resultados é a violenta substituição do saber local pelo saber científico, que se dá, no caso investigado por Lobão (2010), por meio de técnicas de manejo que se desejam sustentáveis.

Na Amazônia, vemos que há casos em que o conhecimento tradicional está ameaçado pelo conhecimento científico e deve ser objeto de proteção; em outros casos, camponeses imigrantes que tem conhecimento recente sobre os ecossistemas precisam dialogar com engenheiros florestais e agrônomos, cuja formação também não permite ainda abarcar a complexidade ambiental; e em outros casos ainda, há confronto aberto entre detentores de conhecimentos distintos.

Um dos resultados de casos mal encaminhados é o esvaziamento das relações de sentimento dos espaços vividos por povos e comunidades tradicionais, em nome da conservação da biodiversidade³⁷. Há uma inversão do natural andamento dos processos sociais³⁸ desses grupos, que costumam basear suas interações no afeto, gerando ressentimento (LOBÃO, 2010).

³⁶ Esses agentes externos seriam representantes da sociedade nacional (especialmente acadêmicos), grupos nacionais e internacionais (ONG's, OS's, OSCIP's e ING's) e o próprio Estado.

³⁷ Esse esvaziamento condiz com o esvaziamento da noção de lugar, conforme relata Arturo Escobar (2008), Andréa Zhouri e Raquel Oliveira (2010), Joaquim Shiraishi Neto (2014a) e Ciro Brito e Noemi Porro (2016).

³⁸ "Significa a operação da vida social, a maneira pela qual as ações e a própria existência de cada ser vivo afetam a dos outros indivíduos com os quais se relaciona" (FIRTH, 1974, p. 20 apud LOBÃO, 2010, p. 15).

Nos dois casos acima, a apropriação reflete diretamente nas territorialidades e, conseqüentemente, na concepção de território.

Os povos e comunidades tradicionais não assistem a esses processos e transformações pacificamente. Pelo contrário, quanto mais presentes, mais divergências são evidenciadas e, na ausência de diálogos efetivos, a empiria mostrou que mais conflitos emergem nos territórios. Um desafio que se impõe, portanto, é pensar para além dos instrumentos e mecanismos jurídicos de regularização fundiária preexistentes, admitir a coexistência de diversos processos e instrumentos para a efetivação de direitos e até pensar a criação de outros que não passem pela apropriação a que me referi anteriormente.

Ora, a regularização deve atender às demandas dos grupos tradicionais, dentre os quais quilombolas têm prioridade definida na CF/88, e deve ocorrer sobre os territórios tradicionais em sua integralidade e segundo suas próprias práticas jurídicas e formas de saber. Como afirma Joaquim Shiraishi Neto (2007, p. 33), “A dinâmica vivenciada pelos povos e comunidades tradicionais na busca pelo direito de viver a diferença, joga luz no direito, na medida em que o obriga ao reconhecimento de outras ‘práticas jurídicas’, as quais se encontram coadunadas a outras formas de saber, mais localizadas, situadas nas experiências de cada grupo social”.

A importância do acesso à terra para povos e comunidades tradicionais reside na intensa relação que nutrem com seus territórios tradicionais. Esses territórios são lugares de encontros, desencontros, produções e reproduções, que viabilizam territorialidades específicas que ao mesmo tempo que são vividas nos territórios, dão vida a eles. Ou seja, trata-se de uma questão de identidade.

Com o advento de convenções internacionais e, no Brasil, a partir da Constituição de 1988, direitos coletivos passaram a ser resguardados aos grupos tradicionais, como o direito à autodeterminação e o direito de relação com a terra. Contudo, esses e outros direitos vêm sendo sistematicamente violados por agentes externos e pelo Estado. Violações estas que operam por meio da substituição não consentida do conhecimento tradicional pelo conhecimento científico e pelo esvaziamento das relações de sentimentos dos espaços vividos, tudo em nome da suposta conservação da biodiversidade.

Um dos meios de garantir o acesso à terra e evitar processos de apropriação indevida é a regularização fundiária. Urge, primeiramente, encabeçar sérias e eficazes políticas de regularização fundiária no Brasil. E, para além disso, refletir criticamente sobre os modelos de

regularização disponíveis na legislação, que não costumam contemplar as reivindicações dos grupos que são extrativistas, mas que também são agricultores, pescadores, caçadores e, também, criadores. Ora, mesmo quando modelos são desenvolvidos a partir das mobilizações de povos e comunidades tradicionais, sofrem mudanças tais que logo deixam de atender as demandas originais a que se destinavam.

Portanto, a luta deve ser contínua e procurar fortalecer suas estratégias e renovar suas forças. A pauta primeira deve ser a regularização dos territórios tradicionais em suas integralidades, não se contentando com regularizações parciais, que inviabilizam, na prática, os modos de ser, criar e fazer de povos e comunidades tradicionais.

Ainda, cabe pensar para além dos instrumentos e mecanismos jurídicos de regularização fundiária preexistentes, admitir a coexistência de diversos instrumentos para a efetivação de direitos e até pensar a criação de outros que não admitam processos de apropriação. E não há como se fazer isso sem a participação ativa dos grupos interessados. Ante o atual Estado Pós-Democrático em que vivemos, não sendo tal participação viabilizada pelo governo, que seja pela pressão dos próprios grupos. Não é tempo de ordem e silêncio.

2.2 Bem viver: um conceito em construção

“Todos e todas somos parte da Mãe Terra e da vida, da realidade, todos dependemos de todos, todos nos completamos” (MAMANI, 2010, p. 35 – tradução livre).

A frase acima retrata um pensamento crescente a partir da América Latina, que se coloca como contra-hegemônico e vem dominando certos circuitos acadêmicos críticos desde a percepção jurídica que pode ser enquadrada no intitulado novo constitucionalismo latino-americano.

Posicionada como uma noção “em permanente construção e reprodução” (ACOSTA, 2016, p. 71), sua origem não se encontra na academia e seus principais pensadores são coletivos e centenários: povos indígenas e povos e comunidades tradicionais.

Esse pensamento é o Bem Viver, que sintetiza uma experiência de elevação da **natureza** da posição de objeto de tutela - principalmente, como mercadoria – à **sujeita de direitos**, ficando em patamar equânime ao do ser humano. E não só por isso, a passagem desse

pensamento, registrado em diferentes trabalhos acadêmicos, para sua inserção em constituições ou mesmo sua apropriação em esquemas explicativos científicos, merece aprofundada reflexão.

A discussão sobre bem viver e, conseqüentemente, direitos da natureza tem origem na trágica histórica dos povos originários da região dos Andes na América Latina, os quais sofreram uma sucessão de ações de etnocídio, saques culturais e memoricídios perpetrados durante cinco séculos de colonização. Mesmo assim, sobreviveram, resistiram e mantiveram em suas territorialidades uma relação harmônica³⁹ com a natureza (MORAES, 2013).

Para além da região andina, mais recentemente o bem viver passa a integrar diferentes visões humanistas e anti-utilitaristas provenientes de outros lugares. Exemplos: *ubuntu*, da África do Sul, e o *svadeshi*, *swaraj* e *apargrama*, da Índia. Talvez por isso fosse cabível chamar, inclusive, de bons viveres ou bons conviveres (ACOSTA, 2016).

O bem viver é uma noção que visa ajudar nos esquemas explicativos observados em diversas localidades do Sul global. Mas não se limita ao Sul, dirige-se a todos e todas, estejam no sul ou no norte global. De fato, “(...) deve ser considerado parte de uma longa busca de alternativas de vida forjadas no calor das lutas populares” e se traduz em uma tarefa descolonizadora e despatriarcalizadora (ACOSTA, 2016, p. 70). Nos últimos anos, o *buen vivir* vem ganhando força teórica e, por isso, muitos autores generalizam “postulados”, visando deixá-lo mais inteligível e divulgá-lo para além da academia.

2.2.1 Crítica aos discursos desenvolvimentistas e aos modelos vigentes

O bem viver também é conhecido como *buen vivir* (Equador), *vivir bien* (Bolívia), *sumak kawsay*⁴⁰ (kíchwa/ quechua), *suma qamaña* (aymara), *nhandereko* (guarani), *kyme mogen* (mapuche), *volver a la maloca* (indígenas da Amazônia agrupados na *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*), entre outras denominações. Com

³⁹ É importante ressaltar que nem sempre essa relação harmônica é possível. A exemplo do que ocorre na Amazônia, podemos observar que segmentos dominantes ocupam extensas áreas, devastando territórios tradicionais e confinando povos e comunidades tradicionais em espaços reduzidos em relação ao necessário para sua reprodução. O conhecimento tradicional, que proporcionava uma relação harmônica com a natureza, é então posto à reelaboração sob novas condições, nas quais a harmonia não é resultado certo nem imediato.

⁴⁰ “É interessante reconhecer que, nas comunidades *ayllus* em muitas partes da região andina e amazônica, o *sumak kawsay* é uma expressão pouco utilizada para descrever um estilo de vida. Emprega-se mais o *allí kawsay*, enunciado de vida com elementos qualitativos subjetivos (bom, tranquilidade, amor, felicidade) e materiais (casa, dinheiro)” (ACOSTA, 2016, p. 78).

respeito a individualidade de traduções, pode-se dizer que significa “viver a vida em plenitude” (MAMANI, 2010; ACOSTA, 2016).

Volver a la maloca, por exemplo, é sentir prazer nas danças e nos espíritos. É proteger os conhecimentos locais, as tecnologias e os sítios sagrados. É aproveitar o que o mundo ocidental oferece sem abandonar valores e práticas socioculturais próprios. É ser um ser coletivo, sabendo que não é possível preterir o local de fala nem há como discutir relações entre atores sociais sem fazer diferença entre eles (MAMANI, 2010).

Para os povos aymara, para bem viver primeiro deve-se estar bem. E estar bem é uma implicação de saber viver, ou seja, saber relacionar-se ou conviver com todas as formas de existência. Com efeito, bem viver é viver em plenitude comunitária, de maneira autossuficiente, equilibrada e harmônica com os ciclos da *Madre Tierra*, com os cosmos, com a vida e com a história. Tendo como objetivos a fraternidade e a complementariedade e sendo guiados por afeto e empatia para transformar a sociedade (MAMANI, 2010).

A preocupação do bem viver “é de viver bem aqui e agora, sem colocar em risco a vida das próximas gerações. Para consegui-lo, há que se desmontar os privilégios existentes e as enormes brechas entre os que têm tudo e os que não têm nada” (ACOSTA, 2016, p. 84).

Logo, bem viver significa compartilhamento, e não competição. Por isso, que não se confunde com “viver melhor”, que indica desinteresse pelos demais, egoísmo, pensamento somente no lucro e individualismo. Para viver melhor há que se explorar os outros, viver as suas custas, próprio do processo de concentração de riquezas da lógica capitalista (MAMANI, 2010; ACOSTA, 2016). O conceito de “viver melhor [que]” é próprio da sociedade de consumo, pressupondo, pois, um aspecto quantitativo: quanto mais, melhor; e quanto menos o outro tiver, melhor. Trata-se de uma competição. De uma contradição capitalista (ACOSTA, 2016; RODRIGUES & RODRIGUES, 2015; BOFF, 2013).

Leonardo Boff (2013) afirma que o bem viver propaga uma nova ética, a ética da suficiência, direcionada a toda a comunidade e não apenas indivíduos isoladamente. Isso porque esse conceito supõe uma visão holística e integradora do ser humano com a *Pachamama*, que inclui, além do próprio ser humano, o ar, a água, os solos, as montanhas, as árvores e os animais. Para Boff, o bem viver é o estado de comunhão entre a Terra, as energias do universo e Deus. Não há preocupação em acumular, afinal a Mãe Terra nos forneceria tudo que precisamos e nosso trabalho supriria o que ela não nos pode dar ou nos ajuda a produzir o suficiente e decente para todos. Pelo contrário, o *buen vivir* evita a escassez, pois nos convidando a consumir apenas

o que o ecossistema pode suportar, conseqüentemente evitamos a produção de resíduos que não podemos absorver com segurança. A proposta nos incita a reutilizar e reciclar tudo o que tivermos usado.

Não se confunde com o conceito de “bem comum”, porque enquanto este se refere somente aos seres humanos, o bem viver refere-se a todos seres vivos (e mesmo não vivos, como águas, que teriam direitos próprios), exigindo, assim, complementariedade e equilíbrio. E conseqüentemente esforço e ação coletiva. Não há como se alcançar o bem viver de maneira individual e isolada (RODRIGUES & RODRIGUES, 2015). Como afirma Acosta (2016, p. 240), “O Bem Viver será para todos e todas. Ou não será”. Questiono aqui, o que ocorre quando as concepções sobre o que é bem viver diferem? Uma vez que a afirmação de Acosta sugere um consenso utópico, proponho uma concepção de bem viver como processo de construção que inclui antagonismos e resistências, e que pode ser vivido em sociedade, mesmo sem a totalidade.

Não se confunde com os conceitos de “bem-estar” e “qualidade de vida”, porque são conceitos utilitaristas e reducionistas que pressupõem o alcance de níveis satisfatórios de estar bem para a continuidade da vida do ser humano, sendo outras formas de vida um mero meio para se alcançar esse fim (RODRIGUES & RODRIGUES, 2015).

Em diferentes termos, há autores que acreditam que bem viver se coaduna com a noção de bem-estar se, quando vinculadas a saúde e a alimentação, compreendidas em conjunto com as noções de bem e bom comer (GIORDANI et al, 2017). Estes autores, afirmam que a alimentação é um fenômeno biocultural, razão pela qual envolve processos históricos e estruturais, interligando-se diretamente com os modos de conceber a vida. Logo, práticas alimentares adquirem significados particulares quando compreendidas dentro de sistemas socioculturais específicos.

A comida considerada boa necessariamente seguirá exigindo critérios diversos, podendo ser desde biológicos e químicos até ecológicos, energéticos, filosóficos, simbólicos ou espirituais; alimentos adequados seguem finalidades estritas, a depender do papel que o alimento adquire culturalmente, além de processos de identificação que remetem às concepções específicas de vida (GIORDANI *et al*, 2017, p. 440).

O bem e o bom comer e, conseqüentemente, o bem viver, requerem uma vida em sociedade que gere satisfação e plenitude, resgate a comensalidade, a partilha e o equilíbrio, permitindo experimentar saúde para além da dimensão biológica (GIORDANI *et al*, 2017).

Ao entrevistar a quilombola Fernanda, de 54 anos, fica clara a ligação do bem viver com o bem comer. Ela me indica que antigamente a comunidade vivia melhor porque os quilombolas comiam melhor. Além disso, deixa clara a relação de solidariedade e fraternidade entre quilombolas e seu pai. Seu pai tinha melhores condições econômicas que outros negros, tendo roças maiores, e inclusive pagava diárias, quando os mutirões não eram suficientes. Evidencia-se assim que a comunidade tradicional podia comportar a diferenciação econômica.

C: Vocês viviam bem?

F: *Viviam bem.*

C: Por que?

F: *Porque dava pra todo mundo comer. Se chegasse alguma pessoa pra comprar e ele [pai de Fernanda] conhecesse você. Ele não vendia. Ele dava. Farinha da mesma coisa. Ele pegava duas cuias e dava pra você.*

No território estudado o bem e o bom comer sofrem séria crise. Composto por comunidades rurais que costumam se reproduzir a partir do trabalho na terra e do extrativismo animal e vegetal, com o advento e alastramento das privatizações de áreas de uso comum e das áreas de fazer roça, os membros das comunidades se veem cada vez mais encurralados e sem alternativas para produção, o que prejudica diretamente a pesca, a caça, a roça e a quebra de coco. Esse cenário os obriga a comprar nos mercados da cidade ou, pior, consumir industrializados cada vez mais presentes nas dietas.

Isso ilustra o que vem sendo enfatizado em espaços de discussão políticos e acadêmicos, como o Congresso Brasileiro de Agroecologia (2015), no qual, na sua carta final, afirma-se que, no Brasil, só se alcançará a soberania e segurança alimentar e nutricional – o que pode se considerar como sinônimo de bom e bem comer, portanto, bem viver - havendo ampla reforma agrária de base popular e agroecológica, para democratizar o acesso à terra, valorizar a diversidade biocultural, dinamizar as economias locais e assegurar a produção de alimentos saudáveis para os povos.

Em síntese, o bem viver é um campo de ideias em construção, que valoriza referências locais a partir da conexão de um conjunto de saberes ancestrais, que se relacionam harmoniosamente com a natureza (*pachamama*), e pode criar ou co-criar novas conceitualizações adaptadas às circunstâncias atuais (GIORDANI *et al*, 2017; MORAES, 2013).

Não se confunde com as noções de viver melhor, bem comum, bem-estar e qualidade de vida, as quais o desenvolvimento vem alicerçando, não se propondo a mudar as

bases responsáveis por explorações de uns sobre os outros. Como uma alternativa além-desenvolvimento, o bem viver pretende ultrapassar esses entendimentos.

É, também,

uma revolta contra a individualidade, contra a fragmentação e contra a perda de sentidos que reivindica uma territorialidade comunitária não saqueadora, recuperadora de tradições e potencializadora de imaginários utópicos que sacodem todas as percepções da realidade e da história, e conduzem a um mundo em que cabem todos os mundos (CECEÑA, 2011 apud ACOSTA, 2016, p. 87).

O *buen vivir* tem como plano de fundo a chamada crise de vida atual da humanidade, que desemboca nos âmbitos social, econômico e político e teria como principais causadores o paradigma ocidental europeu, o capitalismo, o mercado mundial, o crescimento econômico, o corporativismo e o consumismo. Esses processos são prejudiciais pois culminaram em processos de colonização realizados e em realização especialmente nos países da América Latina (MAMANI, 2010).

Crítica o eurocentrismo, devido ao seu caráter individualista, militarista, racista, vertical, acumulador e depredador. Esse pensamento é tão forte e se fez presente durante os processos de colonização e sua reprodução e, em certa medida, é perceptível atualmente mesmo na mais remota das comunidades. O eurocentrismo foi imposto aos povos originários e, com ele, implantando, à força, a chamada “monocultura do pensamento”, que determina um só Deus e um só Estado. O resultado desse processo avassalador é o atual Estado colonial, liberal, monocultural, excludente, militarista e racista (QUISPE, 2010).

Alberto Acosta (2016) considera que o *vivir buen* aspira ir além do desenvolvimento vigente. Adotando a definição de desenvolvimento proposta por Catherine Walsh (2010, p. 15) cujo “desenvolvimento vem assinalando mais do que simplesmente progresso material e crescimento econômico; vem marcando um modelo ocidental de julgamento e controle sobre a vida em si [tradução minha]”, creio que as propostas além-desenvolvimento são justamente as concretizadas diariamente em cada comunidade ou localidade. E que essas propostas nem sempre são lineares ou harmoniosas.

Esta é justamente a contribuição desta investigação, na qual os trabalhos de campo mostraram que o conflito é um elemento central nos aportes sobre bem viver gerados no Território SesModuleia do Jardim. E que esse conflito pode ocorrer entre membros da mesma comunidade. Ora, com o bem viver não se defende “uma opção milenarista, carente de conflitos. Mas, quando se propõe a busca de uma sociedade orientada pelas harmonias, não se exacerbam

os conflitos, como sucede com as visões do liberalismo econômico, baseadas na acumulação e na competição dos indivíduos” (ACOSTA, 2016, p. 80). Em alguns casos, indivíduos divergirão de tal maneira que haverá uma clivagem da qual alguns deles passarão a não mais ser considerados membros da comunidade; enquanto, em outros, por mais que haja divergências, não haverá motivos suficientes para clivar a noção de comunidade compartilhada entre seus membros.

Fernando Huanacuni Mamani (2010) considera que os paradigmas dominantes são sustentados pelo capital, gerando o que chama de *cenário de desencontros*. Este cenário mostra um abismo entre seres humanos e tudo o que lhes rodeia e aponta: quanto maior esse abismo fica, maior o grau de insensibilidade da humanidade.

Em que pese concordar com um cenário de desencontros gerados pelo capital em relação à humanidade de uma forma geral, estou atento a ideia de que grupos sociais inteiros podem ser muito sensíveis a partes da humanidade e insensíveis a outra parte. Uma classe parece ser bastante sensível aos problemas de sua própria classe. E se utilizarmos recortes para além do recorte de classe, como os étnicos, as situações podem se tornar ainda mais complexas. Penso que esse cenário de desencontros é aprofundado por uma certa confusão que as estruturas do desenvolvimento proporcionam. Estruturas estas que operam adaptações no capitalismo, de maneira a incentivar o individualismo e o consumismo, só que sob o manto do que Walsh (2010) chama de desenvolvimento humanista, que prega valores politicamente mais aceitos - como igualdade, democracia, participação, proteção da biodiversidade e dos recursos naturais e respeito pela diversidade étnico-cultural.

Em contraposição às facetas desenvolvimentistas, emergem alternativas como a do bem viver, considerada por Mamani (2010) como um novo paradigma comunitário da cultura da vida para bem viver (*paradigma comunitário de la cultura de la vida para vivir bien*). Essa alternativa compreende a vida como um todo interconectado, interdependente e inter-relacionado e seu objetivo central é reconstituir a harmonia e o equilíbrio da vida⁴¹ por meio da diminuição do abismo entre seres humanos e o que lhes rodeia, pois não havendo abismo, não haveria insensibilidade, colaborando, então, para esse retorno da harmonia e equilíbrio da vida e maximizando uma *sociedade de afetos* (MAMANI, 2010).

⁴¹ Cabe dizer que mesmo entre os chamados povos originários nem sempre a harmonia e o equilíbrio se fizeram presentes, com conflitos e guerras entre eles e hierarquias relevantes dentre eles.

Quando se fala de “retorno”, entendo que a menção não se refere somente ao passado das comunidades, uma vez que, como no caso estudado, há casos em que o passado foi até mais violento e violador que o presente. Esse retorno faz menção a uma utopia na qual o homem e a natureza conviviam sem destruição mútua.

2.2.2 Dimensões conflitivas: entre dissensos e afetos

No Território Sesmaria do Jardim, bem viver tem conotação diferente a depender do grupo que o aciona. Para fazendeiros e seus apoiadores, suas práticas de privatização de bens comuns não carregam consigo uma noção de vida próxima ao que se entende por bem viver, uma vez que utilizam os recursos naturais de maneira exploratória tal que não seria possível observar algum tipo de harmonia em termos ambientais e mesmo sociais. Um caso emblemático é o da invasão dos quintais dos quilombolas para plantação de capim, aspersão de agrotóxicos, privatização de corpos de águas, entre outros. Isso ocorreu com Gugu, em 2017. Um dos antagonistas dos quilombolas, Paca, que é por eles apontado como fazendeiro⁴², simplesmente derrubou cercas que delimitavam o quintal de Gugu para aumentar a sua área e, conseqüentemente, diminuir a área de Gugu. Este fato foi considerado grave, uma vez que, com as áreas do Território privatizadas por fazendeiros, os quilombolas ficam sem áreas para fazer suas roças, sendo obrigado a fazê-las nos restritos espaços dos seus quintais, como passou a ser o caso de Gugu. Tendo seu quintal diminuído e o espaço de roça limitado, a roça que já é pequena fica ainda menor, prejudicando ainda mais os quilombolas.

Entre os membros da comunidade, há uma proximidade e conhecimento compartilhado que os autores apontariam como característicos do bem viver, mas, mesmo dentro do grupo, a empiria demonstrou uma variedade relevante de noções de bem viver e graus de resiliência da comunidade em relação a algumas práticas que, isoladas, são rejeitadas coletivamente. Há membros da comunidade que criam búfalos e têm açudes. Isoladamente tais elementos são colocados como detestáveis porque, na maioria dos casos, são práticas realizadas por fazendeiros e seus apoiadores e contribuem para violações de direitos. Ocorre que pela inserção, participação desses membros nas mobilizações do grupo e outros elementos que se

⁴² Neste território, posseiros com menos que 10 hectares são apontados como fazendeiros, portanto, o termo não designa necessariamente um proprietário de terras, e menos ainda que essas sejam extensas. O termo indica antes uma forma distinta de conhecimento, que ignora os direitos sobre a terra demarcada pelo trabalho.

poderiam levantar o grupo passa a relativizar algumas práticas e aceitar a participação do indivíduo no grupo, mesmo que continue a discordar de suas práticas.

Dois casos emblemáticos exemplificam essa afirmação. São os casos de Preto e Manicura, quilombolas de São Caetano que encampam a mobilização por regularização territorial de Sesmaria do Jardim.

De participação na mobilização e autoreconhecimento enquanto quilombola mais recente, Preto, 31 anos, cria búfalos nos campos, mesmo sabendo que a comunidade critica tal prática. Em entrevista, Preto me disse que não se considera fazendeiro porque cria poucas cabeças de búfalos – seis ou oito. Segundo ele, assim com os demais quilombolas, como também pesca, lavra e “está na luta”, então não há óbice na sua identificação como quilombola e na sua participação nas mobilizações do território. Além disso, ele permite que as quebradeiras de coco juntem coco na sua área e tem uma boa relação com a comunidade e com o território.

A entrevista com Preto e a observação de sua inserção na comunidade durante meus trabalhos de campo, permitem-me afirmar que bem viver para ele comportaria a criação de búfalos. Apesar disso, ele considera que respeita e procura viver em harmonia com a natureza e com os demais quilombolas, não colocando outros óbices às práticas comunitárias – como a coleta do coco babaçu. Participa das mobilizações e é um ativo articulador e orador do Território, sendo indicado pelos quilombolas, inclusive, como uma liderança que colabora na emergência de alternativas a que se prestaria o bem viver. Além disso, Preto tem consciência de seus direitos culturais, pois considera que se criou na lida com os búfalos e não compreende a vida sem a relação com esses animais.

O outro caso é o de Manicura, 50 anos. Na área que fica sua residência ela e sua família criam peixes dentro de um açude. Este açude não fica dentro dos campos inundáveis, fica nas proximidades. Não houve como certificar essa informação, mas vários interlocutores afirmam que os açudes, como precisam de grande volume de água, acabam por disputar com os campos naturais e desviar cursos de água. Portanto, mesmo os açudes que não são feitos dentro dos campos acabariam prejudicando os grupos tradicionais do Território. Os membros da comunidade sabem que Manicura tem açude, mas mesmo assim não colocam obstáculos à sua participação nas atividades nem deixam de considerá-la como membra da comunidade. Relativizam a questão do açude. Manicura, por sua vez, é uma das principais lideranças do Território, uma das quebradeiras de coco associadas ao MIQCB e uma das fundadoras do

extinto Clube de Mães de São Caetano, que, segundo ela, deu origem à associação de São Caetano.

Logo, bem viver para ela comportaria a escavação de açudes. Da entrevista com Manicura e observação de suas inserções durante meu trabalho de campo, é possível notar uma certa harmonia com a natureza – mesmo que possa ser relativizada – e com os outros membros das comunidades do Território. Até pelo seu trabalho na quebra do coco, ela depende as palmeiras em pé e luta especialmente por essa demanda. Uma das principais figuras religiosas de São Caetano, Manicura é católica, junto com sua irmã Maria Julia coordena as atividades da Igreja Católica de São Caetano e é uma das benfeitoras do Festejo de Santa Luzia, em dezembro.

Esses dois casos me ensinaram a complexificar as relações que constroem o bem viver nas localidades do Sul global. Ensinaram-me que mesmo no Sul geográfico há norte e sul e que tal divisão, se feita de maneira cartesiana, não auxilia nas compreensões das realidades observadas, uma vez que o ensejo não é por classificar realidades e sim compreendê-las dentro de um esquema analítico. É como afirma Acosta (2016, p. 69) “O Bem Viver é, por um lado, um caminho que deve ser imaginado para ser construído, mas que, por outro, já é uma realidade”.

Segundo Fernando Mamani (2010), a história mostra que só há duas formas possíveis para o avanço das sociedades: a violência e o afeto. Ocorre que a violência é a forma mais utilizada. Para Mamani *vivir bien* também é viver sem violência e com afeto e empatia. Segundo seu ponto de vista, é a via do *afeto* que nos faz ser compromissados, assumir desafios e amar os descendentes e semelhantes. Nesse sentido, diz ainda que o bem viver seria a *alternativa do consenso*. E não da democracia da maioria. Isso porque decisões tomadas pela democracia implicariam em sujeição das minorias às majorias e essa sujeição não geraria bem viver.

No entanto, em estudos de Laura Nader, vemos que essa abordagem com relações de base colaborativa, afetuosa, harmoniosa pode ser desvantajosa aos segmentos menos poderosos e perpetuar os desequilíbrios nas relações de poder já observadas (NADER, 1994). Com efeito, caberia reivindicar o direito à diferença e nele pautar as práticas coletivas.

Entendo esse **direito à diferença** como a *manutenção de certo grau de diferenciação entre os indivíduos de uma determinada comunidade que podem se refletir em práticas sociais, concepções políticas, discursos e mesmo divergências internas*.

Cesar Gordon (2014), ao estudar os povos Xikrin da Amazônia brasileira, afirma que para eles o bem viver seria um conceito que carrega um conjunto de noções de dimensões éticas e estéticas, ao mesmo tempo que manteria um quociente de diferenciação. “(...) uma das definições do viver bem⁴³ no mundo social mebêngôkre é manter, em todos os níveis da vida social, um determinado quociente de diferenciação, não cair em um estado geral de indiferenciação” (GORDON, 2014, p. 95-96). Ou seja, garantir o direito à diferença.

Não há um termo específico que expresse a exata noção de bem viver para os Xikrin, que costumam utilizar um termo em mebêngôkre: *mejx*. Empregam em expressões como *kam mejx*, *mejx o ari ba*, *mejx kumrenx*, que têm significado próximo de “ficar bem”, “estar bem”, “muito bom/bem”, respectivamente. Apesar de não se nominar unissonamente, a noção é vivida e, para esse povo indígena, trata-se de viver sem brigas, sem violência, com fartura, sem doenças, fazendo muitas festas e contando com a participação de todos. Portanto, como falei acima, mesmo para Gordon, o estado de bem viver em uma comunidade não é representado por uma sociedade passiva ou consensual em todos os quesitos a que se submetam pautas importantes a serem discutidas. Pelo contrário, baseado no direito à diferença, defende que essas diferenças sejam respeitadas e consideradas nos consensos internos, pois assim haveria harmonia e equilíbrio, deixando as pessoas felizes. Mas, e quando não há respeito às diferenças, como observado em campo?

É justamente o afeto que nos faz ser empáticos, romper barreiras e insuficiências de formação pessoal e nos posicionar para além de posições midiáticas. O afeto surge da prática, da interação. É produto de uma verdadeira integração. Portanto, não surge a partir de um ato reflexivo. Ele surge a partir de reuniões presenciais em pontos de encontros na comunidade. Por isso é necessário que as pessoas se encontrem com frequência, mesmo que seja para discutirem e discordarem. O propósito dos pontos de encontros não é somente resolver problemas, mas manter o grupo unido pelo afeto (MAMANI, 2010).

No Território Sesmaria do Jardim, uma prática consolidada no início dos pontos de encontro (que pode se considerar tanto como local, quanto como o encontro em si) é a da mística cantada, na qual as mulheres costumam puxar hinos que aprendem com outros grupos que encontram nos movimentos das quebradeiras e dos povos tradicionais, para receber os membros das comunidades e seus convidados com alegria e facilitar o entrosamento entre o grupo. Um

⁴³ A utilização do termo “viver bem” por Cesar Gordon se dá pela tradução que ele faz do termo utilizado na Bolívia *vivir bien* e pela tradução mais próxima do que seria o termo bem viver para os povos Xikrin.

dos cantos utilizados na oficina de extrativismo do projeto do Protocolo Comunitário, realizada em 24 de novembro de 2017 na comunidade Curva da Mangueira, foi explicado por Erundina nos seguintes termos: “Na hora que nós cantarmos a música, chamando o nome da comunidade, a comunidade todinha vem pra cá pro meio e cada um diz o seu nome e de onde é. Aí, volta pro seu lugar e a gente continua. Nós vamos dizendo”:

Flor minha flor, flor vem cá

Flor minha flor, laiá laiá laiá

Eu disse...

Flor minha flor, flor vem cá

Flor minha flor, laiá laiá laiá

Eu vou chamar Santa Maria [uma das comunidades presentes]

Flor, vem cá!

Para se apresentar, laiá laiá laiá

Eu disse...

Flor minha flor, flor vem cá

Para se apresentar, laiá laiá laiá

Figura 14 - "Flor, vem cá". Mística da oficina sobre Extrativismo.



Enquanto cantam, os quilombolas dançam e se divertem. Momento para espairecer no ponto de encontro, Igreja Católica da comunidade vizinha Curva da Mangueira. Foto: Ciro Brito (2017).

Interessante enfatizar a construção do afeto também a partir da relação dialética entre discussão e discordância. Em que pese o mesmo autor (MAMANI, 2010) enfatize a necessidade dos consensos, na prática os consensos não são corriqueiros e podem ser perigosos, pois em sociedade com relações de poder com diferenciais extremos como a nossa, a busca de consensos tende a pacificação e harmonias coercitivas (NADER, 1994). O trabalho de campo me mostrou que pode haver dissensos mesmo entre os grupos mais próximos e mobilizados e mesmo sobre assuntos de relevante interesse coletivo – como é o caso da pesca, da criação de búfalo e instalação de açude. Portanto, há situações em que as divergências são tamanhas que geram clivagens que impossibilitam a conjunta construção do bem viver (entre fazendeiros e quilombolas, por exemplo), enquanto há situações em que essas divergências não chegam a quebrar o grupo ou fazer que esse grupo exclua ou rejeite determinados membros. No caso estudado, a questão do uso dos comuns, quer fossem babaçuais ou campos inundáveis, era o ponto de impasse, inegociável, sobre o qual divergiam.

A seguir alguns exemplos de pontos de encontro que foram se revelando durante os trabalhos de campo:

Figura 15 - Oficina sobre Território durante a execução do projeto do Protocolo Comunitário.



Durante oficina realizada na escola de São Caetano, momento de construção coletiva de mapas das comunidades participantes. Durante a confecção, os quilombolas discutem sobre os marcos espaciais – poções, baixas, enseadas e taperas, por exemplo. Foto: Anny Linhares (2017).

Figura 16 - Mutirão de quebra de coco no quilombo São Caetano.



O mutirão de quebra de coco pode ser considerado um ponto de encontro das mulheres quebradeiras de coco babaçu. Em locais variados, a depender da mulher que convoca o mutirão, durante a quebra de coco muitos temas são discutidos e há um fortalecimento do grupo das quebradeiras. Foto: Ciro Brito (2016).

Figura 17 - Mutirão de quebra de coco no quilombo Bom Jesus.



As mulheres quebradeiras de coco consideram que a partir de três mulheres juntas quebrando coco a atividade já é considerada um mutirão. Na foto acima, juntaram-se, no quilombo Bom Jesus, dez quebradeiras de coco. Foto: Ciro Brito.

2.2.3 Direito de relação com a terra

Pode-se considerar uma etapa rumo ao bem viver, a denominada *reconstituição de direitos*. Fernando Mamani (2010) acredita que as relações sociais e de vida estão desequilibradas graças às hierarquias existentes fundadas no capital, no mundo ocidental moderno capitalista. Como o bem viver não admite essas hierarquias, haveria apenas responsabilidades socialmente construídas, após a transitória etapa de reconstituição de direitos. Por conta disso, a tarefa para se atingir o bem viver é redistribuir equitativamente as terras e florestas para quem nelas vivem e trabalham, de maneira dinâmica e permanente.

A proposta do autor é que essa redistribuição ocorra de acordo com o número de membros das famílias e que, nas comunidades, para ter o direito à terra, as famílias devem cumprir certas responsabilidades como realizar trabalhos comunitários, fazer parte dos costumes e ritos e, principalmente, viver na comunidade. Não se pode possuir terras à distância (MAMANI, 2010).

Tal proposta enfatiza a autonomia das comunidades e povos tradicionais, caracterizando uma distribuição interna das terras. Necessário, portanto, como argumentei na seção anterior, que sejam regularizados os territórios tradicionais e que a legislação permita que o manejo dos territórios seja realizado pelos grupos beneficiados. Como mencionei na seção anterior e volto a tratar no capítulo 4, os desafios que se colocam, pois, vão para além das decisões políticas de tocar os processos de regularização, eles encontram barreiras na legislação e no *modus operandi* do Estado mesmo depois das regularizações.

Falar de bem viver é defender terra e território para os povos tradicionais, porque a perda de suas terras reflete uma perda de contato com a natureza e, por conseguinte, uma perda de contato com o sagrado, com a espiritualidade e com tudo o que mantém o grupo unido como entidade cultural. A defesa desses dois componentes é expressa, pelo povo aymara, como **direito(s) de relação ou direito de relacionar-se com a Mãe Terra**. Os aymara reconhecem que não são donos da terra. Eles pertencem a ela. Logo, não há que se reivindicar um direito de propriedade sobre a terra e sim um direito de relacionar-se com ela. É no território que se exercem os direitos de relação, sobre o manejo e conservação dos recursos naturais e sobre o poder político e econômico através da gestão comunitária (MAMANI, 2010). Nesse sentido, entendo que uma das dimensões do direito de relação é a autodeterminação, prevista na Convenção 169 da OIT.

Na fala de Gugu é possível atentar-se para reivindicação desse direito. Ele me explica o que é ser lavrador e lamenta que, no estágio atual, não tem conseguido lavrar como nos tempos bons de outrora, quando de tão abundante a disponibilidade de terras, juntavam-se dezenas de homens em mutirão.

C: E o lavrador, Gugu, é o que?

G: *Lavrador é quem trabalha com roça, com milho... essas coisas assim. Trabalha na terra. Ou melhor, trabalhava. Porque agora nós não tamo trabalhando quase nada, porque nós não tem terra pra tá lavrando.*

C: Então tinha um período que o sr. conseguia trabalhar na terra?

G: *Sim. Trabalhava. Trabalhava bastante. Nós éramos muita gente. Cada um roçava duas linhas, três linhas. E a gente fazia era trocar dia. Eram dez, doze pessoas, que se juntavam e trabalhavam hoje com um e amanhã já era com outro. Aí até terminar. Se nós éramos doze pessoas que trabalhavam, então eram doze roças que nós tínhamos.*

Vê-se, portanto, que o direito à terra está intimamente associado ao direito de relacionar-se socialmente com aqueles que compartilham uma relação consensuada com o território. Relações de gênero e entre gerações são construídas ou consolidadas durante esses mutirões, em que os jovens aprendem como se relacionar com o dono da roça e demais adjuntos. No entanto, nas sociedades ocidentais contemporâneas, a relação entre bem viver e formas de apropriação da terra é muitas vezes tida como auto-evidente, ou seja, o bem viver dependeria de certos tipos de propriedade ou determinados padrões mínimos de renda que garantiriam a propriedade. Essa concepção é fruto da expansão quase ilimitada do consumo. A propriedade (como bem de consumo) parece ser tão central nas sociedades atuais que até a felicidade e a dignidade humana são vistas como dependentes da propriedade de um conjunto de bens para que possam garantir a constituição das pessoas e suas subjetividades. Contudo, ao mirar os povos indígenas, essas premissas parecem ser relativizadas, especialmente ao se notar o caso do povo indígena Xikrin do Cateté, grupo Mebêngôkre (Kayapó), da Amazônia (GORDON, 2014).

Como argumento em outro trabalho, a noção de território se diferencia da noção de propriedade (BRITO & PORRO, 2016). Esta, definitivamente, agrega-se à ideia de consumo trazida por Gordon. Aquela pode ter relação com consumo, mas de forma que não se rege pelo consumo definido no mercado. Ademais, a detenção de propriedades não necessariamente conduz ao bem viver, mesmo que tenham sido objeto de regularização fundiária pelo Estado. É o que se observou na região do Mearim, no Estado do Maranhão, no estudo que colaborei em 2015 (MONTEIRO *et al*, 2015).

Há uma direta e estreita relação entre bem viver e apropriação da terra, mas essas terras a que me dirijo são construídas como os territórios de povos e comunidades tradicionais, e não aquelas transformadas em mercadorias através da propriedade. Com efeito, a dependência da felicidade e dignidade humana deslocar-se-iam da propriedade e atrelar-se-iam aos processos de construção do território⁴⁴.

Cesar Gordon (2014) relata que na Amazônia indígena a condição de bem viver estaria relacionada a uma estética e a uma moralidade que valorizam sentimentos de pertença, relações de cuidado cotidiano entre parentes, afetos familiares, comensalidade, partilha, dádiva, afabilidade, suporte emocional, compaixão e liberdade pessoal. Em relação ao Estado nacional brasileiro, bem viver estaria relacionado à autonomia comunitária e à segurança jurídico-institucional. Este segundo elemento envolve tanto a demarcação e a proteção dos territórios indígenas, como um controle mínimo sobre os processos políticos decisórios que afetam a vida na aldeia.

Para esta dissertação, objetivei entender se e como essa noção de bem viver ofereceria suporte para explicar a situação almejada pela reivindicação de regularização fundiária como quilombo, uma vez que o grupo social em questão não tem consenso ou harmonia sobre essa proposta e suas implicações, especialmente no que se refere a consequências para a interação com a natureza.

2.2.4 A incorporação do bem viver em constituições latinoamericanas

O bem viver também tem uma abordagem no campo jurídico. Expressamente está previsto em textos constitucionais de países da América do Sul e alguns autores dimensionam essas constituições como um “constitucionalismo de feição ecocêntrica” (MORAES, 2013) ou

⁴⁴ Alerto que, devido as categorias felicidade e dignidade humana não serem acionadas diretamente pelos grupos tradicionais do Sesmaria do Jardim, esses termos são apenas por mim utilizados em se tratando de uma hipótese analítica. Inclusive, é perceptível uma descrença e desconfiança em qualquer acionamento do termo “direitos humanos”, não se tratando, portanto, de um vocábulo que faz parte da gramática de luta desses grupos. É importante ressaltar a distinção entre os termos registrados em campo, a partir de entrevistas ou anotações durante observação participante, e as noções e conceitos utilizados para explicar situações captadas na pesquisa empírica. Termos como gênero, conhecimento tradicional, direitos humanos ou sustentabilidade, não emergem de discursos dos grupos tradicionais estudados, antes são noções que ajudam a explicá-los. Certamente que, na esfera de interações construídas entre suas organizações sociais e agentes de cooperação para o avanço de suas reivindicações no espaço público, estes termos vêm sendo acionados estrategicamente para que se façam legíveis à sociedade mais ampla e ao Estado. Conhecimento tradicional e bem viver são exemplos desses termos que foram legítima e recentemente incorporados na terminologia das organizações quilombolas, o que não quer dizer que essas noções não estivessem presentes na vida social desde sua origem.

como parte do chamado “novo constitucionalismo latino-americano” (SHIRAISHI NETO & ARAUJO, 2015; WOLKMER & FAGUNDES, 2011).

Shiraishi Neto e Araújo (2015) afirmam se tratar de um conceito constitucional, pois é encontrado nas Constituições da Colômbia (Constituição de 1994), Venezuela (Constituição de 1999), Equador (Constituição de 2008) e Bolívia (Constituição de 2009). Segundo estes autores, trata-se de um marco paradigmático, pois traduz uma opção política e jurídica de afastamento da teoria constitucional europeia. Portanto, está-se diante de uma verdadeira refundação do Estado, que apresenta alguns desafios a se superar, dentre eles o de como passar do texto constitucional à prática de algo que deverá ter todos os cidadãos como destinatários, e não somente os povos indígenas, o que certamente implica em antagonismos e conflitos, indicando a necessidade de processos revolucionários.

Ademais, a previsão constitucional é fundamental para avaliar o estágio social e jurídico que o referido país se encontra e a fidelidade aos compromissos constitucionais de base. Em relação ao Equador, afirmam que a constitucionalização do bem viver foi uma necessidade, mesmo não se tratando de uma noção clara para a maioria do povo equatoriano. Duas são as explicações para tal constitucionalização. A primeira é de que se trata de uma previsível consequência de um processo social acumulado e a segunda é que a noção do bem viver reforça a ideia de que estaríamos a viver em uma sociedade de risco.

Em relação ao Equador, a constitucionalização do bem viver é um episódio emblemático, porque no seu preâmbulo traz a decisão de construir uma nova forma de convivência cidadã, em diversidade social e em harmonia com a natureza, para alcançar o *buen vivir* e, no capítulo 1º, reconhece o caráter intercultural e plurinacional do país (ACOSTA, 2016).

Na avaliação de Catherine Walsh (2010), a incorporação do *buen vivir* na Constituição tem significado de ruptura histórica dado a *práxis*, por parte do Estado equatoriano, da adoção de modelos de desenvolvimento do Norte. Daí a conceituação do bem viver como política pública e esta noção ser resultado de ação social, política e epistemológica do movimento indígena nas últimas décadas. Contudo, a autora tece algumas críticas, tanto sobre a sistematização constitucional quanto ao que vem observando na prática estatal.

As bases do que se denomina como um novo modelo foi solidificada sobre uma relação triangular entre: direitos da natureza – *buen vivir* – regime de desenvolvimento⁴⁵. Acosta (2016) e Walsh (2010) vêm problemas nessa amarração do desenvolvimento ao bem viver, mesmo ante toda a carga revolucionária que o bem viver se propõe a levar. A preocupação de Walsh (2010) é a de que o *buen vivir* torne-se outra ferramenta no discurso do Estado, instalando-se como um termo cooptado e funcional para as estruturas vigentes e, de fato, com pequeno significado para uma transformação intercultural, epistemológica e plurinacional, tal como prometido.

Além disso, se o *buen vivir* continuar vinculado ao desenvolvimento, o bem viver como desenvolvimento seria o próprio Estado e ele, o Estado, que definiria o que é *buen vivir*, na complexidade de sua linguagem tecnocrata, econômica ou humanista. Assim, poder-se-ia indagar: em que medida realmente o bem viver seria um rompimento com as matrizes capitalistas ocidentais? Ou seria apenas mais uma faceta desse capitalismo, que teria entrelaçado e envelopado uma filosofia de vida libertadora (WALSH, 2010)?

Outras críticas são sistematizadas por meio de diversos interlocutores. Floresmilo Simbaña, dirigente da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador, é categórico sobre o assunto. Diz que o governo do Equador reduz o *buen vivir* a acesso a serviços, então quanto mais se investe em saúde, educação, obras públicas e serviços sociais, mais aproximar-se-ia do bem viver. Ocorre que essa ilusão acaba por não questionar o modelo econômico vigente, que continua a impulsionar o consumismo e o produtivismo com base no neoextrativismo dos recursos naturais do país: “(...) O presidente da Bolívia, Evo Morales, diante da proposta de não expandir a extração petrolífera na porção amazônica de seu país, foi categórico: ‘De que, então, viverá a Bolívia, se algumas ONGs pedem uma Amazônia sem petróleo?’”(ACOSTA, 2016, p.113).

O autor aponta que mesmo os governos considerados progressistas acabam por se irmanar com os governos liberais, quando se considera a base econômica extrativista. “Parece que os governos ‘progressistas’, para além do discurso, não são capazes de desenhar e levar a cabo opções alternativas à modalidade de acumulação extrativista” (ACOSTA, 2016, p. 114). De todo modo, não há como negar que houve avanços constitucionais e que os desafios que se colocam na prática são desafios a se superar ao longo dos processos sociais e políticos. Cabe

⁴⁵ Considerando regime de desenvolvimento como o “conjunto organizado, sustentável e dinâmico de sistemas econômico, político, sociocultural e ambiental que garantem a concretização do *buen vivir* ou *sumak kawsay*” (Art. 275).

destacar, porém, algumas iniciativas positivas que, de certo modo, têm conduzido a esse caminho de superação dos entraves pós-constitucionalização. Segundo Acosta (2016), uma delas é da criação da primeira vara judicial da Natureza nas Ilhas Galápagos e a ação de proteção do rio Vilcabamba, na província da Loja, no sul do Equador, em março de 2011, com base nos Direitos da Natureza.

Isso porque, com o bem viver, sob a perspectiva do Direito, desloca-se o eixo do ser humano para a Mãe Terra, como principal e prioritário de sujeito titular de direitos, paradigma do qual surgem propostas de reestruturação de todo o ordenamento jurídico (MORAES, 2013). Esse deslocamento tem implicações conceituais, que se refletem em processos jurídicos e, portanto, abarca a questão de diferenciação em valorações e direitos.

A transformação da condição da natureza, passando de objeto para sujeito de direitos, pode ser considerada um processo de libertação da natureza, e que se solidifica por meio de grande esforço político, por parte de povos e comunidades que mantêm com ela, através de seus componentes vivos, relações mais equiparadas. “É preciso aceitar que todos os seres têm o mesmo valor ontológico – o que não significa que sejam idênticos. Isso articula a noção de ‘igualdade biocêntrica’, em que, segundo Eduardo Gudynas, todas as espécies têm a mesma importância e, portanto, merecem ser protegidas” (ACOSTA, 2016, p. 123).

Particularmente, considero a argumentação baseada no valor ontológico, por si só, pouco palpável e, por isso, frágil. Contudo, há outras linhas argumentativas de valoração, que vêm se somando a esta, como a que diz que a *Pachamama* funciona como um superorganismo vivo e, por isso, há *relacionalidade* entre todos os seres – tudo estaria relacionado com tudo e todos (ACOSTA, 2016).

Outro argumento interessante é o de Leimbacher trazido por Acosta (2016, p. 124) que diz que o aspecto central dos Direitos da Natureza seria o resgate do “*direito à existência*” dos próprios seres humanos. Essa pode ser uma boa estratégia política, pois traz o ser humano para discussão, facilita o convencimento ao colocá-lo como protagonista, ao mesmo tempo que deixa claro que, negando esses direitos, o ser humano nega a sua própria existência, uma vez que os recursos são finitos. No entanto, enquanto estratégia política, temos que considerar que, além de seres humanos, esses protagonistas são agentes sociais, com diferenciais de poder por vezes extremos. Então, a questão seria: direito à existência de quais seres humanos?

Nesse sentido, há que se fazer a relação e também destacar as diferenças do que seriam os Direitos da Natureza e os Direitos Humanos. Considerando o direito dos povos

indígenas como parte dos direitos humanos, em se tratando de direitos da natureza existe um risco eurocêntrico de identificar os “selvagens” como a natureza, ou acreditar que a natureza é “coisa de índio”. Seria igualmente grave para os povos indígenas se os direitos da natureza fossem, na verdade, uma tentativa de imposição de condições, de origem externa, às comunidades indígenas, pois isso reduziria sua capacidade de autodeterminação (ACOSTA, 2016).

Nos Direitos Humanos, o centro está colocado na pessoa. Nos direitos políticos e sociais, o Estado reconhece esses direitos ao cidadão como parte de uma visão individualista e individualizadora da cidadania, com os direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Esses direitos se inserem numa visão clássica de justiça, que incorpora conceitos como imparcialidade. Ocorre que, para cristalizar direitos econômicos e sociais tem que haver espaço para a justiça distributiva ou social, orientada a enfrentar a pobreza (ACOSTA, 2016).

Por sua vez, nos Direitos da Natureza o centro está colocado na Natureza, que inclui o ser humano. Não se defende uma natureza intocada, pois isso levaria a deixar de cultivar a terra, deixar de pescar ou deixar de criar animais. De fato, os Direitos da Natureza defendem a manutenção dos sistemas do conjunto de vidas e são representados por pessoas, comunidades, povos ou nacionalidades (ACOSTA, 2016). É o que diz o art. 71 da Constituição do Equador: “Toda pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir da autoridade pública o cumprimento dos Direitos da Natureza”.

Distinguindo-se dos aspectos dos direitos da natureza, estão os direitos ambientais que, segundo Acosta (2016), estão sob o espectro dos *direitos humanos* e defendem a *justiça ambiental*. Sob o espectro dos *direitos da natureza* estariam os *direitos ecológicos*, que visam à garantia da *justiça ecológica*.

Por exemplo, as indenizações por danos ambientais direcionadas às comunidades afetadas, enquadrar-se-iam na chamada justiça ambiental, sendo sua discussão incumbência do direito ambiental. Por sua vez, a justiça ecológica prestar-se-ia a assegurar a persistência e sobrevivência das espécies e de seus ecossistemas como conjuntos ou redes de vida, pautando a restauração dos ecossistemas afetados. Na realidade, deve-se aplicar simultaneamente as duas justiças: ambiental para as pessoas e ecológica, para a Natureza (ACOSTA, 2016, p. 132). A articulação entre essas duas justiças seria condição para a realização da noção do bem viver. Porém, essa articulação tem sido gradativa e só ocorre formalmente quando há uma mudança de paradigmas que sustentam o arcabouço e os instrumentais jurídicos de Estados e sociedades.

A mais importante mudança de paradigma jurídico do século passado expressou-se na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, na qual se estabeleceu que todo ser humano é pessoa (MORAES, 2013) e, por isso, tem direito a direitos. Portanto, é possível afirmar que, nesse momento, estamos participando de uma outra mudança de paradigma, contra-hegemônica, pois vem do Sul global, especificamente de países periféricos (Equador e Bolívia), no qual se estabeleceu que a natureza tem direito a direitos. Porém, como apenas grupos sociais constroem, auto-atribuem ou atribuem a outros o direito a direitos, resta saber que grupo (ou grupos) logrará definir e atribuir os direitos devidos à natureza.

O Direito, as instituições, as políticas e as instâncias governamentais têm evoluído. Desde aquelas já longínquas declarações, mudanças foram introduzidas. Avançou-se muito, mas não o suficiente. A sociedade civil, com crescente consciência global, começa a dar início a uma série de ações e iniciativas (ACOSTA, 2016, p. 135).

Os próximos passos parecem ser consolidar o bem viver nos países em que esta noção já fora institucionalizada (ou constitucionalizada) em alguma medida e, para Acosta (2016), articular estratégias internacionais para impulsionar um tratado internacional de direitos da natureza - a Declaração Universal dos Direitos da Natureza. Já até haveria propostas nesse sentido: a Carta da Terra, por exemplo - uma tentativa de “constituição” a reger as sociedades de todo o planeta, promovida no contexto das Nações Unidas desde o ano 2000. Outra é a Declaração Universal dos Direitos da Terra” (MAMANI, 2010).

Porém, o caráter universal dessas declarações ou cartas não deve apagar os diferenciais que regem a vida dos distintos continentes e países. A noção de bem viver pode ser acionada de modo revolucionário, pois invoca um rompimento com as raízes europeias que colonizaram os ordenamentos jurídicos dos países da América Latina. Busca quebrar com a pilhagem entre países e questionar a suposta existência de um Estado de Direito (MATTEI & NADER, 2013).

Em que pese não haver expressa menção ao bem viver na Constituição e legislações infraconstitucionais brasileiras, os movimentos sociais de povos e comunidades tradicionais o agregaram à sua gramática de lutas e passam a reivindicá-lo nos espaços que estão inseridos. Mesmo timidamente é possível relacionar alguns aportes do bem viver em normas que estão sob o manto do ordenamento jurídico brasileiro – o Decreto nº 5.051/2004, que regulamenta a Convenção 169 da OIT, e o Decreto 6.040/2007, por exemplo. “Esse é o papel reservado ao *buen vivir*: propor uma alternativa ao desenvolvimento e por essa via ressignificar o papel do direito e do estado na sociedade civil” (SHIRAIISHI NETO & ARAÚJO, 2015, p. 387).

3 TERRITÓRIO SESMARIA DO JARDIM: UM CAMPO DE DISPUTAS

3.1 Histórico do *locus* de pesquisa

O Território Quilombola Sesmária do Jardim, *locus* desta pesquisa, fica entre dois municípios da Baixada Maranhense: Matinha e Olinda Nova do Maranhão, do qual Matinha está destacado em cor branca no mapa abaixo. Em campo é mais comum que os membros das comunidades se refiram ao Território muito mais como parte de Matinha do que Olinda Nova, isso se deve, também, porque acessam serviços públicos e privados principalmente em Matinha, cujo centro urbano é mais próximo do Território em relação ao centro urbano de Olinda Nova do Maranhão. Títulos de eleitor, escolas dentro do Território, agentes de saúde e outros serviços do Estado são vinculados à Matinha. Conforme os dados levantados durante levantamento ocupacional do processo de regularização territorial, a maioria das naturalidades dos membros das comunidades também é de Matinha.

Figura 18 - Território Sesmária do Jardim, nos municípios de Matinha e Olinda Nova do Maranhão.



Fonte: Florêncio Dias (2017).

Trata-se de um território com área total de 1.632,19 ha (mil seiscentos e trinta e dois hectares e dezenove centiares)⁴⁶ – destacado em vermelho na figura acima -, que engloba áreas

⁴⁶ Essa área foi delimitada oficialmente em setembro de 2016, como uma das etapas da regularização fundiária em curso no ITERMA. A delimitação foi realizada por equipe do órgão estadual conforme a orientação e indicação de membros das comunidades do território.

de campos de teso e áreas de campos inundáveis – destacados no mapa com limites de cor azul. O Território de Sesmaria do Jardim é composto por três povoados nos quais vivem unidades familiares que poderiam ser conceituadas como camponesas, designadas como comunidades tradicionais e, quando auto-atribuídas, como comunidades quilombolas. Neste sentido, temos o quilombo Bom Jesus, o povoado Patos e o quilombo São Caetano.

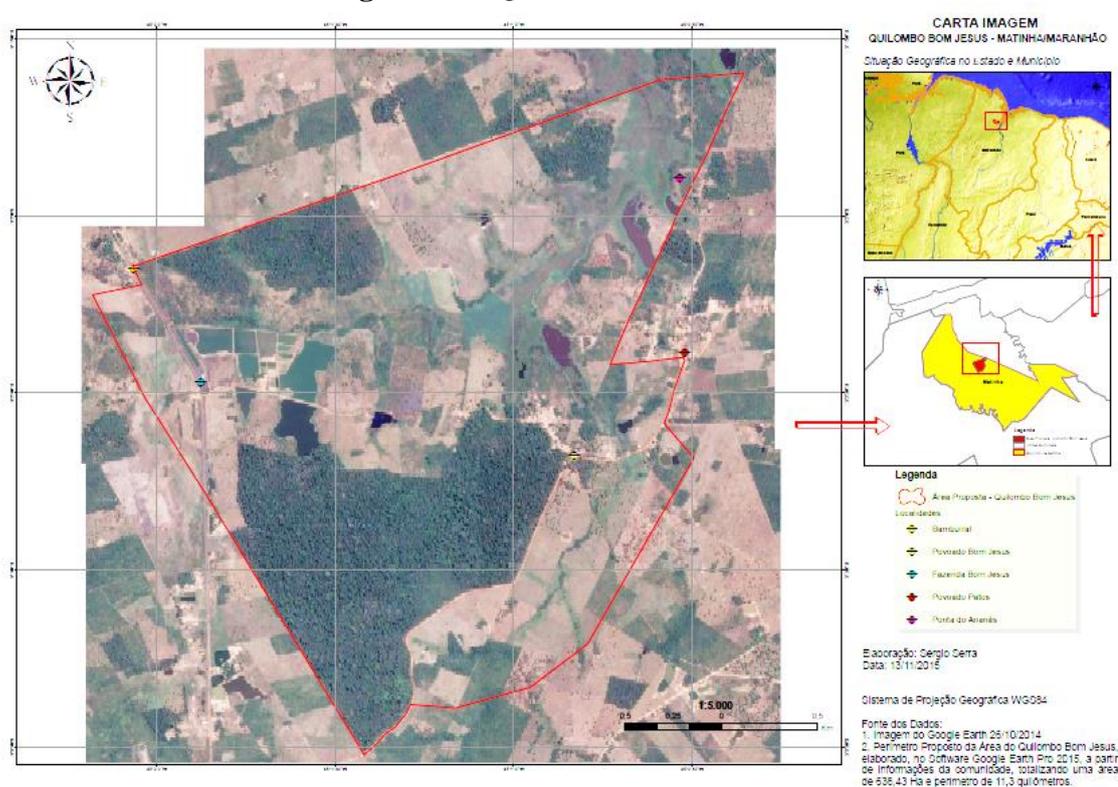
Os quilombos de Bom Jesus e São Caetano têm grupos mobilizados e associações constituídas como associações quilombolas. Ambos detêm o reconhecimento da Fundação Cultural Palmares por meio da certificação oficial de quilombos⁴⁷. A associação quilombola de Bom Jesus é registrada como *Associação de Moradores e Produtores e Produtoras Rurais Extrativistas Remanescentes do Quilombo Bom Jesus* e a associação quilombola de São Caetano é registrada como *União de Moradores Rurais Extrativistas Remanescentes do Quilombo Mó São Caetano*.

Em que pese não haja auto-identificação coletiva nem certificação oficial, em Patos também há membros da comunidade que se auto-identificam como quilombolas e encampam a mobilização quilombola que há no Território Sesmaria do Jardim. Como uma das estratégias adotadas, os quilombolas de Patos associam-se na associação de Bom Jesus ou na de São Caetano, sob o argumento de que o território é uno e o direito de associação é livre.

A figura abaixo – 19 - destaca faixa de território relativa ao quilombo Bom Jesus. Interessante notar a área de tonalidade verde escuro que representa a Mata de Bom Jesus, uma das poucas formações florestais do Território que ainda não foram devastadas por completo - em que pese haja diversos relatos de quilombolas denunciando que fazendeiros vêm derrubando tal vegetação, visando plantar capim ou liberar a área para fazer açudes.

⁴⁷ O quilombo Bom Jesus foi certificado pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em 20 de dezembro de 2012 sob o registro de nº 1.753, fl. 170, Livro de Cadastro Geral nº 014. Já o quilombo São Caetano foi certificado pela FCP em 13 de dezembro de 2012 sob o registro de nº 1.754, fl. 171, Livro de Cadastro Geral nº 014.

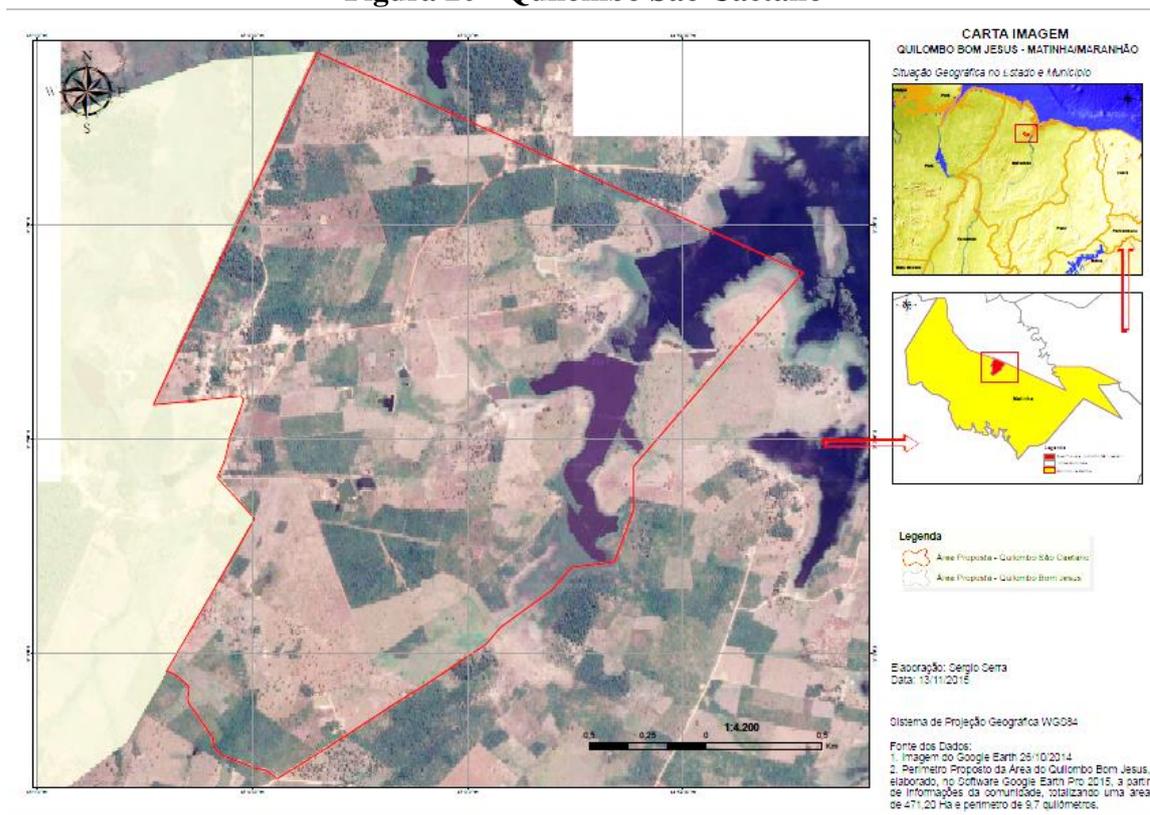
Figura 19 - Quilombo Bom Jesus.



Fonte: Sérgio Serra (2015).

A figura 20 destaca faixa de território relativa ao quilombo São Caetano. Diferentemente de Bom Jesus, onde há o predomínio de mata, em São Caetano há maior ocorrência de área de campos inundáveis. Quando cheios, nos meses de janeiro a agosto, contornam a região leste de São Caetano e vem entrando rumo ao norte. Especialmente em São Caetano, a pesca artesanal é uma atividade muito realizada (mesmo que por curtos períodos do ano, tendo em vista que nos outros, os peixes, quando não morrem devido à devastação causada pelos búfalos, ficam com forte odor de urina ou gosto de fezes dos búfalos criados livres no campo).

Figura 20 - Quilombo São Caetano



Fonte: Sérgio Serra (2015).

A comunidade de Patos fica no centro do Território, entre os quilombos Bom Jesus e São Caetano. Não houve o georreferenciamento individual do povoado, uma vez que, no período da demarcação, havia um impasse quanto à adesão da comunidade no processo de regularização fundiária que estava por iniciar. Atualmente, a comunidade faz parte do Território e, conseqüentemente, do processo de regularização fundiária em curso no ITERMA.

Como se vê, portanto, além de intermunicipal, Sesmaria do Jardim é um território pluriétnico e pluridentificado, pois os membros das comunidades que lá vivem autoidentificam-se como quilombolas, pescadores, pescadoras, quebradeiras de coco babaçu, agricultores e agricultoras familiares e caçadores, designações registradas durante os trabalhos de campo e que podem ser consideradas como pertencentes às categorias povos e comunidades tradicionais.

É o caso de Erundina Santos, quilombola quebradeira de coco babaçu e uma das lideranças do Território. Sua militância, sempre ligada ao movimento das mulheres quebradeiras de coco babaçu, vem se aproximando de movimentos de representação das comunidades quilombolas, buscando articular as demandas quilombolas do Território Sesmaria do Jardim com as demandas dos movimentos organizados, como o CCN e a CONAQ. Em que pese ter nascido no povoado Olho D'Água, no município de Olinda Nova do Maranhão,

Erundina se mudou para o quilombo Bom Jesus ainda na infância e afirma: “*A minha vida está relacionada a este território. Aqui eu nasci, me criei... Entendo que a vida se constrói na terra*”.

Conforme dados do censo demográfico de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE)⁴⁸, o município de Matinha tem uma área de 402,73 km² contando com uma população estimada em 21.885 (vinte e um mil oitocentos e oitenta e cinco) habitantes, dos quais 56,63% vivem na zona rural (13.002 habitantes) e 43,37% vivem na zona urbana (8.883 habitantes). O Território Quilombola Sesmaria do Jardim se encontra distante 8 km da sede do Município, conforme estimativa local. Matinha é um município que tem como base de sua economia as atividades agropecuárias e de serviços, a primeira correspondendo a 46,17% do PIB municipal e a segunda 43,81%. Segundo a Portaria nº 96 do Ministério do Meio Ambiente, de 27 de março de 2008, os municípios de Matinha e Olinda Nova do Maranhão fazem parte do bioma Amazônia, bem como o município de Viana, do qual Matinha se emancipou em 1948, por meio da Lei Estadual nº 267, de 31 de dezembro⁴⁹.

Sobre Viana, sua formação, segundo o IBGE⁵⁰, remonta a segunda metade do século XVII, quando jesuítas teriam fundado a Missão de Conceição de Maracu, deslocando índios Guajajaras para lá. No início do século XVII, esse grupo teria edificado a primeira igreja, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição. Posteriormente aos jesuítas, somaram-se à sede da aldeia e em outros pontos alguns colonos sob o patrocínio da administração pública. Esses colonos se dedicaram ao comércio e à agricultura, tendo a mão de obra escrava como principal fonte de produção. Em 08 de julho de 1757, foi criada a Vila de Viana pelo governador da Capitania Gonçalo Pereira Lobato e Sousa, que também, já em 30 de outubro de 1759, concedeu uma légua de terra em quadra para o seu patrimônio. Mais tarde, como forma de indenização devido a doação se tratar de terreno parcialmente alagadiço, ser-lhe-ia concedida mais uma porção de terra, contígua ao primeiro patrimônio da Vila.

Foi somente em 30 de junho de 1855, por meio da Lei Provincial nº 377, que a vila de Viana foi elevada à categoria de cidade. Em divisões territoriais de 1936 e 1937, o então

⁴⁸ Do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE). Disponível em <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=210650&idtema=1&search=maranhao|matinha|censo-demografico-2010:-sinopse->>>. Acesso em 29 out. 2016.

⁴⁹ Segundo dados do IBGE. Disponível em <<http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=210650&search=%7Cmatinha>>>. Acesso em 29 out. 2016.

⁵⁰ Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=211280&search=maranhao|viana|infograficos:-historico->>>. Acesso em 29 out. 2016.

município de Viana passa a ser constituído de dois distritos: Viana e Matinha. Até que, pela Lei Estadual nº 267, de 31 de dezembro de 1948, o distrito de Matinha desmembra-se de Viana e torna-se um município independente. Logo, pela divisão territorial vigente em 01 de janeiro de 1949, Viana passa a compor-se de um único distrito, com o mesmo nome.

O IBGE⁵¹ aponta que a formação de Matinha se deu em meados do século XIX, por meio dos “colonizadores” padre João do Lago e do comendador Antônio Alves da Silva, que teriam instalado engenhos de açúcar nas proximidades da atual sede do Município. Paralelamente, o comendador José Belfort e o caboclo Eziquiel Meireles teriam instalado fábricas de farinha de mandioca. Como a história oficial não revela a presença de agentes anônimos e banidos pela colonização, e a memória oral não logrou a transmissão desse conhecimento, não se pode afirmar exatamente quem foram os grupos deslocados por essa história generalizante.

Oficialmente, consta que essas quatro figuras, proprietárias de terras, dispunham de elevado número de mão de obra escrava, o que teria sido decisivo para o “desbravamento” do território. Anos depois, Serapião e Gustavo Serra e Silva, filhos do comendador Antônio Alves da Silva, teriam se fixado na margem da estrada que ligava a localidade até o município de Viana, instalando ali um pequeno comércio.

Com o advento da chamada abolição da escravatura, ex-escravos e mestiços, que trabalhavam nas fazendas vizinhas, se instalaram nas proximidades da casa comercial aberta por Serapião e Gustavo Serra e Silva, formando, assim, um núcleo residencial que se desenvolveu, criando o povoado de Matinha.

A história de Matinha contada dentro do Território tem várias fontes, entre elas um livro de autoria de Euzebia Amaral da Silva, trazido a mim pelo senhor João Fernandes, uma das lideranças do quilombo Bom Jesus. Ele relatou que certa vez enquanto passava próximo do lixão da Prefeitura encontrou uma menina brincando com esse livro, que estava bem amassado e sujo. Achou interessante e pediu o livro para a criança, que o entregou. Seu João me apresentou a obra numa tarde do dia 27 de julho de 2016.

No livro, Euzebia da Silva revela que nasceu em Laguinho, município de Viana, em 1930. Ela é filha de proprietários de engenho de açúcar, que produziam água ardente de cana na Fazenda Jussaral, e nora de um ex-prefeito de Matinha, Aniceto Mariano Costa. Seu

51

Disponíveis em <http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=210650&search=%7Cmatinha>. Acesso em 29 out. 2016.

João não soube me informar se ela ainda se encontrava viva e, em estando, onde eu poderia encontrá-la. De todo modo, sua descrição detalhada de vida, por meio das linhas daquela biografia, a tornaram evidentes naquele campo exploratório, ainda mais ao contar, com suas palavras, um pouco da história do Município. Já no segundo trabalho de campo, percebi que meus interlocutores principais deveriam ser os titulares da memória oral do grupo em estudo, pois essas memórias, ainda que recentes, certamente refletiriam as intenções das reivindicações pela regularização fundiária.

Tal como na história contada pelo IBGE, os quatro personagens primeiros da formação de Matinha se repetem na história contada por Euzebia da Silva. Segundo os relatos da professora, Matinha teve origem com a imigração de alguns colonos portugueses em meados do século XIX, época em que houve a instalação dos engenhos Nazaré e Santa Maria. O primeiro de propriedade do Padre João do Lago e o segundo do comendador Antonio Alves da Silva. É época, ainda, da instalação das fábricas de farinha de mandioca localizadas no sítio Espanha, propriedade do comendador José Belfort, e outra em Santa Maria dos Meireles, de propriedade do lavrador Ezequiel Meireles. Esses chamados colonizadores teriam trazido ao Município “um considerável número de escravos e outros trabalhadores para as funções agrícolas”. Com o falecimento do comendador Antonio Alves da Silva, seu filho, João Carlos Serra e Silva, transferiu o engenho de açúcar Santa Maria para “o lugar Bom Jesus”. A seu turno, seus outros dois irmãos fixaram-se na margem da estrada de acesso a Viana, “na zona sul da Sesmaria do Jardim”.

Euzebia da Silva escreve que, após a chamada abolição da escravatura, muitos escravos e mestiços de fazendas vizinhas vieram residir nas proximidades do que, posteriormente, passou a se chamar povoado de Matinha. Eles ajudaram, portanto, a desenvolver o núcleo residencial de Matinha, facilitado pela zona fértil para a agricultura.

Divergindo dos dados do IBGE, da Silva aponta que Matinha teria virado município já no ano de 1920, por meio da Lei nº 931, de 07 de abril. Aponta, ainda, que tal fato se deveu aos esforços dos irmãos Heráclito e Antonio Augusto Alves da Silva. De todo modo, a “independência” de Matinha só teria vindo a partir da Lei nº 267, de 31 de dezembro de 1948, que estabeleceu a emancipação em relação ao município de Viana. Determinante influência nesse processo teria sido exercida por, à época, deputado Afonso da Silva Matos.

No livro de Euzebia, encomendado pela Prefeitura, há duas referências aos quilombos São Caetano e Bom Jesus, no tocante ao chamado turismo ecológico:

Figura 21 - Referências a Bom Jesus e São Caetano no livro de Euzebia da Silva.



Foto: Ciro Brito (2016).

Em seguida, lista-se os eventos tradicionais do calendário da cidade, evidenciando-se o Festejo de São Sebastião, que é o padroeiro de Matinha e, em relação ao Território Quilombola Sesmaria do Jardim, a redução para “festas tradicionais dos povoados”. Segundo os informantes do quilombo São Caetano, o tradicional festejo popular do Território ocorre em São Caetano, em homenagem à Santa Luzia, anualmente de 01 a 13 de dezembro.

Dentro do Território circula uma história bem diferente da relatada pelo IBGE e pela professora filha de senhores de engenho. Durante os trabalhos de campo, notei que fora se revelando um passado de muita exploração e sofrimento e que os quilombolas nunca naturalizaram a escravidão ou elevaram os portugueses senhores de engenho a heróis responsáveis por desbravar o que hoje é considerado o município de Matinha. Segundo o relato

de ocupação da comunidade Bom Jesus (2012)⁵², o Território Sesmaria do Jardim começou a se constituir no século XIX, a partir da criação do engenho Santa Maria, do Sr. Heráclito Ovídio Alves da Silva. O período que a memória coletiva recupera como sendo o mais pernicioso para os escravos foi o que o engenho se encontrava na administração de João Carlos Serra e Silva, filho de Heráclito, que o teria recebido em herança, após o falecimento do pai. Os interlocutores apontam que a área onde existia o engenho ficava em parte dentro do que hoje se concebe como o Território e em parte fora. A parte que está incluída no Território foi dada em herança a João Amaral da Silva, conhecido como Juca Amaral, sobrinho de João Carlos Serra e Silva. João Carlos cultivava cana de açúcar e seu engenho era responsável por fabricar melaço, açúcar e cachaça para atender a região em torno. Foi relatado que muitos escravos eram explorados nesse engenho e super maltratados. Seu João me contou em entrevista que, durante o processo de confecção do referido relato de ocupação da comunidade, anciãos da comunidade contaram que o senhor de engenho, João Carlos, obrigava escravos a se deitarem em cima da lama para que então, e sem se sujar, ele e seus familiares passassem por cima. Também houve relatos de transporte em uma rede ou em uma cadeira. Quando o senhor e membros de sua família queriam se deslocar pela área do engenho sem se sujar ou sem precisar andar, subiam em cadeiras ou redes que eram levantadas pelos escravos, funcionando como uma espécie de carruagem. Caso o senhor ou os membros da família se sujassem mesmo nas cadeiras ou redes, os escravos eram severamente castigados com surras e depois jogados no poço que, segundo o entrevistado, atualmente é conhecido como Poço de João Carlos. Era uma humilhação pública, um castigo, que não chegava a assassinar os escravizados mas servir de lição para os outros escravos.

Segundo seu João, a surra como castigo funcionava assim: os escravos eram amarrados em um tronco e, em seguida, açoitados pelo senhor de engenho ou por um de seus empregados. Seu João conta que, enquanto apanhavam, os escravos gritavam “Oh, meu bom Jesus! Valei-me”. E daí teria surgido o nome da comunidade – Bom Jesus.

A sra. Maria José Silva Costa, moradora de Bom Jesus e conhecida como Maria Lôla, diz que João Carlos e Isabel, sua esposa, eram pessoas “más e maltratavam os escravos,

⁵² Este relato se encontra no documento que foi preparado pela Associação Quilombola de Bom Jesus para subsidiar o requerimento de reconhecimento como comunidade quilombola à Fundação Cultural Palmares. Quem me disponibilizou este documento foi o presidente da Associação durante o período de pesquisa (2016-2018).

por meio de castigos e levados ao tronco, onde alguns eram sentenciados à morte e jogados no *sumidor*⁵³” (Relato de ocupação de Bom Jesus, 2012).

Há vários vestígios do passado escravocrata no Território. O responsável por guardá-los é o ancião Mario Barbosa, que mora no quilombo São Caetano.

Figura 22 – Objetos apresentados pelos atuais quilombolas como artefatos utilizados no período da escravidão.



Acima, objetos de ferro que, segundo Zé Ribeiro, eram utilizados junto com cordas ou correntes de aço para prender os escravos nos barracões e nos postes que eram açoitados. Abaixo, ferragens apresentadas como partes de carroças em que os escravos carregavam os senhores de engenho e seus familiares. Fotos: Ciro Brito (2016).

⁵³ O sumidor ou sumidouro – as duas escritas se encontram no relato de ocupação do quilombo Bom Jesus - era um poço fundo, cova de escravos, construído com alicerces de pedras e lanças no seu interior (Fonte: Relato de ocupação do quilombo Bom Jesus, 2012).

Figura 23 - Porcelanas portuguesas encontradas no quilombo São Caetano.



Segundo Mario Barbosa, nas narrativas locais consta que essas porcelanas teriam sido utilizadas pelo senhor de engenho e seriam muito caras e vindas diretamente de Portugal. Fotos: Ciro Brito (2016).

Mario Barbosa me disse em entrevista que os artefatos que estão em sua posse foram sendo encontrados ao longo dos anos durante suas saídas para pescar e caçar. Depois que passou a guardá-los e a comunidade ficou ciente, quando alguém encontrava algo já se dirigia até ele para armazenar tais relíquias. São pedaços de tachos, tijolos, correntes, escapulas e uma pedra-mor. Ele também conta que em torno de 2009, antes do processo de relatoria da história do quilombo visando a certificação da FCP, algumas pesquisadoras dos Estados Unidos teriam passado pelo território e alertado os quilombolas a guardar materiais como esse, focando na importância histórica e arqueológica que teriam.

Figura 24 – Pedra de mó localizada em São Caetano.



Pedra que foi achada por um grupo de homens de São Caetano e hoje encontra-se na frente da Igreja Católica de lá. Segundo relatos, há suposição de que era utilizada como uma das rodas das carroças puxadas pelos escravos para transportar o senhor e seus familiares (porém é mais provável tratar-se de uma pedra de mó, parte de uma moenda para se obter farinhas). É considerada, pelos quilombolas, como o principal símbolo de resistência da comunidade, intitulando, inclusive, o nome da sua associação quilombola. Foto: Ciro Brito (2016).

O Sr. Domingos Duarte Galvão, morador de Bom Jesus conhecido como Paco, relatou que Sesmaria “dos Jardins” era o local utilizado como esconderijo pelos escravos que conseguiam fugir do engenho Santa Maria. Além desse local, os escravos se escondiam nas redondezas do igarapé Lontra e do canal Bamburral, que passa por debaixo da floresta de Gapó (Relato de ocupação de Bom Jesus, 2012).

Segundo Erundina, em entrevista, *Jardins* faz referência a uma família de sobrenome Jardim que morava na área, por isso “dos Jardins”. Segundo ela, havia um documento na posse dos dirigentes da associação quilombola de Bom Jesus que comprovava que o que hoje se considera o território é derivado de uma sesmaria doada à família Jardim, por isso a denominação Território Sesmaria do Jardim. Contudo, em pesquisa no arquivo público do Estado do Maranhão, não encontrei nenhuma referência a uma sesmaria doada a alguém de sobrenome Jardim⁵⁴. Além disso, nos documentos cartoriais analisados para o levantamento de propriedades do Território não consta nenhum pretense transmitente ou adquirente com sobrenome Jardim/ns.

⁵⁴ Estive no APEM (Arquivo Público do Estado do Maranhão), localizado na capital São Luís, em novembro de 2016, acompanhado da pesquisadora Anny Linhares. Passamos três dias fazendo buscas nos registros paroquiais que atendiam à região e não encontramos referência à Sesmaria do(s) Jardim/ns.

Em 1960, o sobrinho João Amaral da Silva teria vendido o engenho Santa Maria para Chico Tetel, que o teria transferido para a localidade São Pedro, município de São João Batista. Contudo, o plantio de cana de açúcar persistiu até em 1989, uma vez que a área do engenho não era a área total de João Amaral. João Amaral foi dividindo suas terras, doando para alguns herdeiros e vendendo para alguns posseiros. Essas transações encontram alguns registros no cartório de Matinha, contudo, a montagem da cadeia dominial completa restou infrutífera – melhor descritas no próximo capítulo -, o que me leva a crer que as transações comerciais e de doações a que a história oral se refere foram realizadas de maneira extra-oficial ou extra-cartorial, seja por inexistência de legislação obrigando, seja pelo não conhecimento de legislação existente nesse sentido.

Segundo os entrevistados, mesmo com a abolição da escravatura em 1888, a escravidão continuou no engenho Santa Maria até o encerramento de suas atividades. Com o passar do tempo, contudo, as relações foram mudando. Alguns ex-escravos passaram a receber alguma remuneração em troca do trabalho empregado, mas sempre de forma muito precária. Essa relação se aproxima bastante da relação do que hoje se reconhece como trabalho análogo ao de escravo, segundo os estudos de Valena Mesquita (2016).

Em entrevista, Mario Barbosa relata como era o trabalho de um dos primeiros quilombolas a chegar no território, Sisnande Trindade, num engenho na comunidade Roma, próximo ao Território Sesmaria do Jardim: trabalho com baixa remuneração, comércio dentro do local de trabalho, compras realizadas nesse comércio com preços superiores ao dos comércios fora do local de trabalho, sem saldo no final da semana após pagar as compras realizadas no comércio do engenho.

C: Nessa época ele [Sisnande] trabalhava escravo?

M: Não. Ele já trabalhava... era quase escravizado porque o que ele trabalhava era pra conta dele comer, né?

C: Aaah... Ele trabalhava para comer?

M: Aham.

C: Mas e aí, como ele trazia comida pra vocês?

M: Ele comprava num comércio lá na casa do engenho, aí ele comprava o arroz, comprava a farinha seca, né, pra trazer, e o açúcar também. Trabalho dele, mas tinha que comprar.... Não era escravizado porque pagavam ele e os outros negros escravos trabalhavam sem receber nada.

C: Então ele trabalhava nessa casa de engenho pra fazer açúcar e aí lá mesmo ele comprava o que ele trazia pra casa... Mas aí o pagamento dele era por mês/semana, como é que era?

M: Era por semana.

C: E sobrava um pedaço pra...

M: Não. Não sobrava nada.

Mesmo após a abolição, a escravidão não foi prontamente encerrada e muitas de suas facetas foram se perpetuando ao longo dos anos. Alguns negros foram libertos e passaram a trabalhar recebendo, como Sisnande Trindade - “*Não era escravizado porque pagavam ele*”. Outros continuaram a ser escravizados – “*e os outros negros escravos trabalhavam sem receber nada*”. Portanto, as relações de opressão continuaram a operar sobre os mesmos indivíduos que mudaram de *status* jurídico, mas na prática não viram suas vidas mudarem significativamente, pois se viram obrigados a continuar submetendo-se a explorações de várias formas. Tais explorações são ilustradas no trecho da entrevista acima na questão do trabalho e, ao fundo, tratam sobre a questão do acesso à terra.

Figura 25 – Pintura representando o casal Sisnande e Idália Trindade.



Foto: Ciro Brito (2016).

Como nunca houve uma política estatal de distribuição de terras e o meio oficial de detenção legal era a compra e venda, os ex-escravizados que sequer recebiam ou quando conseguiam receber era insuficiente não tiveram oportunidade de adquiri-las. Não restou outra via, senão a de as comunidades do Território irem se constituindo a partir de relações de posse da terra. Como o engenho que havia dentro do Sesmaria do Jardim foi transferido para São Pedro, houve um período extenso no qual os agora ex-escravos tinham terra livre para produção, extrativismo e reprodução social. Foi assim por todo o século XX. Nesse período as comunidades se constituíram e cresceram de maneira livre. As pessoas circulavam pelo território e tinham acesso a lotes de terra sem precisar comprar. Foi como dona Roberta, 51

anos, quilombola e quebradeira de coco, chegou ao território. Natural de Viana, aos dez anos foi morar no Território Sesmaria do Jardim e acabou criando família lá. Nunca mais saiu.

C: Seu pai era daqui?

R: Não sei nem da onde meu pai era. Porque ele morou no Caru, onde eu nasci, município de Viana. Ele morava com uma mulher que era daqui mas morava lá e depois ela que conduziu ele praqui. Aí ficou morando aqui e morreu aqui. E ela também.

Gugu, Gustavo Rabelo, 55 anos, esposo de Roberta, quilombola, lavrador, pescador e quebrador de coco⁵⁵ - como ele fala -, tem uma história de migração na família também. Ele relata:

Minha mãe nasceu e morou nos Patos. Minha avó também. Mas não sei se minha avó nasceu nos Patos. Aí vai... minha mãe foi prali, em Santa Vitória, e passou uma temporada por lá. E por lá ela arranhou um homem e por lá me fizeram. Aí eu nasci lá em Santa Vitória. Nesse nascimento, de lá, minha mãe tornou a vir pra cá pros Patos. E me trouxe. Aí eu não sei a idade que eu tinha. Certo que eu já fui registrado como nascido aqui. Aí considero que eu nasci aqui. 55 anos aqui no Território.

A fala de Roberta e Gugu esclarece como o acesso à terra no Sesmaria do Jardim ocorria sem óbices legais ou sociais e, durante um longo período, não era relatado relações de exploração e violações de direitos. Assim também que Fernanda relata os tempos anteriores. As relações eram baseadas nos graus de amizade, parentesco e compadrio. E na confiança que os novos membros da comunidade não gerariam problemas para o grupo.

C: Por exemplo, eu vinha aqui e botava minha casa ali. Eu não tinha que comprar minha terra antes?

F: Não. Se chegasse uma pessoa e nós conhecesse... “Rapaz eu quero viver aqui. Quero mudar pra cá. O que vocês falam?” - Sinhô, aqui não é nosso. Aqui nós tamo morando, mas você quer fazer uma casa? Você pode fazer.

Na fala de Fernanda outro elemento curioso é o que evidencia a relação dos indivíduos com a terra. Ao dizer “aqui não é nosso”, minha visão é de que estes interlocutores têm convicção de que a terra não pertence a eles, numa relação como proprietários de terra enquanto mercadoria e sim a terra pertence à própria natureza. Elas apenas a utilizam para se reproduzir. Ora, situação que ilustra o **direito de relação com a terra**, a que me referi no capítulo anterior. Direito este que é uma das dimensões do *buen vivir*. Esse passado a que se refere Fernanda quando diz “aqui não é nosso” é o passado o qual Gugu diz que era *um tempo bom de viver*.

⁵⁵ “Quebrar, quebrar, nós não quebra assim. Mas eu junto para a mulher”, diz Gugu.

C: Então tinha um período que o senhor conseguia trabalhar na terra?

G: *Sim. Trabalhava. Trabalhava bastante. Nós éramos muita gente. Cada um roçava duas linhas, três linhas. E a gente fazia era trocar dia. Eram dez, doze pessoas, que se juntavam e trabalhavam hoje com um e amanhã já era com outro. Aí ia até terminar. Se nós éramos doze pessoas que trabalhava, então eram doze roças que nós tínhamos.*

C: E dava muita produção?

G: *Dava! Dava, que a gente comia e ainda vendia pra comprar alguma coisa pra casa.*

Paralelamente ao povoamento do território pelos grupos que hoje podem ser designados pertencentes à categoria povos e comunidades tradicionais, relações de parentesco, vizinhança e compadrio iam se estabelecendo e, naturalmente, iam se criando vínculos afetivos, políticos.... Isso fica claro no enxerto da entrevista acima, em que Gugu relata como funcionavam as roças até o final da década de 1990: no sistema de mutirões.

Em relação às diferentes fontes que visam descrever a história de composição de Matinha e do Território Sesmaria do Jardim, há que se privilegiar os dados oriundos dos interlocutores do território que, ao final de contas, foram os responsáveis pela construção daquele lugar. Por meio da memória individual ou coletiva, eles remontam uma história que segue a seguinte linearidade: época de escravidão e exploração contada por seus ascendentes africanos trazidos obrigados ao Brasil; seguida de um hiato considerado “um tempo bom de viver” no qual estes negros foram “abrasileirados”⁵⁶; e, mais recentemente, no século XXI, retorno de violações de direitos, especialmente os relativos à terra, mas dessa vez capitaneados por outros antagonistas.

A família de sobrenome Alves da Silva parece ter sido a pioneira em instalar engenhos de açúcar no ou próximo ao Território Sesmaria do Jardim. Não é possível ter certeza se o primeiro senhor de engenho Santa Maria fora Antonio Augusto (segundo o IBGE e Euzébia Amaral – que afirmam ser o proprietário do engenho Santa Maria) ou Heráclito Ovídio (segundo informantes de Bom Jesus); ou se este engenho fora dividido entre os dois. Se o engenho que ficava dentro do Território era o de Heráclito; ou, ainda, se haviam dois engenhos com o nome Santa Maria, um de propriedade de Antonio Alves da Silva e outro de Heráclito Ovídio Alves da Silva.

⁵⁶ Seu Mario Barbosa conta que muitos desses negros eram africanos ou descendentes de africanos e, por isso, mantinham a cultura de seus povos de origem. Alguns sequer falavam português. Logo, após a libertação passaram a considerar o lugar onde estavam como sendo seu, incorporando (nem sempre por vontade própria) ao que hoje pode se conceber como a “cultura brasileira”, que, na verdade, estavam ajudando a constituir – por isso utilizo o termo “abrasileirados”.

Segundo o IBGE, Antonio e Heráclito eram irmãos e fica claro que tiveram filhos que foram sucedendo a administração dos engenhos que tinham sob seus domínios. As fontes apontam que o engenho Santa Maria ora pertencia a Antonio ora pertencia a Heráclito, mas, de uma ou de outra forma, passaram às mãos de João Carlos Serra e Silva.

Há algumas divergências que ratificam esse grau de incerteza. Euzebia da Silva diz que João Carlos Serra e Silva era filho de Antonio e os quilombolas afirmam que era filho de Heráclito. Euzebia afirma que João Carlos Serra e Silva fora o responsável por transferir o engenho Santa Maria para o Território, enquanto fica subtendido, na versão dos quilombolas, que o engenho lá fora instalado na época de Heráclito.

Antonio e Heráclito Alves da Silva eram tão poderosos senhores de engenho que exerciam influência para além do que posteriormente veio a ser considerado o município de Matinha. O IBGE aponta suas articulações, inclusive, como fundamentais para que Matinha ganhasse autonomia em relação à Viana. Isso a partir dos anos 1920.

As versões do IBGE e de Euzebia da Silva afirmam que os Alves da Silva trouxeram um grande número de escravos para Matinha, mas são silentes em relação aos maus tratos que a esses escravos eram direcionados. Esses maus tratos são evidenciados pelos quilombolas. Afinal, seus ancestrais viveram na pele e muitos deles colhem relações de exploração até hoje. O resultado foi a constituição dos quilombos, o que pode ser considerado como um ganho político ao se observar o atual estágio de mobilização dos membros das comunidades, mesmo ante as assimétricas relações de poder que se perpetuam até os dias atuais. A principal diferença é que os antagonistas se modificaram e se multiplicaram. Bem como o tipo de produção que esses antagonistas desenvolvem com e na terra e as maneiras de exploração dos grupos que oprimem.

Em síntese, a história de formação do Território Sesmaria do Jardim reforça a necessidade de regularização territorial para essas comunidades rurais que vivem e se reproduzem com base nas atividades agrícolas e extrativistas. Pela história de opressões e violações de direitos que passaram na constituição do Território e que vem se repetindo, de novas maneiras, e porque precisam da terra para sua reprodução física e social.

3.2 O direito que brota do campo: práticas sociais, práticas jurídicas

Nesta seção a ideia é descrever algumas práticas sociais dos membros das comunidades do Território, registradas em diário de campo, durante 2016 e 2017, visando

reconhecer algumas práticas jurídicas que orientam a vida em comunidade. Essas práticas são interessantes para este estudo porque orientam as noções de bem viver emergidas da localidade e evidenciam a sua importância para os grupos que as exercem. As violações de direitos registradas prejudicam diretamente essas práticas, sendo, portanto, um risco para a reprodução desses grupos.

Ao longo do trabalho empírico várias práticas foram se revelando: estalar palha de babaçu, construir o barracão ao lado da igreja, mutirão de quebra de coco, entre outras que se vinculam a questões de terra e questões de campo. Selecionei três que considere emblemáticas: fornada coletiva de babaçu, mutirão para fabricação da farinha de mandioca e de tapioca e mutirão de limpeza dos campos inundáveis. A seleção da primeira ocorreu por exemplificar o extrativismo vegetal realizado no *locus* de pesquisa. A segunda, por exemplificar a agricultura. A terceira por exemplificar o extrativismo animal – pesca – e, mais especificamente, uma ação de busca pela retomada dessa prática.

Todas essas práticas considero como sendo atividades de resistência dessas comunidades frente às ações que lhes opõem, levadas a cabo pelos fazendeiros e seus apoiadores e pelo Estado – principalmente por meio de sua omissão. O que fica claro é que essa resistência é um dos componentes do bem viver que emana do Sesmária do Jardim, seja pelo enfrentamento direto ou indireto que elas representam, seja pela concepção coletiva que elas materializam no tocante ao manejo dos recursos naturais do território.

3.2.1 Uma experiência de resistência relacionada ao extrativismo vegetal

Nos registros do meu primeiro diário de campo, em uma tarde em que eu já não sabia precisar que data era devido aos vários dias que já estava no território quilombola, acompanhei uma fornada para torrefação de amêndoas de babaçu com Joana D’Arc, Maria Julia e sua segunda filha, Thaís. Como era a primeira vez que eu estava acompanhando uma atividade desta, interessava-me saber como se “fornava” o babaçu, para quê esse processo era necessário e, principalmente, como funcionavam as práticas das quebradeiras naqueles momentos, incluindo os assuntos que se acionavam durante as horas que se permanecia em frente ao fogo.

Figura 26 - Quebra de coco babaçu.



A quebra do coco babaçu é uma das principais atividades produtivas dos membros das comunidades de Sesmaria do Jardim. As mulheres lideram essa atividade, e têm apoio seminal do MIQCB. Fotos: Ciro Brito (2016).

Figura 27 - Amêndoa de coco babaçu.



Da amêndoa, as quebradeiras fazem o óleo e o azeite de coco babaçu, por exemplo. No caso da Baixada, esses produtos são comercializados, por encomenda, nas feiras livres de Matinha ou por meio do MIQCB. Foto: Ciro Brito (2016).

A fornada do babaçu é um passo necessário para a fabricação do azeite do babaçu, principal produto do grupo organizado das quebradeiras de coco babaçu. Maria Julia é uma das maiores *azeiteiras*⁵⁷ do quilombo e uma das mais procuradas por pessoas físicas do município

⁵⁷ Termo que os locais utilizam para se referir a quem fabrica o azeite de babaçu.

de Matinha e outros circunvizinhos para vender o azeite do babaçu. Ela explica que há momentos que há mais encomendas do que amêndoas disponíveis para fazer o azeite, contudo, mesmo assim, os seus clientes são fieis e têm paciência para esperar a remessa ser feita e entregue.

Figura 28 - Mulheres quebrando coco babaçu durante mutirão.



Foto: Ciro Brito (2017).

Observei que se “fornava” o babaçu da seguinte maneira: após a quebra do coco e a separação da amêndoa, que não ocorriam em atos subsequentes e nem no mesmo dia, as amêndoas eram colocadas de molho em uma mistura de água com água sanitária na manhã do dia anterior à torragem. Depois de algumas horas de molho, as quebradeiras escorriam o líquido que ensopava aquelas amêndoas em cofos de palha e armazenavam as amêndoas escorridas para que no outro dia fossem ao fogo. No dia seguinte, elas depositavam as amêndoas secas no forno e passavam a mexê-las para que torrassem em torno de trinta minutos, tempo em que as amêndoas escureciam.

A fornada ocorre com a participação de pequenos grupos de quebradeiras. Nesse dia, elas eram três que, durante a fornada, iam se revezando na direção da enxada, ferramenta de madeira que auxiliava no processo. O curioso é que essa troca na direção da enxada não era solicitada, pelo menos não oralmente. Havia uma conexão entre elas que as faziam saber quando uma estava cansada ou quando estava na hora de trocar de “pilota”. Simplesmente uma se colocava ao lado da quebradeira que estava com a enxada torrando o babaçu e este parecia ser o sinal para que elas trocassem de posto.

Figura 29 – Utilização da enxada para torrar babaçu.



Foto: Ciro Brito (2016).

Observei que, naturalmente, cada uma tinha um ritmo de mexer e empregava diferentes graus de força para fazer a mesma atividade. Fiquei pensando que isso deveria influenciar na qualidade do coco, no sentido de que, a depender do grupo de mulheres que estava manuseando, a torragem ficaria diferente. Pensei também que a depender da idade das quebradeiras, algumas teriam mais disposição para mexer as amêndoas que outras.

Segundo as entrevistadas, uma boa quebradeira costuma ser experiente. Senhora, portanto. Como leigo, pareceu-me que, nesse processo de torragem, a experiência não seria um fator determinante. Porém, mesmo assim, isso não fazia com que as quebradeiras mais experientes deixassem de ser referenciadas como boas quebradeiras. Uma das mulheres explicou-me posteriormente que há uma precisão e rigor no conhecimento do momento e da forma de retirar as amêndoas do forno, que afetam sobremaneira o sabor do azeite. Como as amêndoas não são uniformes, em termos de tamanho, maturação e de grau de umidade e porcentagem de óleo, somente a experiência permite a avaliação do ponto exato de torrefação de uma determinada carga.

Portanto, há uma valorização de diferentes tarefas que prestigia de maneira particular cada quebradeira, com diferentes anos de experiência. Se quebradeiras mais antigas conseguem quebrar o coco e separar a amêndoa do endocarpo com mais perfeição e em menos tempo, as mais novas tem a energia para manipular as amêndoas, enquanto algumas

desenvolvem a habilidade de determinar os pontos exatos de torrefação, que as fazem exímias torradeiras de amêndoas. E todas são essenciais para a fabricação do azeite, que sustenta o grupo igualmente.

Essa sincronia entre as mulheres chega a ser fascinante. Para elas é algo quase banal. Elas cresceram fazendo isso e talvez ninguém nunca tenha precisado ensiná-las expressa ou diretamente a regra de uma fornada de coco, mas elas sabem e passam para outras gerações. Diante de mim, afinal, estavam três gerações de quebradeiras de coco que em comum tinham um vínculo familiar. A geração mais antiga era representada por Joana D’Arc, que tem em torno de sessenta anos de idade. A geração de Maria Julia, afilhada de Joana D’Arc, tem em torno de quarenta anos de idade. E a geração de Thaís, filha de Maria Julia, tem em torno de vinte anos de idade. Conjugando as habilidades de cada geração, havia um acordo tácito da hierarquia e articulação de poder de cada uma.

Outro fator que me chamou atenção é que parecia que somente a mim preocupava a questão do tempo, porque as quebradeiras não estavam cronometrando e sequer portavam relógio. Tratava-se de um engano, é claro. Ocorre que nossas noções de tempo e modos de contabilizá-lo eram diferentes e este foi um momento emblemático para ilustrar essa afirmação. Enquanto eu portava um relógio de pulso e um gravador na mão, ambos me informando o horário brasileiro oficial, as mulheres relacionavam o tempo com fatores naturais combinado com uma apurada observação. Elas calculavam o tempo de torragem ao notar o ponto do babaçu de duas maneiras: pela cor e pelo gosto que as amêndoas, de um modo geral, iam ganhando com o processo de torragem. Passados em torno de vinte minutos de forno, vez ou outra a pilota da enxada observava a cor e, ato seguinte, provava uma amêndoa para definir se estava no ponto ou estimar quanto tempo ainda era necessário para tirar as amêndoas do fogo. O tempo era estimado simplesmente por meio de falas como “precisa de mais um pouco” ou “está quase no ponto”. Nunca com “mais cinco minutos” ou “mais dez minutos”. Isso demonstrava que a ligação temporal delas era quase intrínseca a natureza daquela determinada amostra de amêndoas. Esse era apenas um indicativo que me deixou bem claro a alteridade que havia entre nós e como essa alteridade, de certo modo, tratava-se de um abismo a ser analiticamente tratado.

Mais do que todos os atos e gestos que meus olhos conseguiam captar, eu entendia que tanto havia saberes que sustentavam aquilo que eu estava a ver, como havia algo invisível aos meus olhos, mas que eu intuía como fundamento que baseava cada uma daquelas ações. Essa base era consolidada por gerações anteriores de quebradeiras de coco babaçu, que, ao

longo dos anos, com a prática, trocas e interações entre as quebradeiras e o movimento, iam se fortalecendo e se aprimorando. Ilustrado por esse episódio da torrefação, percebo que essa base é constituída por um saber compartilhado, que se expressa em regras tácitas e confere direitos aos que o partilham, por exemplo, o direito de definir subjetivamente o tempo para o ponto de torrefação. Esse processo pode ser interpretado como uma consolidação de práticas jurídicas locais, uma vez que guardam saberes tradicionais, que se expressam em regras acatadas entre os grupos que manejam aqueles conhecimentos. Diante dos meus olhos, portanto, estava o **direito que brota do campo**, com sujeitos, objetos, instrumentos, instituições e normas que eu poderia captar, ora mais facilmente, ora com dificuldade. Mas ao final dos dias de campo, havia apurado meu olhar e percebia que estavam lá. Ao longo da pesquisa, registrei como estes direitos e conhecimentos estavam associados à noção de bem viver, e como estavam também presentes na definição de questões fundiárias.

3.2.2 Uma experiência de resistência relacionada à agricultura

Em outro momento do trabalho de campo, já mais de um ano depois da experiência acima descrita, estava no Território Sesmária do Jardim por ocasião de uma oficina do projeto do protocolo comunitário (Projeto Território Quilombola Sesmária do Jardim na defesa de patrimônios culturais e ambientais financiado pelo Ministério do Meio Ambiente), e soube que estaria ocorrendo fornadas de farinha amarela e de farinha branca, com processamento de tapioca. Eu já havia acompanhado o preparo da farinha de mandioca em outros momentos durante os trabalhos de campo, mas a farinha de tapioca seria a primeira vez.

A casa de forno em que alguns membros da comunidade estavam reunidos para fazer as farinhas era a localizada na unidade familiar de seu Nonato, no quilombo São Caetano. Era manhã do dia 23 de novembro de 2017 e, ao chegar lá, notei que havia um grupo de homens e um grupo de mulheres trabalhando em duas frentes de produção. Os homens preparavam a farinha de mandioca e as mulheres a farinha de tapioca.

Os entrevistados me contaram que em geral são os homens que preparam a farinha, desde a roça até a torrefação. As mulheres são consideradas ajudantes no processo, ficando responsáveis, por exemplo, com a preparação das refeições consumidas pelos homens durante o trabalho na roça e do preparo da farinha. Há algumas casas de forno no Território, mas em São Caetano a casa de forno de Nonato é a mais utilizada devido a existência do caititu elétrico,

uma máquina que rala a mandioca descascada, substituindo o trabalho manua e, assim, diminuindo a penosidade do trabalho e acelerando o processo.

Figura 30 – Caititu: máquina utilizada para transformar a mandioca descascada na massa que vai para o tipiti.



Foto: Ciro Brito (2017).

Acompanhei o processo por algumas horas e fui registrando no diário de campo. A farinha amarela processada com etapa de fermentação também é chamada de *puba* ou *farinha d'água* e é feita a partir de tubérculos da mandioca encharcados. Segundo os presentes, a quem fui indagando enquanto iam realizando as etapas, a mandioca colhida na roça, deve ser colocada de molho na água por mais ou menos três dias. Com esse processo, ela fermenta, amolece e fica pronta para ser descascada. Os homens que estavam fazendo a *puba* me disseram que para a quantidade de dois cofos, a que estava sendo feita, dois ou três homens era o número suficiente para dar andamento ao processo e terminar no mesmo dia. Após descascar toda a mandioca, os homens levam esse produto para a casa de forno e passam no caititu. Do caititu, sai uma massa que é colocada dentro do tipiti para, depois, ser passada na *peneira* e torrada no forno.

Figura 31 - Um dos homens prensava a massa de mandioca no tipiti, ferramenta tradicional que retira o líquido da massa. Em seguida, leva para peneirar e torrar.



Depois de prensar no tipiti (à esquerda), a massa é passada na peneira (ao centro). Após a peneira, segue para o forno (à direita) e sai de lá pronta. Enquanto um homem vai peneirando a massa, o outro já vai mexendo a farinha. Nesse local, as mulheres observam, mas nesse povoado não costumam participar desse processo. Foto: **Ciro Brito (2017).**

Para que a farinha seja de qualidade, os homens dizem que o forno precisa estar bem quente para torrar bem a puba. Por isso, a lenha, nesse processo, tem que ser grossa, densa e cortada por homens.

Figura 32 - Mingau de farinha amarela.



A farinha amarela, além de fazer parte das principais refeições dos povos e comunidades tradicionais do território – almoço e janta – serve para fazer o mingau, uma bebida quente que é servida como lanche entre as refeições ou como café da manhã, segundo informa Joana D’Arc. Foto: Ciro Brito (2017).

Paralelamente à fabricação da farinha puba, um grupo de mulheres estava a fazer a farinha de tapioca, a partir da mandioca branca⁵⁸. O processo é semelhante até certo ponto, quando, então, toma outras etapas para a retirada da tapioca, que acabam fazendo com que os produtos finais demorem mais a ficar prontos, se comparados com a fabricação da farinha amarela. A mandioca também é a base da farinha de tapioca, devendo ficar de molho por alguns dias e então ser passada no caititu. Aqui começam as diferenças em relação ao processo anterior. Ao invés de colocar a massa direto no tipiti, ela é colocada numa peneira e as mulheres vão jogando água por cima, lavando aquela massa e extraíndo dela o amido. Isso vai mudando a coloração da massa, de maneira a ir esbranquiçando aquele produto.

Figura 33 - Preparação da farinha branca por mulheres quilombolas.



À esquerda: quilombolas lavando a mandioca em cima de peneiras, para extrair o amido que se constituirá na tapioca. À direita: Uma delas fazendo “bolinhos” com a massa lavada, que se constituirá na farinha branca. Fotos: Ciro Brito (2017).

A massa é lavada várias vezes para então as mulheres formarem bolos de massa com as suas mãos (como na figura acima à direita). Esses bolos são então despejados num recipiente a parte e, após todo o processo de lavagem, serão novamente objeto dos cuidados femininos para a fabricação da farinha branca. Nos recipientes abaixo da peneira, o amido lavado da massa vai se acumulando e é deixado em torno de duas horas “descansando”. Ao se decantar o amido, a água que foi espremida dos bolos fica na parte de cima do recipiente e ganha uma coloração amarela. Na parte debaixo, decanta-se partículas que formam um bloco

⁵⁸ No Pará, farinha de tapioca e farinha branca não costumam ser consideradas sinônimos. A primeira é a farinha flocada, que costuma acompanhar o açaí. Já a segunda se refere a farinha amarela, só que mais fina, comumente utilizada para fazer farofa. No Pará também é chamada de *farinha fina*, o que lá no Território Sesmaria do Jardim denominam de *farinha seca*.

bastante sólido, que é o amido lavado do que eram aqueles bolos. Como os pigmentos amarelos permanecem suspensos na água, o bloco de amido ganha uma coloração alva. Elza me disse, no entanto, que a contagem do tempo não é pelo relógio e sim pela percepção das mulheres. Elas sabem olhando a cor e a textura do líquido que sobe. Esse líquido amarelo – figura abaixo – é o que poderia vir a ser o tucupi que, no Pará, é utilizado como um caldo que, após ser cozido e fermentado, integra pratos típicos, como o pato no tucupi e o tacacá. Mas, lá em Sesmaria do Jardim é descartado, por ser venenoso sem passar pelo cozimento e fermentação.

Figura 34 - Separação da tapioca e do tucupi.



Foto: Ciro Brito (2017).

Após o descarte do líquido amarelo, a tapioca, massa amilácea já separada do tucupi, vai sendo juntada em outro recipiente e uma ou duas mulheres vão passando um pano por cima daquela tapioca para que o pano absorva alguma umidade que ainda permaneceu. Quanto mais seca a tapioca, mais branca fica. Outro fator que influencia a cor da tapioca é a abertura das frestas das peneiras que fazem a massa inicial. Se as frestas forem mais abertas, a tapioca fica mais grossa e mais amarelada. Se forem mais fechadas, a tapioca fica mais fina e mais branca.

Depois desse secamento com os panos, a tapioca é posta para secar, enquanto os bolos de massa lavada são colocados no tipiti, peneirados e torrados no forno. Essa segunda etapa, volta a ser semelhante a etapa da farinha de mandioca puba. A diferença reside na temperatura do forno, que deve ser mais baixa que a temperatura que torra a puba. Logo, não se coloca lenha grossa no forno, e sim talos. Esses talos são coletados pelas próprias mulheres. Daí uma diferença. Os homens coletam e cortam lenha para a fornada da puba, as mulheres

talos para a fornada da tapioca. Talvez por isso, digam que a fabricação da farinha puba se trata de uma atividade para homens e as mulheres somente ajudam.

Fiquei curioso porque eu nunca tinha visto o processo de fabricação da farinha de tapioca, nem ouvido comentários de grupos de mulheres que se juntaram para fazê-lo, foi quando Maria Clara e Elza me contaram que aquela farinha se destinava à preparação do bolo de tapioca servido após as novenas do festejo de Santa Luzia, que começaria na semana seguinte. Disseram-me que o festejo acontece de 01 a 13 de dezembro e que há doze dias de novena e um dia de missa e que, ao final de cada novena, um grupo de membros da comunidade, previamente definido pela organização do festejo, oferece um lanche para os presentes e que a tradição é servir bolo de tapioca com café. Sendo assim, provavelmente eu não tinha ouvido falar ou visto a mobilização em torno da tapioca porque não havia estado no Território nos períodos próximos ou mesmo durante o festejo de Santa Luzia.

As mulheres revelaram, ainda, que aquela atividade de fabricação da tapioca não era conhecida por todas e que, ali, inclusive, todas estavam fazendo pela primeira vez, sob as orientações de Eliete, como é conhecida a esposa de Mario Barbosa. Eliete era quem detinha mais apurado esse saber em torno da fabricação da tapioca e da preparação do bolo de tapioca e, portanto, lhe cabia o direito de coordenação. Nos outros anos, ela e suas filhas eram responsáveis por fazer. Contudo, a organização do festejo de 2017 decidiu que seria melhor misturar os grupos responsáveis por cada novena, de maneira a mesclar pessoas de unidades familiares diferentes. Não me ficou claro se o objetivo era justamente esse compartilhamento de conhecimentos, mas, mesmo que não o fosse, era o que estava acontecendo ali e conseqüentemente, também uma distribuição de direitos. Elza e Maria Clara afirmaram que já tinham aprendido o passo a passo e que voltariam a fazer o bolo, de repente até fora da época do Festejo.

Tal como o processo de torragem das amêndoas do babaçu, pude perceber que a preparação das farinhas está permeada por normas locais criadas pela comunidade. Este episódio me demonstrou que os conhecimentos específicos vão brotando do campo principalmente na divisão sexual observada, justificadas pela penosidade do trabalho de fazer roça e cortar e carregar lenha, por exemplo. Chama atenção a complementariedade dos trabalhos, tanto na divisão do espaço ao mesmo tempo, quanto no destino dado aos produtos daqueles trabalhos, um direcionado a alimentação ordinária de homens e mulheres do território e outro direcionado à alimentação extraordinária, servida após um rito religioso, cultural e

simbólico no qual se fazem presentes pessoas de outras comunidades também. Logo, esse processo também pode ser interpretado como uma consolidação de práticas jurídicas locais, uma vez que guardam saberes tradicionais, que se expressam em regras acatadas entre os grupos que manejam aqueles conhecimentos.

3.2.3 Uma experiência de resistência relacionada ao extrativismo animal

Esta última atividade descrita diz respeito ao extrativismo animal (pesca⁵⁹) que é abordado por meio de um dos atos de resistência coletiva mais poderosos que acompanhei durante o trabalho de campo: a limpeza dos campos naturais.

Essa atividade ocorreu de 15 a 22 de dezembro de 2017 na área inundável dos campos do Território Sesmaria do Jardim e foi proposta pelas lideranças comunitárias que estavam na organização do projeto do Protocolo Comunitário, com apoio de um projeto financiado pela CLUA⁶⁰, assessorado pelo INEAF e com o apoio do MIQCB. A proposta foi lançada para os membros das comunidades no mês de novembro e teve como mote a recuperação das áreas de pesca do campo, tomadas por plantações de capim e pela reprodução incontrolada do localmente chamado algodão, planta herbácea exótica que tem se reproduzido agressivamente nos campos.

O sr. Jair Montepio, quilombola de Bom Jesus, 61 anos, diz que há dois tipos principais de capim no campo. O capim natural, que é endógeno, ou seja, sempre fez parte da vegetação da área. E o capim exógeno, que é o plantado por fazendeiros e seus apoiadores. Esse segundo tipo é prejudicial, porque além de não fazer parte da vegetação nativa quando a água dos campos sobe, suas hastes se alongam e ele se sobrepõe às águas, criando um emaranhado que dificulta o deslocamento e reprodução dos peixes. Isso faz com que a cadeia alimentar seja afetada. Alguns peixes morrem sem oxigenação, outros não chegam a crescer como poderiam e algumas espécies deixam de ser encontradas. Por sua vez, os pássaros que se alimentam dos peixes dos campos também são prejudicados, pois ficam com a alimentação deficiente pela falta de peixes e pela dificuldade em capturá-los ante ao matagal de capim e ao chamado algodão crescido sobre o campo.

⁵⁹ A pesca é considerada pelos quilombolas como uma atividade de extrativismo animal. Esse entendimento foi esclarecido durante momentos de discussão coletiva realizado em uma oficina do projeto do protocolo comunitária, realizada em novembro de 2017, na comunidade quilombola vizinha, Curva da Mangueira.

⁶⁰ Projeto *Manejo da Gente: propostas locais para a gestão ambiental*, em execução durante o período da pesquisa.

Esses dois tipos de vegetação servem de alimentação para os búfalos que ocupam os campos quando estão cheios. A diferença entre eles reside justamente no motivo que leva os fazendeiros a plantarem o capim exógeno e o cultivarem com a aspersão de agrotóxicos. Sobre isso e sobre o objetivo da ação, Joana D’Arc disse:

C: A limpeza é pra tirar o que?

J: *É pra tirar o algodão, pra ficar limpo.*

C: E tiram aquele verdinho ali [capim plantado]?

J: *Tira.*

C: O que é esse aí?

J: *É capim plantado. Porque quando tiver água ele fica em cima da água.*

C: Esse ali é o que o búfalo come [capim nativo]?

J: *É.*

C: Mas então por que eles plantam esse capim [exótico]?

J: *Porque esse aqui ele também come. Ele cresce mais e fica durante o inverno. E esse aqui [apontando para o capim nativo] não fica no inverno. Só fica no verão.*

C: E no inverno ele fica embaixo [da água]?

J: *No inverno ele fica embaixo. Ele morre. E aquele dali não.*

C: Pra plantar aquele capim, tem que tirar esse daqui...?

J: *Não. Planta por cima que ele mata.*

Joana D’Arc diz que também há dois tipos de algodão. Um que dá a fibra branca usada como, matéria-prima para a produção de tecidos, e que não se reproduz em terrenos como o dos campos alagados. E outro que é o objeto da limpeza dos campos, que sequer é fonte de matéria-prima para confecção de vestuários, por exemplo. Este segundo se reproduz em terrenos de campos alagados com tanta facilidade que basta que uma parte de seu talo, que contenha o “leite”⁶¹ que fica dentro, entre em contato com a terra que ele finca raízes e se reproduz com agilidade.

⁶¹ É como os quilombolas chamam o líquido que fica dentro dos talos de algodão.

Figura 35 - Quilombolas retirando algodão durante o mutirão de limpeza dos campos.



O algodão é considerado prejudicial pois se alastra com muita facilidade. Foto: Ciro Brito (2017).

Os quilombolas relatam que especialmente o chamado algodão e o capim exótico prejudicam a pesca artesanal nos campos, devido à diminuição do número de peixes. Além do problema dos búfalos em si, pois modificam o sabor o sabor da carne dos peixes e afetam o desenvolvimento de ovos e alevinos, os peixes não conseguem mais se reproduzir como antes da instalação dos capins. Ocorre também a diminuição das áreas de locomoção dos pescadores, tomadas por altos algodoeiros e capinzais. Alguns modos de pesca, com a pesca de tarrafa e de rede estariam sendo inviabilizadas, por exemplo. Com efeito, ante a apropriação indevida dos fazendeiros os campos de uso comum – plantação de capim e criação de búfalos - aliado ao estado de ineficiência governamental em retirar as cercas de dentro dos campos e realizar a limpeza dos mesmos, os grupos locais resolveram que não permaneceriam esperando que suas reivindicações fossem consideradas e a lei fosse observada e que era hora de agir de maneira mais ativa.

Para esta ação de manejo dos campos inundáveis, os quilombolas do Território, via Associações Quilombolas de Bom Jesus e São Caetano, MIQCB e UFPA, notificaram algumas instituições públicas visando dar publicidade ao ato, convidá-las a se fazerem presentes e solicitarem algumas demandas. As notificações e demandas foram as seguintes:

Destinatário	Solicitação
---------------------	--------------------

<p>Prefeitura de Matinha</p>	<p>“Convidamos a se fazer presente no ato e solicitamos a concessão de maquinário (retroescavadeira e caçamba) e técnicos que operem o referido maquinário, para auxiliar na ação de limpeza”.</p>
<p>Secretaria de Agricultura Familiar de Matinha</p>	<p>“Convidamos o digníssimo secretário a se fazer presente no ato e solicitamos o vosso apoio para a execução de atividades”.</p>
<p>Secretaria de Infraestrutura de Matinha</p>	<p>“Convidamos a se fazer presente no ato e solicitamos a concessão de maquinário (retroescavadeira e caçamba) e técnicos que operem o referido maquinário, para auxiliar na ação de limpeza”.</p>
<p>Ministério Público de Matinha</p>	<p>“Convidamos a se fazer presente no ato e solicitamos sua articulação junto as instituições de segurança municipal para o envio de viatura e policiais para garantir a segurança das lideranças locais, comunitários, pesquisadores acadêmicos e representantes do MIQCB e demais instituições convidadas e/ou envolvidas”.</p>
<p>Secretaria de Segurança Pública do Estado (SSP)</p>	<p>“Convidamos o digníssimo secretário a se fazer presente no ato e solicitamos o envio de viatura e policiais para garantir a segurança das lideranças locais, comunitários, pesquisadores acadêmicos e representantes do MIQCB e demais instituições convidadas e/ou envolvidas”.</p>
<p>Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Naturais do Estado (SEMA)</p>	<p>“Convidamos o digníssimo secretário a se fazer presente no ato e solicitamos a presença da Polícia Militar Ambiental para a retirada das cercas dos campos inundáveis das áreas que serão objeto de limpeza”.</p>
<p>Secretaria de Agricultura Familiar do Estado (SAF)</p>	<p>“Convidamos o digníssimo secretário a se fazer presente no ato e solicitamos o vosso apoio para a execução de atividades”.</p>

Secretaria de Direitos Humanos e
Participação Popular do Estado
(SEDHIPOP)

“Convidamos digníssimo secretário a se fazer presente no ato e solicitamos: a) a participação de um ouvidor da SEDHIPOP durante a atividade para a apuração de casos de violações de direitos relativos aos campos inundáveis; b) a articulação junto a outras Secretarias de Estado visando a disponibilização de segurança pública como estratégia de garantir a segurança das lideranças locais, comunitários, pesquisadores acadêmicos e representantes do MIQCB e demais instituições convidadas e/ou envolvidas”.

Tabela elaborada pelo autor (2018) a partir do acesso aos ofícios enviados.

As principais solicitações, segundo os quilombolas, se dirigiram à Secretaria de Segurança Pública do Estado, à Secretaria de Meio Ambiente do Estado e à Secretaria de Infraestrutura de Matinha. Isso porque a ideia inicial era de que a limpeza fosse feita sobre 4 hectares de extensão de campos e realizada pelos quilombolas, manualmente, com o auxílio das máquinas da Prefeitura, que os quilombolas sabiam da existência pois já haviam tido notícias de máquinas limpando áreas públicas e até algumas privadas. Além disso, o objetivo inicial era de que enquanto iam avançando na limpeza dos campos, fosse havendo a retirada das cercas que ficam dentro do campo, de arame ou eletrificadas, pois essas cercas também prejudicam o grupo. Para tanto, precisariam de segurança, já que a ação de retirada das cercas provavelmente não seria bem quista pelos pretensos proprietários que as colocaram.

Ocorre que das instituições acionadas, a maioria sequer respondeu a demanda. As que o fizeram foram a Prefeitura e Secretaria de Infraestrutura de Matinha, a SAF e a SEDHIPOP. As duas primeiras marcaram uma reunião com o presidente da Associação de Bom Jesus para esclarecer a ação e esclarecer o que solicitavam da gestão municipal. Após a reunião, comprometeram-se em enviar duas máquinas para atuar durante os últimos quatro dias da ação. A SAF se comprometeu em acionar a SSP, a SEMA e a SEDHIPOP. E o fez, mas não obteve sucesso em barganhar os pedidos das comunidades. E a SEDHIPOP chegou a entrar em contato com lideranças do Território, dizendo que estava ciente da ação e que, caso precisassem, poderiam contatá-la, mas que os ouvidores de direitos humanos estavam todos ocupados em outras ações que estariam acontecendo em outros municípios do Maranhão.

Ante esta situação, os membros da comunidade se reuniram com a assessoria do projeto CLUA e lideranças do MIQCB e decidiram que, mesmo sem os apoios requeridos, permaneceriam com a ação. Então, reorganizaram-se e optaram por não mais haver a retirada das cercas e que o itinerário a ser percorrido começaria nos campos de São Caetano, próximo à Ilha Redonda, seguiriam para Bom Jesus, em torno de Laguinho, e terminariam em Patos. E assim o fizeram.

De sexta até domingo, fizeram a limpeza com o auxílio de *patachos*⁶² e com as suas próprias mãos, arrancando os algodões pela raiz. Na segunda-feira iniciaram as atividades, mas como o maquinário da Prefeitura não havia chegado como prometido, em torno de meio dia, pausaram a limpeza e foram até a Prefeitura, em conjunto, para reivindicar o maquinário esperado. Quando saíram de lá, final da tarde, após conversar com a Prefeita Liniêlda Cunha e o Secretário de infraestrutura Eldo Jorge, os gestores se comprometeram a no dia subsequente pela manhã levarem pessoalmente o maquinário, com motoristas. E assim o fizeram no dia seguinte, terça-feira.

Figura 36 - Maquinário da prefeitura limpando os campos do território.



O maquinário foi utilizado dois dias em São Caetano e dois dias em Bom Jesus. Quando houve a tentativa de sua entrada em Patos, foi impedido por pretensos proprietários de lá, em que pese houvesse membros da comunidade que queriam a limpeza pelas máquinas. Foto: Ciro Brito (2017).

⁶² Os patachos são facões utilizados pelos quilombolas para exercer atividades em campo, como cortar palhas, frutos e mato. Durante os trabalhos de campo, notei que um quilombola ao sair de casa para pescar, caçar ou juntar coco sempre portava seu patacho. Na figura 36, por exemplo, o homem de calça azul porta um patacho na sua mão esquerda.

Durante os dias de limpeza manual, os quilombolas só estavam retirando algodão dos campos, porque mesmo o capim exótico não prejudica a pesca tanto quanto o algodão a somente a atividade de retirada dos algodões já era penosa suficiente para o grupo. Alguns tiveram suas mãos feridas, inclusive. Joana D’Arc, que participou de todos os dias de limpeza, disse a mim:

C: Então a limpeza... naqueles primeiros dias lá em São Caetano, o que vocês estavam tirando com a mão e o patacho?

J: *Só o algodão.*

C: O capim, mesmo esse plantado, vocês estavam deixando?

J: *Nós estávamos deixando.*

C: E como é que vocês estavam fazendo? Cortando com o patacho e depois puxando a raiz?

J: *Não. Nós já estávamos puxando direto da raiz. Porque se a gente cortar, a hora que o inverno chega, aí faz de conta que plantamos ele [o algodão, porque ele cresce novamente].*

Nos dias subsequentes, o capim também passou a ser retirado, já que as máquinas passaram a realizar a limpeza. Até a conclusão dessa atividade, no sábado em torno do meio dia. Depois do almoço, o cenário era de muita empolgação e positividade, pois a atividade foi realizada com sucesso, houve muita participação da coletividade (segundo as listas de presença feita pelas associações, durante todos os dias foram registrados mais de trinta presentes, havendo dias com quase setenta pessoas limpando os campos), não houve incidentes violentos e a meta de limpar quatro hectares de campos, segundo a previsão local, havia sido superada.

Espantou-me saber que várias das pessoas idosas do Território e comunidades vizinhas nunca tinham visto, sabido ou participado de uma ação coletiva dessa dimensão. Como me falaram seu Jair e seu João Viana, de Bom Jesus, dona Preta, de Curva da Mangueira, e Joana D’Arc, de São Caetano. Esta última falou:

C: A sra mora a vida toda aqui dona Joana?

J: *É.*

C: E vocês já tinham feito um mutirão assim pra fazer limpeza?

J: *Não. Nunca tinha feito. É a primeira vez.*

C: E o que a sra tem achado?

J: *Eu achei muito bom.*

C: Acha que dá pra fazer outras vezes?

J: *Dá.*

C: Agora, durante o ano, só dá pra fazer nesse período que o campo tá seco?

J: *É. Não presta porque ele torna a sobreviver. Mesmo que tire pela raiz. Ele tem que pegar o sol pra poder murchar o leite pra ele não sobreviver.*

C: Então aqui, tudo vocês tão deixando por aqui, mesmo os tirados pela raiz. Aí esse sol que tá batendo vai fazendo ele murchar?

J: É. E aí ele não cresce de novo aqui. É como se fosse uma praga. Por aí eles botam veneno. Mas a gente não bota veneno.

C: Por que não?

J: Porque não é pra gente usar veneno. Se botar, contamina o campo.

C: Como a sra acha que vai ficar depois que limpou?

J: Ah, vai ficar limpo e aí depois que tive tudo limpo e que chover você olha só a água.

C: Será que vai dar mais peixe agora?

J: Vai. Porque o peixe tem como se manejar. E assim ele não tinha.

C: Mais pássaros também?

J: É. O pássaro ele vai comer o peixe e vai se caçar os pés de árvore que tem por perto.

A limpeza dos campos foi considerada pelos quilombolas como um processo de retomada do território. Penso que como um processo de resistência, esse tenha sido um passo importante para a retomada do território, que envolve, principalmente, a consecução dos direitos sistematicamente violados nos últimos tempos. Demonstrou uma coesão e um grau de mobilização interno que surpreendeu até mesmo lideranças do MIQCB, como Rosenilde Gregório, coordenadora do MIQCB Regional Baixada. Durante a reunião de encerramento e avaliação da ação outras estratégias de resistência já eram traçadas pelos membros das comunidades que, empolgados e felizes por esse episódio vitorioso, cantavam assim:

Vem celebrar o novo dia

O novo céu

A nova terra

O novo mar

Onde não tem cercas

E nem os búfalos

E todos nós a liberdade irão cantar

E assim se encerrou um dos momentos mais significativos que passei no território, pois coroavam a resistência coletiva que emaranha práticas sócias e jurídicas e fortaleciam a identidade quilombola.

3.3 Violações a direitos quilombolas

Figura 37 - Dia de depoimento na delegacia para composição de termo circunstancial de ocorrência.



Dentre vários relatos de violações de direitos, os quilombolas optam por oficializar alguns desses e registrar boletim de ocorrência na delegacia de polícia de Matinha. A maioria dos casos não passa da informação e, de fato, não chega a virar um inquérito policial. Outros, sempre por pressão do Ministério Público ou dos agentes externos que colaboram nas reivindicações dos membros das comunidades, viram inquéritos policiais, nos quais se faz necessário a tomada de depoimentos dos envolvidos. O caso acima retrata um desses casos, no qual, um quilombola foi prestar depoimento para esclarecer uma questão de cercas com um pretenso proprietário. Foto: *Ciro Brito (2017)*.

A breve síntese da formação histórica de Matinha e do Território Sesmaria do Jardim revela o envolvimento de diferentes atores. Alguns são privilegiados pela oficialidade das fontes ou pelas relações de poder estabelecidas localmente, enquanto outros são preteridos nesse processo de contar a sua própria história. O grupo preterido vem reivindicando a posição do “contar” a história, por meio de processos de mobilização política e afirmação identitária em torno da identidade quilombola, invocando novos atores e novas histórias e, desse modo, “roubando” um protagonismo histórico e político.

Esse processo de novo protagonismo e de retomada da história, com fulcro na regularização fundiária do território, se concebe e se desenvolve sobre o conflito. O que está em jogo, como procurei mostrar na seção anterior, são formas e percepções de apropriação, subsidiadas historicamente, mas com diversas influências, como das relações de poder, das territorialidades, dos direitos individuais e coletivos envolvidos e outras dimensões.

Nesta seção irei descrever conflitos que notei mais recorrentes nas falas dos membros das comunidades e na observação participante durante os trabalhos de campo. Em alguns casos, estive presente diretamente e ocorreram durante os dias de campo na minha presença, outros, foram-me sendo revelados por meio de entrevistas e de relatos.

3.3.1 Área de Preservação Ambiental e Sítio sob a Convenção Ramsar

O Território Sesmária do Jardim está inserido na Área de Proteção Ambiental Baixada Maranhense, instituída em 11 de junho de 1991 por meio do Decreto Estadual nº 11.900. Com área total de 1.775.035,60 ha (um milhão, setecentos e setenta e cinco mil trinta e cinco hectares e sessenta centiares) (MMA, s.d.), a APA da Baixada situa-se no noroeste do Estado (1°00' - 4°00'S e 44°21' - 45°21'W) (SANTOS *et al*, 2016) e engloba, entre outros, os municípios de Matinha e Olinda Nova do Maranhão. O primeiro tem 26.465 ha (vinte e seis mil quatrocentos e sessenta e cinco hectares) de APA, o que corresponde a 64,74% de sua área total (40.873 ha) e 1,27% da APA da Baixada Maranhense. Já o segundo tem 10.363 ha (dez mil trezentos e sessenta e três hectares) de APA, o que corresponde a 52,43% de sua área total (19.763 ha) e 0,58% da APA da Baixada Maranhense.

Os motivos elencados no Decreto para a criação da APA da Baixada são diversos. Entre eles, encontram-se:

- a Região da Baixada Maranhense incorpora uma complexa interface de ecossistemas ou incluindo manguezais, babaçuais, campos abertos e inundáveis, uma série de bacias lacustres em sistema de “rosário”, um conjunto estuarino e lagunar e matas ciliares – todos abrigando rica e complexa fauna e flora aquática e terrestre, com destaque à ictiofauna, à avifauna migratória e permanente e às variedades de espécies da flora local e regional considerados alguns daqueles ecossistemas como Reservas Biológicas, de acordo com o que preceitua a Resolução CONAMA Nº 004, de 18 de setembro de 1985;

- essa área representa o mais extensivo refúgio às aves migratórias do Nordeste Brasileiro;

- abriga, ainda, populações significativas de várias espécies aquáticas, incluindo uma série de espécies raras;

- há grande preocupação com as atividades predatórias de caça e pesca, criação extensiva de bubalinos nos campos naturais, bem como a mortandade de peixes nos lagos e

lagoas, devido alterações nos padrões de qualidade físico-química-biológica da água, provocadas por colmatagem das bacias em função dos desmatamentos e queimadas indiscriminados; e

- nessa Região localiza-se o maior conjunto de bacias lacustres naturais do Nordeste Brasileiro, onde se destacam os lagos: Açú, Verde, Carnaúba, Jatobá, Palmeiral, Santo Antônio, Enseadinha (Mearim-Grajaú), Penalva, Viana, Cajari, Capivari, Formoso (Pindaré) e uma centena de outros lagos e lagoas de importância ecológica. Esses lagos e lagoas, juntamente com os rios e estuários da região representam fonte de alimento e trabalho às populações mais carentes ou de baixa renda do interior maranhense – além do valor paisagístico, ecológico e cultural.

O art. 6º do referido Decreto determina que na APA da Baixada Maranhense

poderão ser desenvolvidas atividades múltiplas desde que obedeçam aos critérios de conservação, racionalidade e segurança (controle), excetuando-se a caça e pesca predatória, uso abusivo e indiscriminado de adubos e defensivos agrícolas que possam comprometer os recursos hídricos e o solo e sem a devida autorização dos órgãos competentes, bem como desmatamentos e queimadas indiscriminadas ou sem controle, lançamento e disposição de resíduos e efluentes domésticos, industriais e hospitalares, sem o devido tratamento, nos sistemas hídricos naturais, criação extensiva e abusiva de gado bubalino, principalmente nos campos naturais e em áreas de bacias lacustres, além de outras atividades que vierem provocar alterações ou causarem impactos ambientais (grifos meus).

Segundo o art. 2º do referido Decreto, a APA está subordinada à Secretaria de Meio Ambiente e Turismo. Em 1993, “o Código de Proteção do Meio Ambiente é regulamentado e a SEMATUR passa a denominar-se Secretaria de Estado do Meio Ambiente (SEMA), deixando de atuar na área de turismo” e em 1995 “o Estado é reorganizado administrativamente passando a SEMA a integrar o grupo das Secretarias Programáticas, com a denominação de Secretaria do Meio Ambiente e Recursos Hídricos (SEMA)” (SEGEP/MA, 2015). Portanto, a responsável pelo planejamento, execução e acompanhamento das normas relativas a APA é a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais (SEMA). Conforme relataram os interlocutores do Território, essa previsão não costuma ser respeitada, uma vez que nunca houve, pelo menos de maneira a incidir no Território, algum tipo de planejamento, execução ou acompanhamento de normas da APA.

Contudo, a omissão mais grave percebida pelos quilombolas é em relação aos direitos direta e evidentemente violados, os quais a SEMA já tem conhecimento, mas não reage

às demandas das comunidades e dos movimentos sociais⁶³. São os que estão negritados no enxerto do art. 6º acima e alguns outros que trago no restante desta seção.

Além de estar dentro de uma APA e, por isso, ter previsões específicas em relação a conservação e uso sustentável dos recursos naturais, o Território Sesmária do Jardim é considerado um sítio Ramsar, pois a APA da Baixada Maranhense passou a ser considerada, em sua totalidade, como um sítio Ramsar desde fevereiro de 2000.

Os chamados sítios Ramsar se originam da Convenção de Ramsar sobre Zonas Úmidas de Importância Internacional, especialmente como *habitat* de aves aquáticas⁶⁴. Essa Convenção está em vigor desde 21 de dezembro de 1975, quando foi aprovada na cidade iraniana de Ramsar. Trata-se de um tratado intergovernamental que busca proteger os *habitats* aquáticos importantes para a conservação de aves migratórias, promover a conservação e uso sustentável de áreas úmidas e o bem-estar das populações humanas que dela dependem (MMA, s.d.). Foi assinada pelo Brasil em setembro de 1993 e ratificada em 1996, por meio do Decreto nº 1.905, de 16 de maio de 1996. Essa decisão possibilita ao país ter acesso a benefícios como cooperação técnica e apoio financeiro para promover a utilização dos recursos naturais das zonas úmidas de forma sustentável (Unidades de Conservação do Brasil, s.d.). Esta Convenção estabeleceu marcos para ações nacionais e para a cooperação entre países com o objetivo de promover a conservação e o uso racional de áreas úmidas no mundo (MMA, s.d.), sempre fundamentada, segundo o próprio texto da Convenção, no reconhecimento da importância ecológica e do valor social, econômico, cultural, científico e recreativo de tais áreas.

O Ministério do Meio Ambiente atua como ponto focal da Convenção de Ramsar no País, viabilizando a formulação das estratégias, os recursos e os meios destinados à implantação dos compromissos assumidos. Atualmente, as onze zonas úmidas brasileiras incluídas na Lista de Ramsar coincidem com Unidades de Conservação, já protegidas pelo

⁶³ O MIQCB vem informando aos órgãos competentes e solicitando providências especificamente junto à SEMA em relação às violações de direitos ocorridas no Território Sesmária do Jardim, mas sempre sem sucesso. No ano de 2016, houve uma promessa de retirada das cercas em uma ação que envolveria várias secretarias de Estado (como a de Segurança, a de Meio Ambiente, a de Direitos Humanos e Participação Popular e a de Agricultura Familiar), mas esta ação sequer fora iniciada sob diferentes alegações do governo (falta de recursos, falta de pessoal, etc). Além disso, os próprios membros das comunidades do Território já informaram ao Estado das situações aviltantes que passam. Uma das mais recentes foi durante o I Encontro do Protocolo Comunitário, que ocorreu em maio de 2017, e contou com a presença de representantes dos governos municipal e estadual. Porém, mais uma vez, até o momento nenhuma medida foi tomada.

⁶⁴ Segundo o art. 1.1 da Convenção, consideram-se zonas úmidas as áreas de pântano, charco, turfa ou água, natural ou artificial, permanente ou temporária, com água estagnada ou corrente, doce, salobra ou salgada, incluindo áreas de água marítima com menos de seis metros de profundidade na maré baixa. E consideram aves aquáticas os pássaros ecologicamente dependentes de zonas úmidas (art. 1.2).

Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), e a extensão total delas é de 6.568.359 hectares (Unidades de Conservação do Brasil, s.d.).

Assim como os direitos que se referem à uma área de proteção ambiental, os que se referem a um sítio Ramsar também estão sendo sistematicamente violados no *locus* de estudo, o que nos leva a constatar a inoperância do Estado nos âmbitos federal e estadual, em relação aos órgãos responsáveis pelo monitoramento da observância dessas normas – MMA e SEMA, respectivamente. A gestão federal também está ciente dessas violações, pois o MMA é o financiador do projeto que organizou o I Encontro do Protocolo Comunitário – no qual houve momento de denúncia dessas situações – e a comissão de organização das atividades do projeto enviou um comunicado ao secretariado da Convenção Ramsar no Brasil para cientificar sobre o ocorrido. Alguns meses depois, entraram em contato com a assessora técnica do projeto enviando uma minuta de recomendação que enviariam ao governo do Estado, a minuta foi revisada e devolvida, mas, até o momento, não soube de notícias que a tal recomendação teria sido expedida.

De todo modo, essa é uma das críticas que se pode fazer em relação à Convenção Ramsar. Por se tratar de um tratado internacional, mas que não é considerado como de direitos humanos, não tem o valor de norma constitucional como assevera o art. 5º, § 3º da Constituição de 1988 em relação a tratados internacionais de direitos humanos, razão pela qual sua eficácia fica à mercê da vontade política dos gestores, uma vez que, como no caso em comento, caso não sejam obedecidas suas determinações, a consequência primeira é uma mera recomendação direcionada ao governador do Estado. Não que se concorde que a pena é responsável por conscientizar e fazer com que algumas normas sejam observadas, mas sanções que previssessem algum modo de que as normas fossem respeitadas seriam mais interessantes para a sociedade do que recomendações expedidas por secretariados.

Paralelo a essa discussão, penso que, considerando a noção de bem viver que eleva a natureza à condição de sujeita de direitos, caberia refletir se o direito dos animais e os direitos hídricos não estariam incluídos nos direitos humanos ou não se equiparariam a eles, pois, caso o fossem, o referido art. 5º, § 3º faria com que a Convenção Ramsar tivesse equivalência às normas constitucionais, possibilitando, pois, consequências jurídicas diferentes da atual.

Meu posicionamento é de que os direitos dos animais e os direitos hídricos, inseridos na perspectiva dos direitos da natureza, são equiparados aos direitos humanos, tal como os ordenamentos jurídicos que incorporaram o *buen vivir* aduzem. Nesse sentido, a

Convenção de Ramsar teria eficácia de norma constitucional cabendo as mesmas medidas daquelas previstas quando há violações de direitos humanos.

3.3.2 A criação de búfalos livres nos campos

Uma das primeiras violações de direitos que os quilombolas reportam para o Estado e recorrentemente pedem que medidas sejam tomadas é em relação à criação dos búfalos livres nos campos alagados. Como falado anteriormente, os campos são considerados áreas de uso comum para os grupos tradicionais do Território, sendo imperioso para sua reprodução física e social devido à atividade da pesca artesanal. Contudo, nas últimas décadas, os ditos fazendeiros, alguns de seus apoiadores e até mesmo alguns quilombolas passaram a criar búfalos nos campos naturais do Território.

Figura 38 – Búfalos criados soltos extensivamente nos campos naturais.



Foto: Eurico (2016).

Segundo os entrevistados, a chegada desses búfalos no território remonta ao início dos anos 2000. Mario Barbosa diz que os primeiros búfalos foram colocados nos campos do quilombo São Caetano, vindo de Olinda Nova do Maranhão e trazidos pelo pretenso proprietário Sr. Wanderley. Desde então o número de búfalos “descidos”⁶⁵ para o campo só tem aumentado.

⁶⁵ Como dito anteriormente, as áreas do Território são compostas por terras secas e terras inundáveis. As secas, em geral, são mais altas que as terras inundáveis, que é onde, sazonalmente, se aglomeram as águas dos campos. Por isso, ações de deslocamento no sentido terras secas-campos costumam ser indicadas como “descidas”.

Dona Fernanda me relata seu espantamento à primeira vez que viu um búfalo que estaria de passagem pelos campos de Bom Jesus.

C: E quando chegou a senhora já conhecia o búfalo?

F: *A primeira vez quando nos olhamos aí no campo, foi de dia. Fomos bem na frente de Roberta. Tinham cinco. Aí eu vi e disse: - Papai, aí tem uns bichos. Tem umas vacas que tem o chaveirinho enrolado. Aí ele disse: - Minha filha é búfalo. E eu disse: - O que é búfalo? - É o mesmo que gado, só que esse aí é selvagem. Aaaah meu irmão, eu tinha medo demais.*

A literatura aponta que a chegada dos búfalos no Maranhão ocorreu no século XX, como resultado de políticas de desenvolvimento do governo do Estado (VASCONCELOS, 2012). À época, a criação de gado bovino estava sendo considerada pouco lucrativa e se teve a notícia de boas experiências com búfalos em outros lugares do Brasil e do mundo. Como os campos da Baixada Maranhense se assemelhavam aos campos da Ilha do Marajó, os primeiros búfalos teriam vindo de lá (CAMPELO FRANCO, 2014; VASCONCELOS, 2012).

Os quilombolas relatam que a maioria dos criadores não são donos dos búfalos, mas os “criam” em troca de pagamento pelo proprietário dos animais. Esse pagamento costuma ocorrer por mês e é cobrado de acordo com o número de búfalos negociados. Quase não há custo para os criadores ou ditos fazendeiros que fazem uso do Território, porque a alimentação dos búfalos é o capim nativo e exótico dos campos. Por isso, os criadores conseguem obter bons lucros. O “cuidado” se centra em contratar alguns vaqueiros para fazer o deslocamento desses búfalos entre áreas de teso e áreas inundadas, ao longo do dia.

Sobre a diferença entre gado dito branco e búfalos e como isso afeta os quilombolas, Gustavo Rabelo relata:

C: E seu Gugu, o pessoal tem mais gado branco ou mais búfalo?

G: *Mais gado branco aqui no alto. Agora lá no São Caetano tem muito búfalo. Lá tem mais búfalo do que pra cá, porque lá não é só daqui dessa região. Lá vem de Olinda, vem de Santa Maria e vem desses que já tem aqui mesmo. Então se vem dois daqui, dois de Santa Maria e dois de Olinda, já faz seis né. E assim que é.*

C: Gado branco entra no campo como búfalo?

G: *Ele entra só pra beber água.*

C: Ele não entra pra mijar?

G: *Não. Não. Ele não é da água assim pra ficar dentro.*

C: Então búfalo é pior pro campo?

G: *Búfalo é pior. Porque além dele tá pastando dentro, ele mija dentro, ele obra dentro, aí fica aquela coisa toda. E bagunça o ninho dos passarinhos. O ninho da japiaçoca, da jaçanã, do socó... e aí vai acabando os passarinhos.*

C: Por que?

G: *Os passarinhos botam ninho em cima dos matinhos que ficam em cima d'água. E aí eles [os búfalos] vai passando e vai levando tudo. É assim que é.*

Como os grupos tradicionais apontam, os búfalos defecam e urinam no campo, o que muda a composição das águas, em termos de tempo e espaço considerados relevantes pelos quilombolas. A quilombola Maria Julia denuncia que em períodos de seca os peixes do campo ficam intragáveis, uma vez que, com menor volume de água, as águas ficam mais turvas dos dejetos dos búfalos e os peixes ficam com mais gosto e cheiro “de búfalo” do que em períodos de cheia.

Figura 39 – Maria Julia tratando peixe no seu quintal.



Foto: Ciro Brito (2017).

Outro problema elencado é que esses búfalos pisam o campo todo, espantando algumas espécies de peixes, prejudicando a reprodução de algumas espécies de vegetações nativas do campo e colaborando com a reprodução de outras espécies, consideradas pragas, como é o caso do algodão de campo. Segundo a quilombola Joana D’Arc, esse algodão seria uma vegetação nativa, mas que, antes da invasão dos búfalos, limitava-se a crescer na beira do campo. Ocorre que com o movimento constante de búfalos (entre as áreas de teso-áreas inundadas), pedaços dos talos desse algodão foram se espalhando, fincando raízes e, naturalmente, se reproduzindo dentro do campo. A situação é mais grave porque é uma espécie que não tem serventia para os grupos tradicionais do Território (não é a mesma espécie de algodão que pode ser manufaturada em tecidos) e vai se alastrando de tal forma que dificulta a oxigenação e circulação dos peixes e a movimentação dos pescadores dentro do campo. Além

disso, segundo os entrevistados, esses algodões são bons esconderijos para cobras venenosas que podem surpreender os pescadores.

Em sintonia com o relatado pelos povos e comunidades tradicionais do Território Sesmaria do Jardim, os pesquisadores Luís Carlos Lafontaine e Marcelino Farias Filho (2013, p. 77), demonstram que, nos últimos anos, a bubalinocultura vem alterando a composição dos campos inundáveis, ocasionando a diminuição da quantidade e qualidade dos peixes, a extinção da vegetação nativa e de animais e pássaros silvestres. Ou seja, “a predominância da pecuária extensiva compromete também a biodiversidade do território, reduzindo o número de espécies nativas de aves e peixes”.

Segundo esses autores, os búfalos contaminam as águas com maiores concentrações de suas fezes e urina, gerando aumento de turbidez e redução do nível de oxigênio na água. Esse processo compromete a qualidade e a quantidade do pescado e aumenta a possibilidade de ocorrência de doenças de veiculação hídrica.

A quilombola Erundina relata que seu filho mais novo teve uma séria doença de pele por conta do contato com as águas contaminadas por dejetos de búfalos. O diagnóstico foi feito após semanas de alastramento de manchas brancas pelo seu corpo. O rapaz se viu obrigado a procurar dermatologistas na capital do Estado e passar por constrangimentos durante todo o tratamento, devido a aparência que a doença lhe deixou. Houve altos custos financeiros para pagar os exames laboratoriais e comprar a medicação dermatológica, todos arcados pela própria família.

3.3.3 Degradação à vegetação do território

Outras violações de direitos garantidos pelo Decreto da APA da Baixada são a derrubada e queimada da mata nativa e o uso de defensivos agrícolas de forma irresponsável. Como demonstrado na figura abaixo, trata-se de mais uma previsão inoperante em relação ao caso empírico investigado, uma vez que diversos hectares de mata vêm sendo derrubados ao longo dos últimos anos pelos ditos fazendeiros, antagonistas dos grupos tradicionais mobilizados do Território. Uma das espécies sob ação de degradação que mais prejudica a reprodução material e imaterial do grupo é a do babaçu, por tudo que ele representa para o grupo das quebradeiras de coco babaçu e seus familiares.

Figura 40 - Palmeiras de babaçu derrubadas por fazendeiros em Bom Jesus.



Fonte: Arquivo Associação Quilombola Bom Jesus (2016).

Como registrou o quilombola Eurico, diversas palmeiras de babaçu têm sido derrubadas de maneira cada vez mais frequente no Território, em contraste com imagens que se viam até a chegada dos fazendeiros. Isso porque os babaçuais eram densos, assim como as matas nativas. Todos permaneciam em pé e só caíam quando a natureza os derrubava, normalmente depois de centenárias.

As queimadas são consideradas práticas predatórias porque capitaneadas pelos fazendeiros que se colocaram dentro do Território e porque realizadas apenas para abrir espaços para plantações de espécies exóticas, principalmente capim para pasto. Outrora, as queimadas eram práticas realizadas pelos grupos tradicionais como uma das etapas necessárias para a preparação da roça. Mas, neste caso, realizadas sobre área de solta, não em área de mata densa e primária (também não se derrubavam espécies essenciais para os extrativistas do Território).

Figura 41 - Queimada dentro de campos inundáveis.



Fonte: Arquivo Associação Quilombola Bom Jesus (2016).

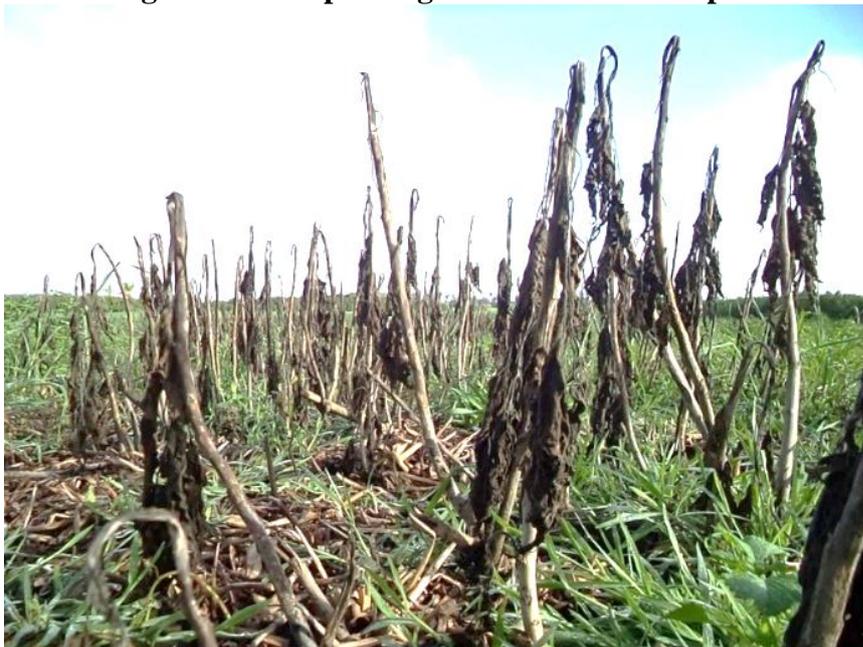
Como se observa na figura acima, as queimadas são feitas, inclusive, dentro das áreas de campos inundáveis – nos períodos de seca -, o que prejudica o solo que em períodos de cheia recebe águas correntes e, assim, peixes, vegetações e aves. Não obstante às derrubadas e queimadas, ainda há aspersão de agrotóxicos nos campos do Território. Os povos e comunidades tradicionais se posicionam seriamente contra a utilização de quaisquer agrotóxicos, pois concebem que são artifícios criados pelo homem (e não dados pela natureza) que prejudicam o meio ambiente e, conseqüentemente, o próprio homem, que retira seu sustento das matas e dos campos, sejam animais e vegetais que entram em contato com esses defensivos direta ou indiretamente.

Figura 42 - Palhas de babaçu secas caídas na mata do quilombo São Caetano.



Foto: Ciro Brito (2017).

Figura 43 - Algodão morto pelos agrotóxicos utilizados por fazendeiros.



Os quilombolas discordam do uso dos agrotóxicos, mesmo sobre capim plantando. A ideia é não macular o solo ou vegetações vizinhas àquelas atingidas pela aspersão dos agrotóxicos. Fonte: Arquivo Associação Quilombola Bom Jesus (2016).

3.3.4 Cercamentos de áreas de uso comum

Por fim, cabe registrar mais um problema que também já foi objeto da atenção do Estado: a privatização de áreas de uso comum – babaçuais e campos inundáveis. Mais uma vez,

os fazendeiros, seus apoiadores ou indivíduos que não se identificam como quilombolas mas fazem parte da comunidade são os responsáveis pela colocação das cercas de arame e, pior, elétricas dentro dos campos naturais ou nas proximidades de babaçuais. As cercas no campo são problemas antigos, quase tal como a problemática dos búfalos. Inclusive, o primeiro fazendeiro a cercar sua suposta área de propriedade foi o mesmo que trouxe os primeiros búfalos, Sr. Wanderley. Em termos práticos cotidianos, a dificuldade reside no perigo de os pescadores não enxergarem as cercas e se ferirem. O pior, no entanto, são as cercas eletrificadas ilegalmente, que seguem padrões distintos entre si, devido a sua matéria-prima, e podem dar choques poderosos suficientes para inclusive matar alguém. A quilombola Núbia, quando estava grávida, tomou um choque em cercas eletrificadas. O perigo é maior quando as águas do campo estão mais altas e, assim, podem acabar cobrindo a cerca, ficar invisível para um membro desatento e dar descargas elétricas nas pessoas.

Figura 44 - Cercas com arame eletrificados.



Fotos: Ciro Brito (2016).

O órgão responsável por tomar providências em relação às cercas seria a SEMA em parceria com a SSP e a CEMAR, companhia distribuidora de energia elétrica para o Estado. Os dois órgãos públicos e a empresa de energia já foram notificados acerca da problemática das cercas várias vezes, porém, a questão é regida no âmbito político e não no executivo.

As cercas não prejudicam só os campos. Há casos em que os caminhos e passagens de pedestres estão quase totalmente obstruídos por cercas, dificultando, por exemplo, o trabalho de coleta do coco babaçu, atividade essencial para os membros da comunidade.

Figura 45 – Quebradeiras indo visitar dona Joânica e tendo dificuldades no acesso à sua residência por passar por áreas com cercamentos.



Há perigo de pegar choque, pois não sabem quando a energia estará ligada ou terem roupas rasgadas por causa do arame. Fonte: Ciro Brito (2017).

Assim como as violações de direitos acima elencadas, há outras violações que foram objeto desta pesquisa. Em síntese, o que se pôde observar é que essas violações são capitaneadas por posseiros antagonistas aos grupos tradicionais, que não vivem de acordo com a concepção de gestão e manejo de recursos naturais que as comunidades tradicionais do Sesmária do Jardim têm. Por isso, são denominados de “fazendeiros” ou “proprietários”, referência negativa que os grupos tradicionais lhes dão, por conta de atos de violações de direitos ligados a terra e de violência física ou simbólica que dirigem contra os grupos.

4 A FORMA DE REGULARIZAÇÃO TERRITORIAL NO CAMPO DE DISPUTAS

4.1 Debates teóricos sobre a regularização fundiária no Brasil

A regularização fundiária é o termo que se utiliza para indicar o processo de colocação de uma área nos termos das normas, sendo, usualmente, sucedido de entrega de um documento que comprove isso. Refere-se tanto a posse quanto a propriedade em meios rurais ou urbanos, tendo sempre a participação do Estado e às vezes da iniciativa privada.

Contudo, este não é um entendimento unânime. Para o professor José Benatti, falar em regularização é falar de uma mera formalização documental. Ele diz: “Em termos gerais, a regularização fundiária é a expedição de um documento ou título que garante ao seu detentor o exercício do direito de uso ou de propriedade” (BENATTI, 2017, p. 203). Diferentemente, Reis e Oliveira concebem a regularização para além de uma formalização documental. Para eles, a regularização fundiária é:

o processo realizado pelo Estado, com ou sem a coparticipação da iniciativa privada ou da sociedade civil organizada, para legalizar a propriedade e a posse de assentamentos irregulares e para integrá-los ao contexto jurídico e à infraestrutura urbana ou rural, por meio de medidas jurídicas e de políticas públicas com alcance social, econômico e ambiental (REIS & OLIVEIRA, 2017, p. 48).

Ou seja, a regularização não se trataria, necessariamente, de uma certificação de domínio, podendo se tratar de uma autorização de uso. Ademais, não se restringiria ao caráter fundiário, fundindo-se com o caráter ambiental.

Segundo Benatti (2017), a regularização fundiária se presta ao reconhecimento do direito à terra a um/uns dos atores que estão ou se colocam em disputas – agricultores familiares, povos indígenas, povos e comunidades tradicionais, médio ou grandes ocupantes rurais, unidades de conservação, mineração e cidades. Atores estes, que, embora tenham convivido por mais de século sem nenhuma forma de regularização, nas últimas duas décadas avaliam se tratar de um reconhecimento importante para diminuir ou resolver situações de conflitos que colocam em risco a integridade física das pessoas.

E esse argumento de Benatti é justamente um dos argumentos que levaram os quilombolas do Território Sesmária do Jardim a requerer, no segundo semestre de 2016, a regularização de suas terras no Iterma. Isso porque, até antes do conflito com seus antagonistas,

relatam que a situação de posse informal não chegava a ser empecilho para sua reprodução física e social.

Nesse sentido, Reis e Oliveira (2017) afirmam que a urgência em regularizar ocorre quando a ilegalidade da propriedade ou da posse é tão grave problema social que tem potencial de gerar conflitos, colocar em risco a integridade física e patrimonial das pessoas e gerar ou agravar a iniquidade social e os impactos ambientais. Em minha pesquisa, verifico que há também o risco da integridade étnica e da cidadania.

Sobre o objetivo central da regularização, afirmam ainda que seria o desenvolvimento sustentável, alcançado por meio dos outros objetivos a que se destina: melhoria da produtividade agropecuária, razões ambientais e razões de equidade social (REIS & OLIVEIRA, 2017). Já para Benatti (2017), o objetivo é justamente ordenar o espaço e democratizar o acesso à terra, visando a consecução dos direitos humanos e dos direitos ao meio ambiente. Acrescento aqui os direitos à tradição e aos conhecimentos que garantem o bem viver.

Os interlocutores de Sesmaria do Jardim concebem a regularização como um meio de alcançar o bem viver, que se liga, naturalmente, a questões produtivas e reprodutivas que estão com dificuldades ou sendo impedidos de realizar como na época anterior ao conflito, mas também questões políticas e simbólicas. Há fatores ambientais que ligam esse bem viver acionado, que se alinham, de algum modo, ao que o chamado desenvolvimento sustentável aduz no sentido de utilização consciente dos recursos naturais para resguardá-los para gerações futuras (art. 225, CF/88).

Contudo, como tratei no capítulo 2, a matriz teórica do bem viver se desvincula da matriz de discussão desenvolvimentista, de modo que não vejo muito sentido em ratificar o argumento de que a regularização tem como objetivo o desenvolvimento sustentável. Em sentido diferente, portanto, faz-me muito mais sentido defender que o objetivo da regularização fundiária é o bem viver, o resgate do direito de relacionar-se com a terra novamente, fugindo de um sentido utilitarista da justificação em regularizar os territórios de povos e comunidades tradicionais por conta de uma proposta de conservação do meio ambiente.

Os grupos mobilizados vêm requerendo o direito à propriedade do Território Sesmaria do Jardim por meio da titulação como quilombo. Durante a pesquisa, eles demonstram que a posse é um instrumento precário diante da propriedade, uma vez que repercute diferentes direitos e, especialmente, diferentes tratamentos perante e do Estado. O compartilhamento de experiências deles com outros povos e comunidades tradicionais do Maranhão trouxe uma

preocupação eminente, de que a regularização não fosse prosperar dado que há vários relatos de que agentes públicos de órgão reguladores de terra no Maranhão se opuseram a realizar seus trabalhos, quando ficaram sabendo que determinada área que está sendo reivindicada estava em conflito com pretensos proprietários sob alegação de traria risco para suas integridades físicas. Daí, os servidores sequer vão para os territórios, retiram-se durante ou pausam os trabalhos de campo, recusam-se a realizar demarcação no local e outras atitudes que levam os grupos sociais coletivos a perceberem a propriedade, mesmo quando alegada ou pretendida, como um instituto “maior” que o da posse.

Isso contribui para a percepção coletiva de que havendo a possibilidade de regularizar e, assim, obter o título de propriedade nem caberia refletir sobre a possibilidade da certificação de posses. Os grupos alegam ainda que a situação de posseiros já é a situação a qual vivem e essa situação lhes é impeditiva de acionar algumas políticas públicas ou serem “ouvidos” pelo Estado – como falei anteriormente, as gestões municipal e estadual já estão cientes das violações de direitos perpetuadas contra esses grupos e não tomaram medidas significativas para resolvê-las. Além disso, uma das consequências da identificação da comunidade como quilombo é a possibilidade de titulação do território como propriedade coletiva. E tal possibilidade não é mera liberalidade do Estado, é um direito constitucional resguardado no art. 68 do ADCT.

Esse conjunto de fatores combinados com a observação participante me convenceram que há um fenômeno curioso ocorrendo no Território Sesmária do Jardim: uma apropriação do instituto da propriedade e ressignificação de seus sentidos. Os quilombolas querem o título de propriedade, embora ressignificada por a desejarem como quilombo. No entanto, mesmo como quilombo, mesmo com a busca pelo reconhecimento de um direito coletivo, passam a ser um agente apropriador da terra, que em seu sentido original não era para ser apropriada como coisa, pois era sujeito, era parte da natureza, a Madre Terra no sentido do Bem Viver. Curioso, porque os processos de apropriação a que Lobão (2010) faz menção sempre põem como agente apropriador o Estado ou terceiros que não fazem parte das comunidades. Nesse caso, contudo, a própria comunidade apropria-se de um instituto jurídico, a propriedade, que é eivado de carga eurocentrada e o toma para si, semelhantemente aos processos de práticas jurídicas localizadas que descreve Joaquim Shiraishi Neto (2011). Essa apropriação é parecida a que foi observada por parte de comunidades tradicionais de quebradeiras de coco no Vale do Mearim. Mesmo quando a titulação ainda não ocorre,

passando-se duas décadas de quando sua posse foi reconhecida pelo Estado, na fase pós-regularização fundiária, as famílias reconhecidas passam a lotear suas terras de uso comum e fazem seu uso através de uma gestão coletivamente definida. Nessas comunidades, se mantem o uso comum dos babaçuais presentes nas parcelas individualizadas e mesmo famílias não proprietárias tem acesso a terra através de arranjos locais (MONTEIRO et al, 2015).

Portanto, entendo que a demanda de título de propriedade é antes um sinal de que as terras de uso comum no atual contexto têm um certo limite. Contudo, mesmo nesse contexto, práticas jurídicas locais garantem a coesão social necessária para sustentar o quilombo, com o uso comum de terras e águas. Logo, interpreto essa apropriação e ressignificação como prática decolonial que faz parte da noção de bem viver emanada do Território Sesmaria do Jardim.

Essa **ressignificação do direito de propriedade**, para os quilombolas, desloca-se para o que as discussões do bem viver apontam como **direito de relacionar-se com a terra**. Em que pese manterem o termo “propriedade”, fica muito claro que os grupos que reivindicam regularização não concebem a terra como mercadoria e mera fonte de obtenção de ganhos econômicos. Diferentemente, a relação com o território é tão forte e intrínseca que cabe dimensões simbólicas, religiosas, afetivas, sociais, políticas e, claro, econômicas.

Dados levantados por Benatti (2017) apontam que há muitas terras federais a se destinar no Brasil e que nem por isso essas terras encontram-se desocupadas. Pelo contrário, a morosidade em regularizá-las repercute em ocupações ilegais, conflitos rurais, delapidação de patrimônio florestal e destruição da biodiversidade. O autor demonstra que a situação fundiária do País está um caos, acompanhada pelas instituições responsáveis por dar cabo as políticas de regularização. Diz que houve até a criação de um novo órgão federal – a Secretaria Especial de Regularização Fundiária na Amazônia Legal (SERFAL), vinculada ao extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário⁶⁶ - responsável por cumprir a regularização das terras federais, contudo suas atividades têm se limitado a identificação, georreferenciamento e digitalização da malha fundiária dessas terras, que são atividades importantes no cronograma da regularização, mas incipientes e pouco eficazes para os atores em disputas.

⁶⁶ O Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) foi extinto em 12 de maio de 2016, pelo governo Temer, por meio da Medida Provisória nº 726, que alterou e revogou a Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, transferindo na época as competências do MDA para o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS). Em seu lugar, foi criada a Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário (SEAD), vinculada à Casa Civil da Presidência da República, em 27 de maio de 2016 pelo Decreto nº 8.780 e sua última estrutura regimental foi definida pelo Decreto nº 8.786, de 14 de junho de 2016.

Nas palavras de Reis e Oliveira (2017), o problema da irregularidade do acesso à terra no Brasil é crônico. Características como a concentração da propriedade e da produção rural, a grilagem de terras e a precariedade da atividade agropecuária de subsistência em relação ao domínio e à reserva de mercado de grandes empreendimentos colaboram para que o sistema brasileiro nunca tenha conseguido promover a justiça social no campo.

A depender do bioma cuja a regularização seja encampada, ainda se deve atentar a fatores específicos. Por exemplo na Amazônia, as ações de regularização precisam ser acompanhadas de políticas de combate à grilagem (falsificação de títulos de terra), principalmente por dois motivos. O primeiro: até há posses que estão sendo georreferenciadas, mas encontrarão dificuldades em serem tituladas devido à existência de falsos títulos incidindo sobre o mesmo território. O segundo: a grilagem vem contribuindo com a degradação ambiental na região, uma vez que parte das áreas griladas geralmente é desmatada para sinalizar a sua ocupação (REIS & OLIVEIRA, 2017). No atual governo do Estado do Maranhão, esses dois motivos tem sido combatidos através da implantação do SIG-Fundiário do Maranhão⁶⁷ e das tentativas da Secretaria da Agricultura Familiar, que abriga o ITERMA, em atuar conjuntamente com outras secretarias.

Um dado interessante suscitado por Benatti (2017), a partir da análise do número de conflitos por terra no Brasil e na Amazônia de 2003 a 2013, é que havia uma expectativa de que com a regularização fundiária das ocupações incidentes em terras situadas nas áreas da União a violência no campo diminuiria. Todavia, isso não aconteceu. Isso leva a crer que, a regularização é uma etapa tão importante quanto essencial, mas não suficiente para resolver os conflitos no campo e, conseqüentemente, proporcionar o bem viver a povos e comunidades tradicionais no Brasil. Ora, “o fato da terra ‘sair do mercado’ por si só não impede a exploração, legal ou ilegal, dos recursos naturais” (BENATTI, 2017, p. 198). “Logo, as soluções para os problemas rurais demandariam por várias políticas públicas que implementassem, simultaneamente, a regularização fundiária e a reforma agrária de reestruturação do modelo de ocupação e de produção no campo” (REIS & OLIVEIRA, 2017, p. 48). Além disso, só haverá diminuição tanto da violência no espaço rural quanto do desmatamento quando o direito de acesso à terra estiver assegurado aos diferentes segmentos sociais (BENATTI, 2017).

⁶⁷ Esse projeto se propõe a desenvolver, com base na experiência do Pará, um Sistema Geográfico de Informações Fundiárias do Maranhão, que implemente soluções compostas por serviço de digitalização do acervo fundiário, espacialização das propriedades e desenvolvimento de um sistema computacional para modernizar a gestão fundiária, subsidiando ao mesmo tempo a justiça agrária e o planejamento do desenvolvimento territorial no Estado do Maranhão.

Segundo Joaquim Shiraishi Neto (2014b), as políticas agrárias atuais têm contribuído, de maneira legal e ilegal, com o processo de expropriação de povos e comunidades tradicionais de suas terras tradicionalmente ocupadas. Daí afirmo a urgência em se rever as políticas agrárias sob o paradigma do bem viver, onde os direitos da natureza se entrelaçam com os direitos humanos.

José Benatti (2017, p. 199) diz que a revisão das políticas agrárias perpassa pela garantia da regularização fundiária e democratização do acesso à terra que se fará por meio de duas medidas: o fortalecimento de um cadastro unificado de informações dos imóveis rurais; e a ação conjunta de diferentes órgãos que possuem competência legal de atuar na regularização fundiária. Para tanto, primeiramente necessário se faz fortalecer os órgãos que atuam na regularização fundiária, porque, por mais inacreditável que pareça ser, em pleno ano de 2017, “o Estado brasileiro não sabe quem se apropriou do território nacional, nem se esta ocupação possui algum amparo legal” (BENATTI, 2017, p. 199).

Por sua vez, Reis e Oliveira (2017) acreditam que, por primeiro, haveria que se ter um marco regulatório federal que fosse claro e objetivo dos pontos de vista conceitual, dos institutos, dos procedimentos e das instituições jurídicas referenciais para o processo. Esse marco deve prever adequações regionais e locais, devido as diferenças entre as regiões do Brasil. Importante também que esse marco tenha um aspecto integrador e coordenador, que se poderia viabilizar por meio da institucionalização de um sistema federal regulador, fiscalizador e coordenador - de preferência, a institucionalização de um órgão gestor federal, com representação da União, dos Estados, dos Municípios, das Defensorias Públicas, dos Ministérios Públicos e dos Conselhos Nacionais de Justiça. A ideia é que haja atuações conjuntas com ministérios e secretarias estaduais e municipais vinculados, órgãos de fomento socioeconômico e de amparo científico e tecnológico.

Depois, a regularização fundiária, entendida como uma política pública e de grande complexidade, deve ser planejada em sua elaboração, implementação, avaliação e revisão. Inviável se não tiver disponível recursos, patrimônio e agentes públicos qualificados. Isso porque, para Reis e Oliveira (2017, p. 50) não basta apenas legalizar a terra com finalidade de garantir acesso à moradia, “mas inserir a pequena, a média e, eventualmente, a grande propriedade ao contexto da produção agropecuária recomendável como política pública de desenvolvimento não apenas sob o viés social, como também econômico e ambiental”.

As visões trazidas são diferentes entre si. Algumas se colocam para além do atual quadro normativo sugerindo uma reforma ampla neste quadro e nas concepções das formas de regularizar (J. Shiraishi Neto), outras tentam, dentro das amarras da legislação, propor alguma saída viável (J. Benatti), e outras sugerem novas leis para a resolução do caos fundiário brasileiro (Reis e Oliveira). Meu posicionamento é que, para a consecução do bem viver, duas coisas são essenciais – independente da alternativa que se concordar: a primeira é a oitiva e viabilização da participação dos povos e comunidades tradicionais na escolha, planejamento e execução das formas de regularização a serem adotadas caso a caso; e a segunda é que essas formas não podem impedir o direito de relação desses grupos com as terras que reivindicam – e isso inclui a integralidade dos seus lugares.

As dimensões geográficas continentais a que o Brasil faz jus poderiam, por si só, ser um fator que colabora com o caos fundiário que o País se encontra. Porém, mais do que isso, nota-se comodidade, por parte do Poder Público, que esse caos continue, e não há saídas energéticas para mudar essa situação. Como crer em algo diferente se nenhum ente da federação tem gestão plena e ciência dos domínios do espaço que está sob sua tutela?

Outro fator seminal é a histórica ausência de normas requerendo a publicidade dos registros de imóveis no país, que somente no final do século XIX passam a ser criadas e timidamente cobradas. “A forma mais acabada do registro de imóveis virá com a Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973 (que dispõe sobre os registros públicos e dá outras providências)” (SHIRAISHI NETO, 1998, p. 32). Isso fez que, até o século XX, os acessos a terra no País se dessem de maneira desordenada, precária e sem um ente gestor e identificador dessas transferências.

Colabora ainda o fato de, cronologicamente falando, terem havido diferentes modos de acessar a terra no Brasil até a consolidação do instituto da propriedade com o advento da Lei de Terras de 1850 – Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850.

Durante o século XXI é perceptível que a legislação foi avançando em número e em certo grau de aperfeiçoamento. Os parâmetros de transferência de terras estão definidos e os problemas principais residem no ordenamento desse caos fundiário instalado, devido à dificuldade de cancelar propriedades ou posses aos diferentes atores em disputa, já que o direito a publicidade e transparência é algo recente. Vários modelos de regularização fundiária também foram desenvolvidos procurando observar particularidades de grupos específicos. Contudo, em geral, com a implementação, esses modelos acabam criticados pelos movimentos

sociais de representação de povos e comunidades tradicionais. Além disso, pode-se considerar que alguns modelos de regularização se concebem dentro de políticas integracionistas que pretendem transformar cada integrante de povos e comunidades tradicionais em trabalhador individual ou proprietário individual de um lote de terreno, terminando, assim, com a noção de povo/comunidade e, conseqüentemente, liberando o território, possibilitando que ele se esvazie e se torne mercadoria, capital (MARÉS DE SOUZA FILHO, 2015).

Um deles é o caso das Reservas Extrativistas, que mantem a propriedade do Estado, apenas concedendo o uso de determinadas áreas para as comunidades “beneficiadas”. Por mais que haja competência estadual para sua implementação, o domínio continua sendo público e é realizada uma concessão de uso para a comunidade, que, por meio de um Conselho Gestor, irá, compartilhadamente com representantes do Estado, operar o manejo e o resguardo dos recursos naturais da área.

Em relação às Reservas Extrativistas, há alguns interessantes pontos a se refletir. Primeiro, que não foram criadas como um modelo de regularização fundiária, e sim de gestão de recursos naturais por meio de seringueiros da Amazônia⁶⁸. Segundo, seu foco era a conservação e não a preservação. Terceiro, com o passar do tempo, seus direcionamentos foram mudados quanto mais o Estado foi se apropriando dos mecanismos e normas relativas (LOBÃO, 2006). Ainda, impregnou-se a necessidade de traduções, evidenciando uma manipulação do tempo e espaço. Estas mudanças teriam operado com a convergência de interesses políticos, de ONG’s e de acadêmicos na preservação (e não na conservação como encampavam os extrativistas que lutaram pelas RESEX’s) (LOBÃO, 2010). Ora,

(...) o controle do processo mudou de mãos. Os grupos locais, em vez de se autonomizarem, livrarem-se de patrões e capatazes, voltaram a ser tutelados. Seus feitores, agora, não precisam ser os detentores de capital ou da terra. São aqueles que detêm o poder de realizar as operações de construção dos híbridos – tradução e purificação, ou de manipular o tempo, a história, o espaço (LOBÃO, 2010, p. 25-26).

Um marco em relação às reservas extrativistas se deu com o advento do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), que veio substituir o até então utilizado Plano de Utilização pelo ainda mais criticável Plano de Manejo⁶⁹. Lobão (2010, p. 25) critica: “o

⁶⁸ “Extrativistas, lideranças sindicais dos seringueiros e governo chegaram ao ‘consenso de que o mais importante não era ter um título de propriedade individual de uma parcela, mas conservar a capacidade produtiva da floresta [... e] encontrar uma forma de assegurar a permanência das famílias nas suas colocações” (RUEDA, 1999 apud LOBÃO, 2010, p. 42).

⁶⁹ “(...) as Reservas Extrativistas (...) preconizavam um equilíbrio entre desenvolvimento, conservação do meio ambiente e justiça social. Exigiam a participação da população local como agente do processo e não como público-

SNUC veio consagrar uma mudança radical, em que o saber local ficou subordinado ao conhecimento científico, e aos paradigmas do desenvolvimento sustentável e os lugares viraram ‘meio ambiente’”.

No Território Sesmaria do Jardim houve uma demanda ao Estado do Maranhão de regularização fundiária da área como território quilombola. Entre os fatores que poderiam ser elencados e que levaram a essa deliberação, o que mais chama atenção é um fator excludente: o de não haver outros modelos de regularização baseados em identificações étnicas⁷⁰ que atenda aos interesses do grupo. Esses interesses, além dos abordados anteriormente, giram em torno da autonomia em manejar e resguardar os recursos naturais da área, tendo como melhor horizonte o da transferência de propriedade para a coletividade.

Essa demanda se dirigiu ao Estado do Maranhão, porque, em 1988, a área que corresponde ao município de Matinha foi arrecadada pelo Estado⁷¹, sendo transferidos alguns domínios privados para o Município e restado uma área no domínio do Maranhão, especialmente em relação aos campos naturais, que fazem parte de área significativa do Território Sesmaria do Jardim.

A conclusão que se tira é de que a regularização fundiária destinada a povos e comunidades tradicionais no Brasil é precária, não condiz com as heterogêneas necessidades desses grupos, é fruto de um caos normativo que se materializa em diversas tentativas (agrárias ou ambientais) frustradas do Estado em, de certo modo, atender às demandas e que não há modelos adequados de regularização de territórios na sua integralidade para os grupos tradicionais que a reivindicam. O que resta a esses grupos é fazer escolhas de Sofia e optar por modelos que mais se aproximem do que vivem, sabendo que terão que se sujeitar a várias situações que podem até ser lidas como violações de direito – capitaneadas pelo próprio Estado – por conta de um ordenamento jurídico monista e colonizador.

alvo. Finalmente, defendiam o ‘resgate e aperfeiçoamento do saber popular, pois o plano de utilização das Reservas tem como base a experiência e sabedoria dos moradores que durante muitos anos ali convivem harmonicamente com a natureza’ (RUEDA, 1999 apud LOBÃO, 2010, p. 43).

⁷⁰ Considero que a identificação enquanto quilombola insere-se na discussão sobre grupos étnicos, alavancada por Fredrik Barth (2000).

⁷¹ Processo administrativo nº 10.971/1988 do ITERMA. O referido procedimento discriminatório administrativo teve por objeto de discriminação uma área de 39.635 (trinta e nove mil, seiscentos e trinta e cinco) hectares, dos quais se matriculou o remanescente de 11.003 (onze mil e três) hectares em nome do Estado do Maranhão, dos quais 5.801 (cinco mil oitocentos e um) hectares constituídos de campos naturais e 5.201 (cinco mil duzentos e um) hectares de terras devolutas.

4.2 O processo de titulação quilombola do Território Sesmaria do Jardim no ITERMA

Em que pese por ela tenham deliberado e demandado ao Estado, a titulação quilombola é vista com alguns receios pelos grupos do Território Sesmaria do Jardim, que apontam: baixa quantidade de titulações a nível federal; precárias regularizações a nível estadual; críticas às normas e aos procedimentos que preveem esses processos; inexistência e/ou ineficácia de políticas públicas voltadas aos grupos quilombolas pós-titulação; entre outras. Contudo, por não haver uma alternativa que atenda a todos os interesses dos grupos tradicionais do Sesmaria do Jardim, a titulação quilombola foi opção escolhida por atender o máximo de necessidades. Em âmbito federal observa as determinações do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, e no âmbito do Estado do Maranhão observa a Lei Estadual nº 9.169, de 16 de abril de 2010, e o Decreto Estadual nº 32.433, de 23 de novembro de 2016.

A titulação de territórios quilombolas é um instrumento de transferência de propriedade da União ou do Estado com cláusulas de inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade (art. 17 do Decreto Federal nº 4.887/2003) para uma associação quilombola constituída. Isso significa que uma vez que o negócio jurídico é feito não há como desfazê-lo. Para Shiraishi Neto (2014b), um dos problemas da titulação quilombola reside justamente na obrigatoriedade de titulação em nome de associações jurídicas constituídas. O autor enfatiza que o direito de associação, segundo a Constituição de 1988, é um direito individual, enquanto a titulação vem no sentido de garantia coletiva do território. Logo há uma dissonância gritante no emaranhado normativo da própria Constituição.

Se esse é um problema grave para a titulação de um território pertencente a uma única comunidade, que dirá do caso em questão, em que se contemplam três comunidades. Nesse caso, se à risca fosse seguida a legislação e observando a mobilização coletiva em prol da titulação de um território uno, necessário seria que as três comunidades constituíssem uma única associação para que a titulação fosse erigida em seu nome. Ocorre que, até o momento, essa etapa legal não foi iniciada e percebo que nem é do interesse das comunidades do Território, trazendo uma indagação aos envolvidos.

Estudos apontam que as áreas onde povos e comunidades tradicionais vivem e se reproduzem são as áreas mais conservadas, mais ricas em biodiversidade e com terras mais produtivas e isso desperta interesse do aquecido mercado de terras brasileiro (MARÉS DE

SOUZA FILHO, 2015; CUNHA & ALMEIDA, 2001). Portanto, o processo de titulação se coloca no sentido contrário da especulação fundiária, tendo, por isso, vários opositores, que defendem que essas terras estejam/ continuem livres para negociação a qualquer tempo.

No Território Sesmaria do Jardim os opositores ao processo de regularização, fazendeiros e seus apoiadores, preocupam-se em serem retirados da área por manterem atividades exploratórias dos recursos naturais do território dissonantes das concebidas pelos povos e comunidades tradicionais ou por não agregarem ao movimento mobilizador, por discordarem das pautas ou por terem receios pessoais com algumas lideranças, por exemplo. Este segundo caso parece emblemático, especialmente quando se trata dos apoiadores que não sendo fazendeiros, são considerados membros das comunidades tradicionais mas não se identificam como quilombolas - por uma miscelânea de motivos individuais e coletivos que levam a tomar tais decisões e por não haver discordâncias graves em relação ao manejo dos recursos naturais em relação aos grupos tradicionais mobilizados em prol da titulação quilombola. Logo, apesar das diferentes concepções e formas de apropriação dos recursos naturais serem observadas no Sesmaria do Jardim, elas não são os únicos argumentos que sustentam as posições favoráveis ou contrárias à regularização fundiária. Tais argumentos extrapolam questões ambientais e dirigem-se a questões políticas, agrárias e até mesmo a falta de conhecimento em relação ao procedimento legal de titulação de territórios quilombolas.

O requerimento de titulação do Território Sesmaria do Jardim foi realizado em junho de 2016, a partir de um abaixo-assinado que saiu como encaminhamento de um seminário ocorrido no Território sob organização conjunta de movimento social e academia⁷². Ao todo, somaram-se 152 (cento e cinquenta e duas) assinaturas, que a princípio representariam 152 famílias, na seguinte proporção:

Quilombo São Caetano	71 (setenta e uma)
Quilombo Bom Jesus	38 (trinta e oito)
Comunidade Patos	28 (vinte e oito)
Outras comunidades ⁷³	04 (quatro)

⁷² *Seminário Cultura Viva e Direitos Legais de Povos e Comunidades Tradicionais* realizado na comunidade Patos nos dias 18 e 19 de junho de 2016, sob promoção do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (INEAF), da Universidade Federal do Pará, e do MIQCB. Ao longo de toda pesquisa, o trabalho em conjunto entre movimentos sociais e academia foi uma ênfase nas mobilizações dos grupos tradicionais do Território.

⁷³ Referência a alguns moradores das comunidades circunvizinhas Roma e Santa Maria dos Furtados que participaram do evento e assinaram o abaixo-assinado como forma de apoio aos membros das comunidades do Sesmaria do Jardim.

Não se identificaram/ não identificável⁷⁴ 11 (onze)

Tabela elaborada por Ciro Brito (2017).

Estima-se que no Território Sesmária do Jardim vivam aproximadamente 648 (seiscentas e quarenta e oito) pessoas, cálculo feito a partir de média de quatro moradores por unidade familiar, tomando como base as 162 (cento e sessenta e duas) famílias que os agentes de saúde do Território têm catalogadas em seus registros⁷⁵. O número total de assinaturas, considerando apenas os três primeiros itens da tabela acima e excluindo-se as oriundas de outras comunidades e as não identificáveis (137 assinaturas de indivíduos que representaram suas famílias), corresponde a, aproximadamente, 21,15% do total de habitantes do território, incluindo-se crianças. Esse número pode parecer inexpressivo, mas se deve levar em conta algumas particularidades, como:

- os registros dos agentes de saúde não são atualizados mensalmente (podendo estar, de certo modo, defasados);

- há certo fluxo migratório sazonal no território (principalmente de moradores que saem a trabalho nos períodos de seca dos campos naturais, de setembro a janeiro, mas depois voltam);

- há moradores que são considerados como componentes das unidades familiares porque lá nasceram ou se criaram, mas que, ordinariamente, vivem em outras comunidades ou municípios;

- há idosos que não conseguem se deslocar para participar de eventos como esse (especialmente os que não moram na comunidade Patos);

- há pessoas que não participaram do evento, mas têm se empenhado na regularização fundiária do território; e

- há pessoas que não participaram do evento ou não assinaram o abaixo-assinado por não concordarem com o meio utilizado para reivindicar tal demanda.

Uma conclusão que se chega é que, analisando apenas quantitativamente, o número de assinaturas no abaixo-assinado encaminhado para reivindicar o processo de regularização fundiária do Sesmária do Jardim poderia ser considerado insuficiente ou não representativo dos anseios das comunidades que o compõem. Contudo, após a inserção em campo, considerando-

⁷⁴ Pessoas que apenas assinaram o nome e não a comunidade que habitam ou que identificaram a comunidade, mas com letra que não consegui ler.

⁷⁵ Levantamento sistematizado pela investigadora Anny Linhares, do grupo de pesquisa Conhecimento e Direito (CNPq/INEAF), durante trabalhos de campo realizados em 2016. Agradeço a disponibilização dos dados.

se os dados qualitativamente, é possível afirmar que houve grande participação no evento e no abaixo-assinado, não havendo óbice para servir como um meio eficaz e legítimo de reivindicação da demanda.

A despeito disso, as legislações que tratam sobre a titulação de territórios quilombolas não especificam um quórum de pessoas que legitimaria a abertura de tal procedimento administrativo. A proporcionalidade dos interessados em regularização fundiária enquanto quilombo, no entanto, é mencionada aqui porque afeta as chances de se atingir o bem viver, pois aqueles que se manifestam contrários à regularização como quilombo detêm outros direitos em relação às terras que ocupam.

A Instrução Normativa nº 57 do INCRA, de 20 de outubro de 2009, atualmente em vigor em relação a titulação de territórios quilombolas no âmbito de terras da União, é seca em seu artigo 7º ao dizer que o procedimento administrativo terá início por requerimento de *qualquer interessado, das entidades ou associações representativas de quilombolas ou de ofício pelo INCRA*. No ITERMA, em que pese ainda não haver uma instrução normativa que trate especificamente sobre a titulação de territórios quilombolas no âmbito de terras do Estado do Maranhão, o art. 5º do Decreto Estadual nº 32.433, de 23 de novembro de 2016⁷⁶, que regulamenta a Lei Estadual nº 9.169, de 16 de abril de 2010⁷⁷, diz que o procedimento administrativo será iniciado *pelo próprio ITERMA, de ofício, ou a requerimento de qualquer interessado*. Tal como a normativa federal, a Estadual não determina quórum mínimo de designados quilombolas a manifestar interesse, possibilitando, inclusive, que a solicitação seja realizada por uma única pessoa.

Uma previsão que faz o art. 11 do referido Decreto é a possibilidade de cooperação entre Estado e União para consecução da delimitação, demarcação e titulação de territórios quilombolas que se encontrem, concomitantemente, sobre áreas de propriedade do Estado e da União ou particulares. Essa previsão pode ser considerada como uma saída para o desentrelaçamento dos processos de titulação de territórios quilombolas do Estado do Maranhão que se encontram

⁷⁶ Este Decreto Estadual de 2016 era previsto para até o segundo semestre do ano de 2010, pelo art. 5º da Lei Estadual nº 9.169/2010. Ocorre que só foi sancionado seis anos depois, o que se deve as heterogêneas e desencontradas discussões que aconteceram a partir da Lei. A intenção era que o Decreto abarcasse reivindicações de movimentos sociais quilombolas, visando se tornar um instrumento pioneiro no Brasil e efetivo para a titulação estadual.

⁷⁷ A Lei Estadual nº 9.169/2010 trouxe algumas inovações. Uma delas é a instituição da competência do Estado do Maranhão em expedir títulos de posse de terras públicas estaduais aos quilombolas que pretendem regularizar sua ocupação (art. 2º). No mesmo art. 2º (§§ 1º e 2º), elenca a possibilidade de doação de áreas de terras estaduais incidentes sobre os territórios quilombolas para além do limite de 50 hectares, delimitado pela Lei Estadual nº 5.135, de 23 de dezembro de 1991 (art. 12, *caput*), sem ônus aos quilombolas.

no INCRA parados, devido à falta de recursos para o seu andamento, por exemplo. Trata-se de um compartilhamento de competências previsto no art. 3º do Decreto Federal nº 4.887, de 20 de novembro de 2007⁷⁸, e realizado mediante Decreto Estadual e que pode surtir efeito, caso o Estado do Maranhão tome como prioridade a titulação de territórios quilombolas que também estejam sobre áreas de particulares ou da União.

O processo de Sesmaria do Jardim teve início do Instituto de Colonização e Terras do Maranhão em junho de 2016, sob o nº 0143038/2016. Naquele momento, havia a vigência exclusiva da Lei Estadual nº 9.169/2010, que no art. 5º previu que o Executivo tinha até 90 (noventa) dias para estabelecer, mediante decreto, diretrizes para a identificação e critérios de territorialidade para demarcação das posses das comunidades quilombolas beneficiadas. Até aquele momento, não havia sido expedido decreto executivo definindo as diretrizes determinadas, o que gerava insegurança jurídica ao ITERMA no concernente aos passos a serem dados para uma regularização legal e satisfatória. Ora, as comunidades tradicionais do Sesmaria do Jardim estavam cientes da legislação estadual que lhes cobria e reivindicavam sua regularização justamente com base nela. Cabia, então, ao ITERMA, enquanto o Decreto não saía, gerir aquela demanda e dar encaminhamento.

Em 30 de junho de 2016 houve uma reunião no ITERMA entre a Presidência do Instituto e membros das comunidades do Território Sesmaria do Jardim e das comunidades vizinhas Itaqueritiua e Santa Maria, representantes do STTR de Matinha e do MIQCB. Nela, alguns membros das comunidades se posicionaram fazendo falas de reivindicação e protesto. Entre eles, Tomás de Aquino, do quilombo São Caetano, que disse que haveria muitas pessoas que vem violando direitos dentro do Território com escritura de compra e venda, mas sem possuir a respectiva matrícula de imóveis.

Também foram relatadas algumas violações de direitos por Erundina Santos, do quilombo Bom Jesus, que disse que o grupo não possui mais acesso a água, aos campos secos para plantio, aos campos alagados para pesca, não podem mais acessar estradas porque estão tomadas por cercas, grandes plantios e pecuária bubalina e que há vários relatos de ameaças a

⁷⁸ Art. 3º. Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios. § 2º. Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

membros das comunidades do Território direcionadas por “proprietários”⁷⁹, já que estes membros vêm incorporando a base de luta por seus direitos. Também foi feita uma fala revelando uma violência física sofrida devido às cercas elétricas. Núbia, do quilombo Bom Jesus, disse que enquanto estava grávida sofreu um grave choque elétrico quando ia pescar.

A presidência disse que empenharia sua responsabilidade dentro das competências do Instituto e dos trâmites legais para dar cabo à regularização da área. Disse que seriam realizados estudos necessários para levantamentos de terras já adquiridas ou já matriculadas em nome do Estado, e onde as terras não estivessem matriculadas, seriam feitas as discriminatórias administrativas ou arrecadações sumárias. Por fim, disse que os trabalhos começariam pela análise da documentação cartorial à medida que os cartórios respondessem ao ITERMA.

Naquele momento, ainda sem delimitações legais, a presidência do Instituto acabou por direcionar as etapas iniciais da titulação quilombola requerida, a ver: estudos para levantamento de terras quilombolas e análise cartorial. Administrativamente, a etapa que se seguiu, uma semana após a reunião (04 de julho de 2016), foi da constituição de um grupo de trabalho multidisciplinar, por meio de uma portaria da Presidência (nº 219/2016), que continha representante do Gabinete, da Assessoria de Planejamento e Ações Estratégicas, da Coordenação de Ação Fundiária e ainda dois advogados do Instituto. O prazo para a execução dos trabalhos seria de 30 (trinta) dias, ou seja, até 04 de agosto de 2016. O que não ocorreu.

Entre as ações do grupo, houve a expedição de ofício aos cartórios de Viana e Matinha solicitando, com urgência devido aos conflitos na área, situação dominial e cadeia sucessória sobre a dominialidade das terras onde se situam as comunidades tradicionais São Caetano, Patos e Bom Jesus.

Em 06 de julho de 2016, o ITERMA requereu aos cartórios de Viana e Matinha (ofícios 468/2016 e 469/2016), a cadeia dominial completa de cada domínio que fosse encontrado dentro da área correspondente ao Território. Em resposta, o Cartório de Matinha mandou uma planilha com nomes de 17 (dezesete) proprietários, matrículas, livros, folhas e datas de registro dos domínios. E o Cartório de Viana respondeu que as buscas no cartório são

⁷⁹ Trago proprietários entre aspas, pois se trata da nomenclatura que os membros das comunidades utilizam para se referir aos seus opositores no Território. A análise cartorial desenvolvida no âmbito do ITERMA permite afirmar que, legalmente, se tratam de posseiros ou, em alguns casos, grileiros, pois não há registros de matrículas de imóveis nos cartórios de Matinha e Viana que possam legitimar tais domínios. Assumo que o termo “proprietários” se refere a concepção de uso dos recursos naturais, contrastantes à dos povos e comunidades tradicionais, muito mais do que ao entendimento dos locais de que realmente tenham títulos válidos nos cartórios.

realizadas pelos nomes das pessoas, sendo difícil providenciar pesquisa apenas pela área do Território.

Em 14 de novembro de 2016, o Instituto oficiou novamente (ofícios 1041/2016 e 1042/2016) os referidos cartórios, solicitando a realização de consulta aos registros para verificar se os dezessete indivíduos listados pelo Cartório de Matinha em julho de 2016 constavam como proprietários, posseiros e/ou detentores de imóveis nas comarcas. O Cartório de Viana não respondeu. O Cartório de Matinha mandou certidões atualizadas de 14 (quatorze) dos dezessete indivíduos listados anteriormente.

Em 12 de janeiro de 2017, o ITERMA voltou a oficial os cartórios de Viana e Matinha (ofícios 18/2017 e 19/2017), dessa vez, requerendo certidão de cadeia dominial sucessória completa, desde o desmembramento do patrimônio público de eventuais matrículas associadas aos nomes informados inicialmente e, não sendo identificadas matrículas relativas às pessoas citadas, solicitando emissão de certidão negativa geral de bens imóveis, para os referidos nomes. Em resposta a funcionário do ITERMA, em trabalho de campo realizado em 13 de fevereiro de 2017, o escrevente encarregado do Cartório de Matinha disse que estava fazendo o levantamento, após ter recebido o ofício via postal e também das mãos de um funcionário da Secretaria de Agricultura Familiar, e que iria apressar a resposta, mas que se trata de uma situação delicada, pois envolve certidão de cadeia com matrículas-mães em outro Cartório, o de Viana/MA. Já o Cartório de Viana, em resposta a funcionário do ITERMA, em trabalho de campo realizado em 13 de fevereiro de 2017, disse que havia dificuldades, dado o tamanho do acervo do Cartório e o estado de conservação dos livros.

Em 07 de março de 2017, funcionário do ITERMA contactou o cartório de Viana/MA, buscando obter resposta aos ofícios, ao que lhe fora pedido um prazo de mais 07 (sete) dias - portanto, até 14 de março de 2017. Até que em 18 de abril de 2017, o Cartório de Viana finalmente mandou 04 (quatro) certidões de matrícula com registro das transmissões, mas que não foram fornecidas as certidões negativas dos outros 13 (treze) nomes listados pelo Cartório de Viana.

Em 27 de abril de 2017, o ITERMA acionou a 38ª Promotoria de Justiça, especializada em Conflitos Agrários, solicitando auxílio desta Promotoria Especializada, a fim de que diligenciasse junto às Serventias Extrajudiciais para requisitar o atendimento da solicitação do ITERMA. Então, em 20 de junho de 2017 a Promotoria de Justiça de Matinha

encaminhou certidões oriundas do Cartório de Matinha. E em 26 de junho de 2017 a Promotoria de Justiça de Viana encaminhou certidões oriundas do Cartório de Viana.

Ante todos os pedidos e respostas encaminhadas ao ITERMA, somou-se um montante de 39 (trinta e nove) certidões a serem analisadas. Foram identificados pelos cartórios nominalmente 20 (vinte) proprietários e respectivas propriedades, obtendo-se certidões 16 (dezesesseis) certidões positivas do cartório de Matinha e 04 (quatro) do de Viana, e 19 (dezenove) pretensos proprietários e respectivas posses, obtendo-se 07 (sete) certidões negativas do cartório de Matinha e 12 (doze) do de Viana.

A partir desses dados, iniciou-se o levantamento dominial do Território Sesmaria do Jardim. A metodologia adotada foi a seguinte:

1ª Etapa – Análise dos documentos enviados pelas Promotorias de Viana e Matinha

2ª Etapa – Análise dos documentos enviados pelos Cartórios de Viana e Matinha

3ª Etapa – Análise dos domínios localizados nos livros do Cartório de Matinha

4ª Etapa – Análise dos domínios localizados nos livros do Cartório de Viana

5ª Etapa – Cruzamento dos dados e montagem de Cadeia Dominial

Na primeira e segunda etapas foram analisados se os dados constantes das certidões enviadas se relacionavam às informações requeridas pelo ITERMA. Nessa análise foi possível constatar que apenas parcialmente. Havia indicações das certidões negativas dos nomes que foram indicados, mas que não continham propriedades na área demarcada. Contudo, à exceção de uma certidão positiva, todas as outras indicaram cadeias dominiais incompletas, não elencando o momento no qual as referidas áreas teriam sido destacadas da área do Estado ou da União.

Como havia incompletude de informações, caberia ao ITERMA renovar pedidos aos Cartórios ou oficiar uma instância superior para que tomasse as medidas cabíveis, uma vez que o pedido já havia sido feito e reiterado algumas vezes e já haviam se passado 09 (nove) meses, entre julho de 2016 e abril de 2017. Nesse momento, a opção da Assessoria Jurídica de Questões Agrárias para Povos e Comunidades Tradicionais – da qual eu fazia parte - foi de, dada a oportunidade de acessar todos os registros de ambos cartórios via eletrônica, realizar pesquisa individualizada a partir dos 39 nomes identificados e, assim, ir montando a cadeia

dominial. Essa escolha ocorreu levando em consideração, também, a agilidade e possível eficácia dos trabalhos.

Os livros dos cartórios de Viana e Matinha foram acessados nos arquivos digitais do ITERMA, oriundos do projeto SIG Fundiário, que foi responsável por digitalizar todos os livros dos referidos cartórios. Esses dados foram fornecidos à Assessoria de Territórios Tradicionais pela Diretoria de Arquivo Técnico Gráfico e Literal (DATGL) do Instituto.

A pesquisa se deu por meio de três etapas de tentativas de localização. Primeiramente, buscava-se pelo nome do adquirente do imóvel rural. Em seguida, pelo nome do transmitente. Por fim, buscava-se pelo número de matrícula (atual ou anterior, os ambos). Localizando os registros dos nomes, em qualquer uma das etapas, preenchia-se uma linha do quadro de extrato da cadeia dominial (com os dados indicados no parágrafo seguinte), atentava-se para o transmitente e se buscava os mesmos dados. Este processo ocorreu na terceira e quarta etapas.

Na terceira e quarta etapas, houve a análise dos dados e sistematização das seguintes informações: transmitente, adquirente, tamanho da área, matrícula ou registro (anterior ou atual), forma de transmissão, cartório de registro e observações (caso houvessem). Essas informações coletadas e sistematizadas são oriundas da Instrução Normativa nº 28 do INCRA, de 24 de janeiro de 2006, que traz, em seu anexo, um quadro-modelo de montagem de cadeia dominial – que foi adaptado por mim, de acordo com o que se vê abaixo.

Por fim, na última etapa, houve o cruzamento de todos os dados localizados nos cartórios de Viana e Matinha, em relação aos 39 nomes identificados. Os resultados foram os seguintes:

ADQUIRENTE			T.A.A.	
TRANSMITENTE			I. T. (Representada por J. M.C.)	
ÁREA			Medindo de frente ao nascente 235 braças e de fundos ao poente 750 braças	
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda	
CARTÓRIO			Viana	Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	2.083 (Protocolo 1.719, fls. 24, transcrição nº 1.365,	Não constava

			fls. 27, judicador pessoal nº 54, fls. 86-V, Cartório de 1º Ofício de Viana).	
	ATUAL	DATA	03/04/1950	15/10/2012
		FLS	027	92
		LIVRO	3-E	2-G
		Nº	1.364	2.177
OBSERVAÇÕES		Este acento foi anteriormente lavrado no Livro 02 Registro Geral Mat: 101 deteriorado por incêndio conforme autos nº 382/83, arquivado no Cartório do 2º Ofício de Viana.		

A certidão em nome de T.A.A. foi emitida pelo Cartório de Viana e pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Viana, foi constatado que não há registros em nome da transmitente, I.T., nem relacionados ao nome de seu representante. Também não há registros relacionados ao número da matrícula anterior, informado na certidão de T.A.A. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registros em nome de I.T., nem relacionados ao nome de seu representante nem relacionados ao número da matrícula anterior, informado na certidão de T.A.A.

Não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de T.A.A. é considerado precário.

ADQUIRENTE			N.A.P.
TRANSMITENTE			T.A.A.
ÁREA			3,2687 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO			Doação
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	2.177
	ATUAL	DATA	20/05/2014

		FLS	134
		LIVRO	2-H
		Nº	2.417
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de N.A.P. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Buscando montar a cadeia dominial da propriedade foi constatado em ambos cartórios, de Viana e de Matinha, que há registros em nome do transmitente T.A.A., mas que o documento de comprovação de seu domínio é considerado precário, como consta no parágrafo acima. Logo, o documento de comprovação de domínio de N.A.P. também é considerado precário.

ADQUIRENTE			T.A.G.
TRANSMITENTE			L.B.T.
ÁREA			Medindo de frente ao Nascente 55 braças, e como seja de Nascente a Poente 266 braças
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Viana
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	Não há
	ATUAL	DATA	30/05/1953
		FLS	057
		LIVRO	3-F
		Nº	1.693
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de T.A.G. foi emitida pelo Cartório de Viana. Nas buscas nos livros do Cartório de Viana foi constatado que não há registros em nome do transmitente L.B.T. nem relacionados ao número da matrícula anterior, até porque esse número não consta no registro de domínio de T.A.G.

Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha também foi constatado que não há registros em nome de L.B.T. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do

Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de T.A.G. é considerado precário.

ADQUIRENTE			R.C.A. e G.T.C.B.
TRANSMITENTE			F.N.
ÁREA			40,3140 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	1.692
	ATUAL	DATA	12/10/1990
		FLS	068
		LIVRO	2-B
		Nº	1.049
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de R.C.A. e G.T.C.B. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registros em nome de F.N. e que o registro relacionado ao número da matrícula anterior, informado no documento de R.C.A., diz respeito a M.A.D. e a referida área sequer se encontra na área correspondente ou inserida no demarcado Território Sesmaria do Jardim.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana, foi constatado que não há registros em nome de F.N. nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de R.C.A. é considerado precário.

ADQUIRENTE			J.D.S.
TRANSMITENTE			F.N.
ÁREA			406m ao Norte, 402m ao Sul, 260m ao Oeste
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha
	ANTERIOR	Nº	1.692

MATRÍCULA OU REGISTRO	ATUAL	DATA	19/08/1991
		FLS	086
		LIVRO	2-B
		Nº	1.067
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de J.D.S. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registros em nome de F.N. e que o registro relacionado ao número da matrícula anterior, informado no documento de J.D.S., diz respeito a M.A.D. e a referida área sequer se encontra na área correspondente ou inserida no demarcado Território Sesmaria do Jardim.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana, foi constatado que não há registros em nome de F.N. nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de J.D.S. é considerado precário.

ADQUIRENTE			G.C.S.M.
TRANSMITENTE			F.N.
ÁREA			250 por 265 braças
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Viana
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	1.692
	ATUAL	DATA	30/12/1987
		FLS	50-V
		LIVRO	B-1
		Nº	058
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de G.C.S.M. foi emitida pelo Cartório de Viana. Nas buscas nos livros do Cartório de Viana foi constatado que não há registros em nome de F.N. e que o registro relacionado ao número da matrícula anterior, informado no documento do adquirente,

diz respeito a M.A.D. e a referida área sequer se encontra na área correspondente ou inserida no demarcado Território Sesmaria do Jardim.

Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha, foi constatado que não há registros em nome de F.N. nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de G.C.S.M. é considerado precário.

ADQUIRENTE			M.Z.T.
TRANSMITENTE			F.N.
ÁREA			80 braças de frente, 87,6 braças de fundos, 277,5 braças pela lateral norte e 295 braças pela lateral sul
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	1.692
	ATUAL	DATA	06/01/1992
		FLS	100
		LIVRO	2-B
		Nº	1.081
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de M.Z.T. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registros em nome de F.N. e que o registro relacionado ao número da matrícula anterior, informado no documento da adquirente, diz respeito a M.A.D. e a referida área sequer se encontra na área correspondente ou inserida no demarcado Território Sesmaria do Jardim.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana, foi constatado que não há registros em nome de F.N. nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de M.Z.T. é considerado precário.

ADQUIRENTE	R.C.L.
-------------------	--------

TRANSMITENTE			F.N. e M.N.F.N.
ÁREA			31,35 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	1.692
	ATUAL	DATA	19/11/1985
		FLS	170-V
		LIVRO	2-A
		Nº	722
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de R.C.L. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registros em nome de F.N. e M.N.F.N. e que o registro relacionado ao número da matrícula anterior, informado no documento da adquirente, diz respeito a M.A.D. e a referida área sequer se encontra na área correspondente ou inserida no demarcado Território Sesmaria do Jardim.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana, foi constatado que não há registros em nome de F.N. e M.N.F.N. nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de R.C.L. é considerado precário.

ADQUIRENTE			Z.S.M.
TRANSMITENTE			F.N. e M.N.F.N.
ÁREA			30,4342 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	1.692
	ATUAL	DATA	02/05/1986
		FLS	237-V
		LIVRO	2-A

		Nº	856
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de Z.S.M. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registros em nome de F.N. e M.N.F.N. e que o registro relacionado ao número da matrícula anterior, informado no documento da adquirente, diz respeito a M.A.D. e a referida área sequer se encontra na área correspondente ou inserida no demarcado Território Sesmaria do Jardim.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana, foi constatado que não há registros em nome de F.N. e M.N.F.N., nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de Z.S.M. é considerado precário.

ADQUIRENTE			R.P.D. e J.C.D.
TRANSMITENTE			F.N. e M.N.F.N.
ÁREA			55 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	397
	ATUAL	DATA	07/05/2012
		FLS	42
		LIVRO	2-G
		Nº	2.127
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de R.P.D. e J.C.D. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registros em nome de F.N. e M.N.F.N., nem relacionados ao número da matrícula anterior, informada no documento da adquirente.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana, foi constatado que não há registros em nome de F.N. e M.N.F.N. nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não

havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de R.P.D. e J.C.D. é considerado precário.

ADQUIRENTE			P.C.B.
TRANSMITENTE			F.N. e M.N.F.N.
ÁREA			35,2588 há
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	1.692
	ATUAL	DATA	02/06/2010
		FLS	271
		LIVRO	2-E
		Nº	1.854
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de P.C.B. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registros em nome de F.N. e M.N.F.N. e que o registro relacionado ao número da matrícula anterior, informado no documento da adquirente, diz respeito a M.A.D. e a referida área sequer se encontra na área correspondente ou inserida no demarcado Território Sesmaria do Jardim.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana, foi constatado que não há registros em nome de F.N. M.N.F.N. nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de P.C.B. é considerado precário.

ADQUIRENTE	J.A.S. e R.C.S.S.	J.A.S.
TRANSMITENTE	F.N.	J.B.B. e J.C.S.S.
ÁREA	363 ha	2191 braças de frente com 1500 de fundo

FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda	Herança paterna (inventário e partilha amigável)
CARTÓRIO			Viana	Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	Não consta	Não consta
	ATUAL	DATA	26/05/1953	14/11/1985
		FLS	057	151-V
		LIVRO	3-E	2-A
		Nº	1.692	684
OBSERVAÇÕES				Julgada por juiz de direito da comarca em 25 de junho de 1926.

A certidão em nome de F.N. foi emitida pelo Cartório de Viana. Nas buscas nos livros do Cartório de Viana foi constatado que não há registros em nome de J.A.S. ou R.C.S.S. Também não há nomes relacionados ao número da matrícula anterior, até porque esse número não consta no registro de domínio de F.N.

Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que há registro em nome de J.A.S. relacionado ao número da matrícula 684. Nesse registro, aparecem como transmitentes da área J.C.S.S. e J.B.B. Passou-se a buscar, então, a cadeia dominial da propriedade de ambos (nos cartórios de Viana e Matinha) e foi constatado que não há registro em nenhum desses nomes. Nem da matrícula anterior, indicada no documento de J.A.S. Não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para os transmitentes ou adquirentes, o documento de comprovação de domínio de F.N. é considerado precário.

ADQUIRENTE	R.N.S. e M.J.S.S.; A.A.S. e T.J.B.S.; e M.S.C.S.	A.A.S.C.
TRANSMITENTE	(Espólio de) J.A.S.	R.N.S. e M.J.S.S.; A.A.S. e T.J.B.S.

ÁREA		410,12 há	271,0520 ha		
FORMA DE TRANSMISSÃO		Herança paterna	Compra e Venda		
CARTÓRIO		Viana	Viana	Matinha	
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	326	1.354	1.354
	ATUAL	DATA	17/12/1986	18/12/1986	26/02/2013
		FLS	154	156	148
		LIVRO	2-F	2-F	2-G
		Nº	1.354	1.356	2.232
OBSERVAÇÕES		Formado título formal de partilha passado em 15 de dezembro de 1986, pelo juiz de Direito desta Comarca, Dr. Luis Carlos Cunha Rebêlo		-	-

A certidão em nome de A.A.S.C foi emitida pelo Cartório de Viana e pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Viana foi constatado que há registro em nome dos transmitentes R.N.S., M.J.S.S., A.A.S. e T.J.B.S., relacionados ao número da matrícula 1.354. Nesse registro, aparece como transmitente da área o espólio de J.A.S. e como adquirentes, além dos nomes destacados, M.S.C.S. A área transmitida em herança teria sido formalizada em 15 de dezembro de 1986, pelo juiz de Direito da Comarca de Viana, Sr. Luis Carlos Cunha Rebêlo. Ocorre que no Cartório de Viana não consta registros em nome de J.A.S. ou R.C.S.S. Também não há registros relacionados ao número da matrícula anterior.

Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registro em nome dos transmitentes nem da matrícula anterior, indicada no documento de A.A.S.C. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para os transmitentes ou adquirentes, o documento de comprovação de domínio de A.A.S.C. é considerado precário.

ADQUIRENTE	J.A.S	M.S.C.S.
-------------------	-------	----------

TRANSMITENTE		J.B.B. e J.C.S.S.	(Espólio de) J.A.S.
ÁREA		100 braças de frente com 1500 de fundo (ou o que se encontrar)/ também há registros de: 2191 braças de frente com 1500 de fundo	134,77 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO		Herança paterna (inventário e partilha amigável)	Herança/ Inventário
CARTÓRIO		Matinha	Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTE RIOR	Nº	Não consta
	ATUAL	DATA	14/11/1985
		FLS	151-V
		LIVRO	2-A
		Nº	684
OBSERVAÇÕES		Julgada por juiz de direito da comarca em 25 de junho de 1926	“À vista do Formal passado em 18 de Dezembro de 1.986, assinado pelo Dr. Luis Carlos Cunha Rabelo, Juiz de Direito da Comarca de Viana e subscrito pela escrivã de 1º Ofício extraído dos autos nº 555/77 de inventário do falecido João Amaral da Silva, julgada por sentença de 24 de julho de 1986”.

A certidão em nome de M.S.C.S. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que há registro em nome do espólio de J.A.S., tendo havido a transferência de uma parte da área total (de acordo com inventário judicial nº 555/77, julgado em sentença de 24 de julho de 1986 pelo juiz de direito Luis Carlos Cunha Rabelo, da comarca de Viana).

No registro de J.A.S., aparecem como transmitentes da área J.C.S.S. e J.B.B. Passou-se a buscar, então, a cadeia dominial da propriedade de ambos (nos cartórios de Viana e Matinha) e foi constatado que não há registro em nenhum desses nomes. Como não há registro de matrícula anterior, também não foi possível localizar o registro da área por meio da busca de matrículas. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para os transmitentes ou adquirentes, o documento de comprovação de domínio de M.S.C.S. é considerado precário.

ADQUIRENTE			M.S.C.LTDA (D.S.F.)
TRANSMITENTE			T.M.
ÁREA			61,6265 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	803
	ATUAL	DATA	02/12/2013
		FLS	69
		LIVRO	2-H
		Nº	2.353
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de M.S.C.LTDA (D.S.F.) foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registros em nome de T.M. nem da matrícula anterior informada no documento da adquirente.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana foi constatado que não há registros em nome de T.M. nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o

adquirente, o documento de comprovação de domínio de M.S.C.LTDA (D.S.F.) é considerado precário.

ADQUIRENTE			RC.S.	M.M. e J.M.F.
TRANSMITENTE			J.R.L.S. e R.F.S.	F.P. (representado por seu procurador R.C.G.)
ÁREA			63 há	9,6058 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda	Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha	Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	2.497 (Matrícula no nome de M.M. – São Caetano)	Não consta
		DATA	11/11/1985	30/12/2014
	ATUAL	FLS	123-V	014
		LIVRO	2-A	2-I
		Nº	628	2.497
OBSERVAÇÕES			-	-

A certidão em nome de R.C.S. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registro em nome dos transmitentes, J.R.L.S. e R.F.S., mas há um registro relacionado à matrícula anterior informada, nº 2.497, em nome de M.M. e J.M.F., e que essa área fica localizada em São Caetano, comunidade que compõe o Território Sesmaria do Jardim. Contudo, não há registros em nome do transmitente da área de M.M., F.P. (representado por seu procurador R.C.G.), tanto no Cartório de Matinha quanto no Cartório de Viana. Como não constava número de matrícula anterior, esse meio de busca foi inviável. De todo modo, pela data de transmissão indicada no registro de M.M., 30/12/2014, não se trata da mesma área transmitida a R.C.S., uma vez que em seu registro consta a data de 11/11/1985.

Não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para os transmitentes ou adquirentes, o documento de comprovação de domínio de R.C.S. é considerado precário.

ADQUIRENTE			R.E.M.
TRANSMITENTE			D.C.M. e R.M.M.
ÁREA			Medindo de frente 132m; e de fundo de norte a sul, tudo quanto for encontrado mede 770m
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	1.144 (Matrícula no nome de F.S.R. - Aquirí)
		DATA	13/11/1985
	ATUAL	FLS	141-V
		LIVRO	2-A
		Nº	664
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de R.E.M. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registros em nome dos transmitentes, D.C.M. e R.M.M., e que o registro relacionado ao número da matrícula anterior, informado no documento de R.E.M., diz respeito a F.S.R. e a referida área sequer se encontra na área correspondente ou inserida no demarcado Território Sesmaria do Jardim.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana foi constatado que não há registros em nome dos transmitentes nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para os transmitentes nem para o adquirente, o documento de comprovação de domínio de R.E.M. é considerado precário.

ADQUIRENTE	M.C.S.	B.S.C. e R.C.S.
TRANSMITENTE	F.A.M.	M.S.C.

ÁREA			61,4626 ha	61,4626 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda	Doação
CARTÓRIO			Viana	Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	3.633 (27/08/1970)	2.716
			2.682 (02/02/1963)	
	ATUAL	DATA	18/02/1986	05/07/2016
		FLS	176	11F/12F
		LIVRO	2-E	18
	Nº	1.176	1.072	
OBSERVAÇÕES			Inscrita no INCRA sob o nº de código 102 113_002_240	-

A certidão em nome de B.S.C. e R.C.S. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que há registro em nome do transmitente M.S.C., que consta como adquirente de área de F.A.M. Ocorre que, no cartório de Matinha, não há registros em nome de F.A.M. nem nos números de matrícula anterior informados no registro de M.C.S., nº 3.633 e nº 2.682.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana, foi constatado que não há registros em nome de F.A.M. nem relacionados aos números de matrícula anteriores. Não obstante, cabe observar que a referida área está inscrita no INCRA sob o nº de código 102 113_002_240.

Nesse sentido, há a necessidade de análise do conteúdo da referida inscrição visando delimitar se garante domínio sobre a área ou se trata de um requerimento administrativo para destinação, por exemplo. De todo modo, não havendo como certificar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para M.C.S., o documento de comprovação de domínio de B.S.C. e R.C.S. é considerado precário. O ideal seria que se apresentasse cópias da inscrição no INCRA, para análise do ITERMA, uma vez que a área em comento está inserida no Território Sesmaria do Jardim.

ADQUIRENTE			M.M.C.S.
TRANSMITENTE			C.S.A. e M.J.M.A.
ÁREA			19,2186 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO			Compra e Venda
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	106
	ATUAL	DATA	04/07/2013
		FLS	192
		LIVRO	2-G
		Nº	2.278
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de M.M.C.S. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha, foi constatado que não há registros em nome de C.S.A., nem de M.J.M.A., nem da matrícula anterior informada no documento da adquirente.

Nas buscas nos livros do Cartório de Viana, foi constatado que não há registros em nome dos transmitentes nem relacionados ao número da matrícula anterior. Logo, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para o transmitente nem o adquirente, o documento de comprovação de domínio de M.M.C.S. é considerado precário.

ADQUIRENTE	J.R.R.	M.F.V.C.	J.M.C.R.	J.C.S.C. e D.S.F.	D.S.F.
TRANSMITENTE	J.R.L.S. e R.P.S.	Z.C.S.	M.F.V.	J.M.C.R. e M.L.C.R.	J.C.S.C. e V.C.C.
ÁREA	385m de frente ao norte; 385m ao sul; pelo nascente 1.650m; pelo poente 1.650m	63,00 há	63,00 ha	46,67 ha	23,3350 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO	Compra e Venda	Compra e Venda	Compra e Venda	Compra e Venda	Compra e Venda
CARTÓRIO	Matinha	Matinha	Matinha	Matinha	Matinha

MATRÍCULA OU REGISTRO	AN TE RI OR	Nº	02	1.034	1.646	1.649	1.769
	AT UA L	DAT A	18/04/1983	28/04/1995	28/08/2006	24/06/2009	24/06/2009
		FLS	053	063	149	185	185
		LIV RO	2-B	2-E	1	2-E	2-E
		Nº	1.034	1.646	1.648	1.769	1.769
OBSERVAÇÕES			-	-	-	-	-

A certidão em nome de D.S.F. foi emitida pelo Cartório de Matinha, tem como transmitentes J.C.S.C. e V.C.C. e diz respeito a área de 23,3350 hectares.

Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que há registro relacionado a matrícula anterior, 1.769, em nome de um dos transmitentes, J.C.S.C., e do próprio D.S.F., contudo relativo a área de 46,67 hectares. Neste registro, J.R.R. e D.S.F. constam como adquirentes de área de J.M.C.R. e M.L.C.R.

Ocorre que, no cartório de Matinha, não há registros relacionados ao número de matrícula anterior informado no documento de J.C.S.C., nº 1.649. O registro localizado está em nome de J.M.C.R. na matrícula 1.648. Ele indica matrícula anterior nº 1.646 tendo como transmitente M.F.V. e diz respeito a área de 63,00 hectares. A respectiva transmitente da área de M.F.V. é Z.C.S., cuja matrícula elencada no documento da adquirente é 1.034.

Ocorre que a matrícula 1.034, nos livros do Cartório de Matinha, não consta em nome de Z.C.S., e sim de J.R.R. Os transmitentes da área de J.R.R. constam, em seu registro, como J.R.L.S. e R.P.S.

Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que não há registro em nome dos transmitentes, J.R.L.S. e R.F.S., mas há um registro relacionado a matrícula anterior informada, nº 2.497, em nome de M.M. e J.M.F., e que essa área fica localizada em São Caetano, comunidade que compõe o Território Sesmaria do Jardim. Contudo, não há registros em nome da transmitente da área de M.M., F.P. (representada por seu procurador R.C.G.), tanto no Cartório de Matinha quanto no Cartório de Viana. Como não constava número de matrícula anterior, esse meio de busca foi inviável.

Em conclusão, não havendo como remontar o destaque do domínio do Estado (União ou Maranhão) para os transmitentes ou adquirentes, o documento de comprovação de domínio de D.S.F. é considerado precário.

ADQUIRENTE		J.E.C.C. e A.C.M.S.	E.C.A.	
TRANSMITENTE		Município de Matinha	M.P.S.	
ÁREA		Frente ao Oeste mede 116m; fundo ao Leste mede 155m; ao norte, mede 527m; e ao sul, mede 544m.	39,1072 ha	
FORMA DE TRANSMISSÃO		Termo de Transferência de Aforamento, lavrado às fls. 95, Livro 10	Compra e Venda	
CARTÓRIO		Matinha	Matinha	
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	Não há	1.718 (No Cartório de Matinha essa Matrícula é vinculada a propriedade de J.E.C.C. e A.C.M.S.)
	ATUAL	DATA	08/06/1999	10/09/2011
		FLS	135	196
		LIVRO	2-E	2-F
		Nº	1.718	2.081
OBSERVAÇÕES		-	-	

A certidão em nome de E.A.C. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha, foi constatado que não há registros em nome de sua transmitente, M.P.S. Contudo, há um registro relacionado ao número de matrícula anterior informado no registro de E.A.C., nº 1.718. Este registro está no nome de J.E.C.C. e A.C.M.S.

A área de J.E.C. tem como transmitente o Município de Matinha. Tal transmissão ocorreu em 08 de junho de 1999, por meio de Termo de Transferência de Aforamento lavrado à folha 95 do livro 10. Nesse sentido, é possível identificar destaque do domínio do Estado (Município de Matinha) para J.E.C. e, conseqüentemente, para E.A.C., considerando seu

domínio legal, em termos de documentação. A área que se encontra no Território Sesmaria do Jardim tem 39.10,72 hectares, sua matrícula é 2.081, livro 2-F, folha 196.

ADQUIRENTE			D.M.M.
TRANSMITENTE			Estado do Maranhão
ÁREA			12,9894 ha
FORMA DE TRANSMISSÃO			Título de Reconhecimento de Domínio nº 004.247 (SAF/ITERMA) de 24/09/1991
CARTÓRIO			Matinha
MATRÍCULA OU REGISTRO	ANTERIOR	Nº	Não há
	ATUAL	DATA	30/05/2016
		FLS	34
		LIVRO	2-J
		Nº	2.713
OBSERVAÇÕES			-

A certidão em nome de D.M.M. foi emitida pelo Cartório de Matinha. Nas buscas nos livros do Cartório de Matinha foi constatado que seu domínio tem como transmitente o Estado do Maranhão, por meio do Título de Reconhecimento de Domínio nº 004.247, expedido pela SAF e o ITERMA em 30 de maio de 2016.

Nesse sentido, é possível identificar destaque do domínio do Estado (Estado do Maranhão) para D.M.M., considerando seu domínio legal, em termos de documentação. A área que se encontra no Território Sesmaria do Jardim tem 12,9894 hectares, sua matrícula é 2.713, livro 2-J, folha 34.

A análise desses dados cartoriais revela dois domínios que somam uma área de apenas 52,0966 hectares em relação ao total do território requerido. Segundo a Lei nº 9.169/2010 e o Decreto nº 32.433/2016, essas duas propriedades podem ser objeto de desapropriação pelo Estado do Maranhão. O ITERMA alega que o entrave para a titulação, atualmente, encontra-se na publicação da instrução normativa que regulamentará o Decreto nº 32.433/2016.

Uma das minhas tarefas durante o período de atividades no ITERMA foi justamente minutar tal instrução. Como base para este trabalho, tomei a Instrução Normativa nº 57, de 20

de outubro de 2009, do INCRA, as orientações de professores da UFPA e UFMA e as conversas que tive com agentes do ITERMA: a chefe da procuradoria jurídica e o chefe de gabinete da Presidência do órgão. A preocupação central fora de evitar a necessidade de um laudo antropológico, tal como exige a IN do INCRA, e desburocratizar o procedimento, devido à baixa disponibilidade de pessoal, de infraestrutura e de recursos do ITERMA.

Após contribuições do prof. Joaquim Shiraishi Neto à primeira versão da minuta, em novembro de 2017, encaminhei a segunda versão para a chefia da Procuradoria Jurídica e para a chefia de gabinete do órgão para que analisassem e dessem os encaminhamentos necessários. Passados alguns meses, a informação que obtive é que a minuta foi revisada, encaminhada para os diretores e presidente do ITERMA e, em seguida, compartilhada com as representações de movimentos sociais quilombolas que se fazem presentes da Mesa Quilombola do ITERMA⁸⁰.

Após um prazo de alguns dias, o CCN enviou algumas contribuições e críticas e a expectativa é que em março de 2018 essa Instrução Normativa seja publicada pela SAF, como prevê o Decreto nº 32.433/2016. Com a devida publicação, os procedimentos a serem adotados serão os dispostos na referida IN e que, segundo à última versão a que tive acesso – início de março de 2018 - são: publicação de um edital por quarenta e cinco dias duas vezes consecutivas publicitando o referido processo de titulação e o resultado do levantamento cartorial; não havendo contestações, a titulação.

À priori, a IN não prevê procedimentos para desapropriação ou desintrusão, restando ao ITERMA decidir como agir em relação a esses casos, que parecem, especialmente em relação à desintrusão, ser necessários no caso de Sesmaria do Jardim, já que a análise cartorial combinada com os dados coletados em campo revelou um dado surpreendente: nenhum dos fazendeiros do Território Sesmaria do Jardim é considerado proprietário nos termos da lei. Logo, podem ser considerados posseiros tanto quanto os quilombolas que reivindicam a área e, por isso, caso seja decidido pelos quilombolas que devem ser retirados do

⁸⁰ A Mesa Quilombola do ITERMA é um espaço de interação entre o ITERMA, movimentos sociais quilombolas e algumas secretarias do Estado visando discutir questões agrárias e fundiárias do Estado. Foi instituída em dezembro de 2016, em sessão solene, pela Presidência do ITERMA, após solicitação de representações que estiveram reunidas em um evento que ocorreu na Faculdade de Arquitetura da UEMA chamado “Raízes Quilombolas” e foi organizado pela comissão de execução do projeto do Protocolo Comunitário do Território Sesmaria do Jardim, financiado pelo MMA. As reuniões iniciaram em fevereiro de 2018 e serão bimensais. Os temas a serem discutidos seriam deliberados coletivamente. O encaminhamento da primeira reunião foi que o ITERMA compartilhasse a minuta da IN com esses movimentos para que eles pudessem contribuir e criticar o que estava sendo proposto.

Território têm direito à indenização pelas benfeitorias realizadas nas áreas que mantêm posse. Provavelmente esse será outro episódio que gerará conflitos no Território e trará complexidade à análise dos processos sociais e ao *modus operandi* do passo a passo da regularização feita pelo ITERMA.

Figura 46 - Família quilombola esperando pela titulação do Território Sesmaria do Jardim.



Paralelamente à análise do levantamento cartorial, houve o chamado levantamento ocupacional nas terras de Sesmaria do Jardim, uma das etapas previstas pelo Decreto nº 32.433 e que a Assessoria de Territórios Tradicionais, com o apoio da SAF, foi responsável por realizar durante os meses de agosto e setembro de 2017. A ideia era levantar dados históricos, sociais, produtivos, religiosos, culturais e econômicos dos membros das comunidades visando aprimorar o processo de regularização fundiária. Foto: Ciro Brito (2017).

Esse dado proporciona uma reviravolta na análise dos processos sociais de Sesmaria do Jardim. Ora, quem diria que os principais antagonistas do grupo quilombola mobilizado estariam sob o manto da mesma categoria que seus opositores, todos posseiros. Com distintas percepções sobre as formas de utilizar os recursos naturais, com o passar dos anos, foram aglutinando violações de direitos contra os quilombolas. As práticas desses pretendidos proprietários indicam que não compartilham a noção de comunidade a que me referi anteriormente, e, sendo assim, só têm como horizonte os ganhos econômicos com o tipo de

exploração que fazem. Talvez, ainda, nem saibam que as áreas que ocupam e que pensam ser sua propriedade na verdade não o são.

A literatura demonstra que o caos fundiário também reflete um caos cartorário (TRECCANI, 2001; SHIRAISHI NETO, 1998). Várias normas foram sendo publicadas e os escrivãos nem sempre foram acompanhando essas normas. Por vezes, mesmo os que foram, não o fizeram da maneira correta ou com o grau de comprometimento devido.

Também me foi relatado que muitos livros foram perdidos. Ora, a instituição da obrigatoriedade das matrículas é coisa recente, de 1973. Num Território construído desde o século XVIII natural que, mesmo para aqueles senhores de engenho que começaram as explorações na área, não fossem as burocracias da época de todo conhecidas e dominadas. Todas essas hipóteses podem justificar esse caos instaurado e que traz grandes dificuldades em superá-lo.

Os casos dos cartórios de Matinha e Viana, os quais os livros foram digitalizados pelo projeto SIG Fundiário Maranhão, são casos privilegiados por um projeto piloto, que têm altos custos e que só aconteceu devido ao financiamento da Fundação Ford. Os desafios próximos seriam digitalizar o restante dos livros dos cartórios de todo o Estado, porém o financiamento foi esgotado e ainda não se tem posições favoráveis em relação à continuidade desse trabalho.

Mesmo ante a facilidade e agilidade que a digitalização permite ao trabalho de levantamento cartorial, esse trabalho não é de todo simples, uma vez que muitos dados estão em medidas de análise diferentes, não constam ou simplesmente foram perdidos, o que possibilita uma imprecisão em todas as etapas e abre margem para erro das análises e inobservância legal por parte do Estado. Contudo, é o cenário que se deve encarar, pois não há outra alternativa, já que dados não constantes ou perdidos não tem como serem recuperados. Ainda mais que informações cartoriais e documentais de terra são informações por vezes centenárias e o seu manejo requer um conhecimento agrário específico que poucos operadores do direito detêm.

Isso demonstra que a realização da noção de bem viver tem dimensões práticas que são quase intransponíveis e, por isso, sua vinculação com a regularização fundiária deve dar conta desses pormenores. Porém, mais do que nunca, deve se preocupar em garantir o direito de relação das comunidades com o território, sem antagonistas que lhe violem.

5 O BEM VIVER EM CONSTRUÇÃO NOS CONFINS DO MARANHÃO

Este trabalho procurou contribuir com a discussão sobre a regularização fundiária como quilombo à luz da noção de bem viver. Observei que na literatura acionada havia carência de análises a nível micro, de estudos de caso e dados empíricos locais, e uma tendência de, tomando como aportes a experiência constitucional do Equador e da Bolívia, teorizar o *buen vivir* a partir de macro contextos como Sul-Norte e sujeitos amplos como humanidade. Assim sendo, o caso de Sesmaria do Jardim poderá contribuir para a compreensão da construção da noção do bem viver a partir das experiências locais.

O recorte aqui trazido foi de uma noção de bem viver que emana de experiências de comunidades tradicionais que vivem em área composta por terras firmes e inundáveis, convidando, desde sua partida, à compreensão do direito à terra e à água e do direito da terra e das águas. Esse convite espelha a proposição jurídica sob a concepção do bem viver, no qual há consideração da natureza, incluindo-se águas, como sujeita de direitos, tal como a posição ocupada historicamente pelos seres humanos nos ordenamentos jurídicos nacionais.

De pronto, não foi incorporada oficialmente no ordenamento jurídico do Brasil, tratando-se de um conceito ainda em construção, cujos debates e reflexões podem ser considerados de base acadêmica, mas tendo como fontes povos e comunidades tradicionais. Por isso, traz diversas contribuições relevantes que podem oxigenar os modos de elaborar e manusear normas jurídicas brasileiras. Se isso indica um futuro de incorporação dessa noção no ordenamento jurídico brasileiro, ainda não é possível afirmar, mas o atual cenário político pós-democrático, infelizmente, não direciona a este caminho.

Alguns aportes aqui trazidos poderiam levar intérpretes mais críticos a me enquadrar como um operador do direito acomodado e resignado ao direito hegemônico, quando me esforço em apontar correspondências entre normas do ordenamento jurídico brasileiro e o que analisei como bem viver. Por outro lado, outros intérpretes poderiam me enquadrar como mais um acadêmico utópico que pensa irrealisticamente e é desconectado a questões práticas da vida, quando não consigo indicar essas correspondências. Nesse segundo caso, o que me sobraria seria a hermenêutica ou a proposição de mudanças tamanhas que não restaria ao Estado senão refundar-se. Bom, não me considero um hermeneuta. Mas a ideia de refundação do Estado não deixa de ser uma alternativa a que valeria apostar várias fichas. Caberia dizer em minha defesa – se é que deveria fazê-la - que a pesquisa-ação a que dei cabo no período deste

mestrado me impediria de ser um mero utopista, que utiliza da empiria para reforçar teorias e ter conceitos chaves que me proporcionassem um título de profundo conhecedor sobre determinado tema. E digo isso pela vivência que buscou ser menos superficial, e mais aberta a afetos, que tive e pelas demandas com que colaborei durante o processo de pesquisa.

Não se trata de fetichismo ou idealização do campo. Presenciei momentos de tensão coletiva e individuais dos membros das comunidades e eu mesmo passei por situações complexas e perigosas com eles. Não esqueço daquele julho de 2016 no qual, após uma reunião com o ITERMA no território, seis lideranças foram ameaçadas de morte por meio de telefonemas anônimos. Naquele período, não dormimos à noite. Logo depois da reunião, no fim da tarde, fomos em comitiva até a delegacia registrar ocorrência e pedir socorro. Lá tivemos um diálogo difícil com os policiais, que pouco se comprometeram com a causa, alegando que fatos não estavam consumados e que, por isso, não podiam fazer muita coisa. Restou para a comunidade fazer uma espécie de vigília em ponto estratégico do Território – eram em torno de vinte pessoas - que se estendeu até quase o amanhecer. E pelo menos nos dois dias subsequentes houve movimentações semelhantes com números de pessoas que foi se reduzindo até que a atividade foi suspensa e voltou-se a uma “normalidade” social.

Esse episódio me acendeu o alerta do que era e o que ainda não era o bem viver para aquelas pessoas. E do que do bem viver esperava-se ou buscava-se que viesse a ser. Espera essa que não é estagnada. Espera essa que se dá por meio de articulação com entidades coletivas e representantes do Estado que estão em espectro político mais aproximado dos povos e comunidades tradicionais. Espera essa que se dá com o fortalecimento de práticas produtivas que ainda são possíveis de serem realizadas. Enfim, espera essa que se dá por meio de variadas formas de agir, sempre agindo.

Isso me levou a crer que há uma noção de bem viver emanada daquele lugar e que essa noção comporta dimensões que a literatura não aborda diretamente ou sequer menciona. Levou-me a constatar, afinal, que sobre o mesmo território há pessoas e grupos com concepções distintas de bem viver - mas que essas diversas concepções compõem o repertório de uma mesma noção compartilhada – essas seriam comunidade tradicional a viver num território coletivamente construído. Sobre essa mesma terra, há pessoas e grupos que sequer concebem essa noção de bem viver ou outra noção parecida, estes são os “de fora”.

Nesses confins do Maranhão, o bem viver tem a especificidade de ser erigido por atores que não se identificam com as mesmas matrizes étnicas, o que desmistifica o caráter

homogêneo, harmônico e consensual a que a literatura sugere. É curioso que, sob o manto das identificações concebidas como povos e comunidades tradicionais, compadres, tios e irmãos não compartilham de mesma identidade, no caso quilombola, mesmo que tenham práticas sociais e jurídicas e concepções de manejo da natureza muito semelhantes.

Esse bem viver é construído a partir da articulação das territorialidades específicas que cada grupo vai nutrindo com o território. Algumas concepções e formas de apropriação da natureza que constituem essas territorialidades podem ser responsáveis por quebrar a coesão da comunidade ou do território, e outras não, já que a comunidade comporta um certo grau de diferenciação, embasada no direito à diferença.

No caso estudado há antagonistas aos grupos que edificam o bem viver e, em se tratando desses antagonistas, pode-se afirmar que não compartilham com a noção, uma vez que suas práticas desqualificam e se incompatibilizam com ela. Isso gera conflitos que obrigaram, nas últimas duas décadas, às comunidades tradicionais se mobilizarem e, ante violações de direitos que foram passando, buscar soluções que compatibilizassem o tempo bom de viver que tinham anteriormente ao advento e crescimento das violações à garantia do seu direito à terra – terras secas e alagadas -, que lhe possibilitam reprodução física e social.

O bem viver está sendo vivido e construído diariamente nas práticas e nos pontos de encontro, mas não deixa de ser, no discurso, reivindicado para um futuro próximo. Como diz seu Miguelzinho, da comunidade Santa Maria dos Furtados, vizinha ao Território, visão compartilhada pelos membros das comunidades do Território: *“Era bom viver nesse tempo que a gente era liberto. Pescava liberto. Não tinha arame em campo. Cada qual agarrava seu anzol. Pescava de faixa em qualquer beirada, não tinha negócio de arame nenhum”*. Portanto, além da resistência, outro fator seminal ao bem viver de Sesmaria do Jardim é a liberdade. A resistência enquanto prática atual, a liberdade enquanto objetivo futuro e entendida como estágio de consecução dos direitos atualmente violados.

No Território Sesmaria do Jardim, o bem viver se trata de um estágio que não é igual ao passado, onde alegam “se vivia bem” – depois da escravidão, com o decorrer da constituição do território –, mas se dirige a um futuro em que se conquistaria uma prática de liberdade que existia quando o território era livre das apropriações privadas dos campos, livre da utilização de agrotóxicos, livre das prisões dos babaquais, livre da criação de búfalos nos campos, livre das plantações de capim... Simplesmente livre.

A luta principal no caso investigado é da regularização fundiária como quilombo na integralidade do território de acordo com a concepção dos quilombolas. No entanto, há óbices que se colocam em relação às formas de regularização, aos dispositivos normativos que preveem tais procedimentos, às distorções que o Estado faz dos sentidos originários desses modelos de regularização e outros óbices que giram em torno da necessidade de se levar a cabo uma verdadeira e profunda reforma agrária no Brasil. Porém, após mais de 30 anos da Constituição de 1988, há que se demandar uma reforma agrária que *de jure* e *de facto* contemple as pluralidades nela delineadas.

Logo, a hipótese de partida desta pesquisa é confirmada e posso afirmar que há direta ligação entre a forma de regularização territorial e a noção de bem viver, uma vez que a primeira é um meio de viabilizar a segunda e não há bem viver sem território. Contudo, há que se relativizar e dar complexidade a essa hipótese. Em se tratando de comunidades tradicionais, parece claro que há uma natural relação entre bem viver e regularização fundiária e isso tem como consequência uma relação entre bem viver e Estado. Contudo ainda há a necessidade de se avançar no sentido de o Estado internalizar a concepção de que não é qualquer regularização territorial que irá gerar bem viver. A regularização deve incidir sobre a totalidade da área indicada pelos membros dos grupos sociais coletivos que o requerem e ocorrer de modo a consagrar a autonomia desses grupos.

O que se constata é que formas de regularização dispostas a priori são passíveis de críticas por alguns grupos sociais a que se destinam, restando a esses grupos optarem por se sujeitarem a regularizações territoriais débeis, fazerem “escolhas de Sofia” dentre as formas disponíveis e ceder em alguns pontos, que pode ser que lhes sejam caríssimos. Ou optarem por não se sujeitarem a essas formas e seguirem reivindicando um instrumento que na sua totalidade contemple seus anseios.

Esta investigação me proporcionou, ainda, alguns momentos de atuação no Estado e me fez enxergar meandros internos do Executivo, que me abriram os olhos para outras frentes de enfrentamento que são necessárias para que uma verdadeira e profunda mudança ocorra. Primeiro que essas frentes nem sempre são puxadas pelos atores sociais que a literatura aponta como sendo os responsáveis pela revolução do bem viver. E segundo que, necessitando-se de um exército, cabe a esses atores cooptarem aliados para a luta e terem a paciência e confiança de irem formando esses aliados durante o caminho (incerto) que se trilhará. Porque as violações de direitos e retrocessos são tão grandes, poderosas e ágeis que não permitem tal pausa

pedagógica do exército dessa revolução para com seus possíveis aliados. Esse tempo poderia reforçar a desesperança resumida na afirmação “foi tarde demais!”.

Muitas experiências e episódios, naturalmente, não entraram nas descrições deste trabalho; por motivos discutidos ou omitidos. Todavia compuseram meu repertório analítico e me viabilizaram uma visão lúcida do cenário atual: há muitas dificuldades para encarar temas “progressistas” do lado estatal da linha abissal que separa o Estado dos cidadãos que estão sob seu ordenamento. Um deles é do entendimento e do aceitamento político da noção de territórios tradicionais. Como há até normas federais que definem o que se trata, pensava haver consentimento em relação a isso, especialmente pelos agentes públicos que trabalham no órgão fundiário do Estado. Mas a realidade não se deu nesses termos.

A pesquisa-ação no ITERMA acabou por abrir uma frente interna que não se estava prevista: a pedagógica. Ou seja, aquela no dia a dia com os colegas de trabalho para inserir discussões por eles desconhecidas e, de certo modo, compartilhar conhecimentos de uma maneira que fosse atrativa o suficiente para convencê-los, por exemplo, da noção de territórios tradicionais. Isso demandou um esforço pessoal-intelectual que em alguns dias me consumiam demasiadamente. Não cabendo no circuito acadêmico fazer avaliação se valeu a pena ou não, essa situação me fez ter noção de quão grandiosos são os desafios à regularização territorial no Maranhão e no Brasil e o quão difícil será, em um cenário otimista em relação ao contexto político atual, a incorporação constitucional do bem viver no ordenamento jurídico brasileiro.

Não por isso a análise aqui realizada restou inviabilizada. A academia não deve se prestar exclusivamente à composição de políticas públicas ou propostas de “desenvolvimento” (ou anti-desenvolvimento). Seria mais eficaz que os trabalhos produzidos no Brasil fossem conhecidos pelos agentes públicos e que conseguissem influenciar sobremaneira as formas estatais em constante movimento – dentre elas, as leis e suas execuções. Todavia, a contribuição reside justamente em mostrar que o exercício reflexivo de pensar a realidade brasileira à luz de uma categoria que ainda lhe é exógena do ponto de vista constitucional é válido para demonstrar o quão nosso sistema jurídico é ineficaz, falho, incompleto e insuficiente. Isso sempre me pareceu óbvio, mas, nos tempos atuais, a necessidade de reverberar essa constatação primária é tamanha. Será que vivemos em um estado de garantia do pluralismo jurídico prometido com a chamada Constituição cidadã de 1988? Ou a menção constitucional e os esforços e análises seguintes que se afinaram nesse sentido se trataram de tentativas de aproximação, sem muito eficácia real?

Por fim, cabe dizer: este trabalho não se propôs a traçar uma definição de bem viver ou ratificar alguma definição já existente. Se neste espaço de considerações finais o leitor espera encontrar, finalmente, uma definição, lamento dizer que não há. O que tentei fazer é rever criticamente esta noção a partir de características que a literatura aponta e da empiria observada e participada. Nesse sentido, vale lembrar o perspicaz posicionamento de Acosta (2016, p. 123) em relação ao direito a ter direitos:

Ao longo da história, cada ampliação de direitos foi anteriormente impensável. A emancipação dos escravos ou o estabelecimento de direitos civis aos negros e às mulheres, por exemplo, foram um dia considerados absurdos. Foi necessário que ao longo da história se reconhecesse “o direito a ter direitos”, e isso se obteve sempre com esforço político para mudar as visões, os costumes e as leis que negavam esses direitos.

O bem viver problematiza quem ou o que tem direito a ter direitos. E a eficácia dessa discussão. Com futuro incerto, caberá otimismo influenciados por vitórias em processos sociais coletivos localizados, que permitem avaliar a emergência de alternativas que se fazem viáveis no Sul, ao mesmo tempo que se prestam utópicas porque se veem obrigadas a comportar Norte e Sul. E este trabalho espera ter dado uma contribuição a essas reflexões.

REFERÊNCIAS

Literatura

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Trad. Tadeu Breda. 2ª reimpressão. São Paulo: Ed. Elefante, 2016.

ALBAGLI, Sarita. Interesse Global no Saber Local: a geopolítica da biodiversidade. In: MOREIRA, Eliane, et al. *Seminário Saber Local/Interesse Global: propriedade intelectual, biodiversidade e conhecimento tradicional na Amazônia*, 2005, p. 17 a 27.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Novos colonialismos”: diálogos evanescentes numa fronteira em movimento. In: GEDIEL, José Antônio Peres; CORRÊA, Adriana Espíndola Corrêa; DOS SANTOS, Anderson Marcos; SILVA, Eduardo Faria (Orgs.). *Direitos em conflito: movimentos sociais, resistência e casos judicializados*. Artigos e ensaios. V. 2. Curitiba: Kairós Edições, 2015, p. 41-61.

_____. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA – UFAM, 2008.

_____. Apresentação da Coleção Documentos de Bolso. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007, p. 7-8.

ASSIS COSTA, Francisco de. Uma referência modelar: a experiência Ford no Tapajós. In: ASSIS COSTA, Francisco de. *Formação agropecuária da Amazônia: os desafios do desenvolvimento sustentável*. 2. ed. Belém: Ed. NAEA, 2012, p. 38-49.

ASSOCIAÇÃO DE MORADORES E PRODUTORES E PRODUTORAS RURAIS EXTRATIVISTAS REMANESCENTES DO QUILOMBO BOM JESUS. *Relato da história e ocupação da comunidade Bom Jesus*. Matinha: não publicado, 2012.

BALDI, Cesar. Contra as visões de “baixa intensidade” dos direitos humanos. *Carta Capital*, 04 abr. 2013. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/contra-as-visoes-de-baixa-intensidade-dos-direitos-humanos>>.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* (org. Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. *Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BECKER, Howard S. Observação social e estudos de caso sociais. In: BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec, 1994, p. 117-133.

BENATTI, José Heder. Desafios para a Governança de Terras num Território em Disputa: o caso do Estado do Pará. In: LIMA, Rosirene Martins; SHIRAIISHI NETO, Joaquim; SOUZA FILHO, Benedito (Orgs.). *Dinâmicas territoriais e conflitos socioambientais*. São Luís: EDUEMA, 2017, p. 191-207.

BHABHA, Homi. *O pós-colonial e o pós-moderno: a questão da agência*. Editado por Myriam Ávila *et al.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 239-273.

BIANCHI, Alvaro. *O que é um golpe de Estado?* Blog Junho, 26 mar. 2016. Disponível em <<http://blogjunho.com.br/o-que-e-um-golpe-de-estado/>>.

BOFF, Leonardo. *O viver melhor ou o bem viver?* Correio Popular, 05 nov 2013. Disponível em <http://correio.rac.com.br/_conteudo/2013/11/blogs/leonardo_boff/116990-o-viver-melhor-ou-o-bem-viver.html>.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Participar-pesquisar*. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). *Repensando a pesquisa participante*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BRITO, Ciro. *Comunicação ao I Encontro de Comunidades Quilombolas do Município de Matinha 09 e 10 de junho de 2017, Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Matinha/MA*. Disponível em <https://www.academia.edu/33444458/Comunica%C3%A7%C3%A3o_no_I_Encontro_das_comunidades_quilombolas_de_Matinha>.

_____; PORRO, Noemi. Terra, propriedade e lugar: reflexões jurídicas sobre o desenvolvimento de quebradeiras de coco babaçu. *Interfaces Científicas – Humanas e Sociais*. Aracaju, v. 5, n. 2, p. 43-52, out. 2016.

_____. *Estudo de caso sobre a relação entre a Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco e a empresa Croda: análise jurídico-antropológica de processo de acesso ao conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético do babaçu*. 2016. 99p. Monografia de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito), Faculdade de Direito, Universidade Federal do Pará. Disponível <https://www.academia.edu/35807370/Estudo_de_caso_sobre_a_rela%C3%A7%C3%A3o_entre_a_Cooperativa_dos_Pequenos_Produtores_Agroextrativistas_de_Lago_do_Junco_e_a_empresa_Croda_an%C3%A1lise_jur%C3%ADdico-antropol%C3%B3gica_de_processo_de_acesso_ao_conhecimento_tradicional_associado_ao_patrim%C3%B4nio_gen%C3%A9tico_do_coco_baba%C3%A7u>.

BRUMER, Anita; ROSENFELD, Cinara Lerrer; HOLZMANN, Lorena; DOS SANTOS, Tania Steren. A elaboração de projeto de pesquisa em ciências sociais. In: GUAZZELLI, C. A.; PINTO, C. R. J. B. (Orgs.). *Ciências humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: UFRGS, 2008, p. 125-147.

CAMPELO FRANCO, José Raimundo. *Veias do rio Maracu: portfólio geoambiental de Viana, polo turístico dos Lagos e Campos Floridos na Baixada Maranhense*. São Luís: EdUFMA, 2014.

CES SUMMER SCHOOL. Epistemologias do Sul: lutas, saberes e ideias de futuro. Portugal, 2017. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/cessummerschool/?id=14661&id_lingua=1>.

CHAYANOV, Alexander V. Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. In: SILVA, Graziano da Silva et al. *A Questão Agrária*. Trad. Edgar Afonso Malagodi; Sandra Brizolla e José Bonifácio Amaral Filho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, p. 133-163.

COORDENADORIA DE INCLUSÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAIS (CIMOS) - Ministério Público de Minas Gerais (MPMG). *Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Belo Horizonte: Ministério Público de Minas Gerais (MPMG), 2014. Disponível em <https://issuu.com/cimos/docs/povos_tradicionais/4>.

CRUZ, Valter do Carmo. Territorialidades, identidades e lutas sociais na Amazônia. In: ARAUJO, Frederico G. Bandeira de; HAESBAERT, Rogério (Orgs.). *Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos*. Rio de Janeiro: Access, 2007, p. 93-122.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro et al. (Orgs.). *Biodiversidade na Amazônia Brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: Estação Liberdade; Instituto Socioambiental, 2001, p. 184-193.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DIEGUES, Antonio Carlos; VIEIRA ARRUDA, Rinaldo Sergio; DA SILVA, Viviane Capezzuto F. da; FIGOLS, Francisca A. B.; ANDRADE, Daniela. *Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil*. São Paulo: NUPAUB/USP; PROBIO/MMA; CNPq, 2000, p. 16-26. Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/saberes%20trad.pdf>>.

DIEGUES, Antonio Carlos. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo: HUCITEC, 1998.

DUPRAT, Deborah. Prefácio. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). *Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007.

ECO, Umberto [1932]. *Como se faz uma tese*. Trad. Gilson C. Cardoso de Souza. 26. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ESCOBAR, Arturo. *Other worlds are (already) possible: self-organisation, complexity, and post-capitalist cultures*. In: SEN, Jai; WATERMAN, Peter (eds.). *World Social Forum Challenging empires*. Montreal, New York, London: Black Rose Books, 2009, p. 393-404.

_____. *Territories of Difference: place, movements, life, redes*. Durham and London: Duke University Press, 2008.

FANON, Frantz. *Pele Negra Máscaras Brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GIORDANI, Rubia Carla Formighieri; BEZERRA, Islandia; DOS ANJOS, Mônica de Caldas Rosa. Semeando Agroecologia e Colhendo Nutrição: rumo ao *bem e bom comer*. In: SAMBUICHI, Regina H. Rosa *et. al.* *A política nacional de agroecologia e produção orgânica no Brasil: uma trajetória de luta pelo desenvolvimento rural sustentável*. Brasília: IPEA, 2017, p. 433-454.

GORDON, Cesar. *Bem viver e propriedade: o problema da diferenciação entre os Xirin-Mebêngokre (Kayapó)*. *Mana*, 20 (1): 95-124, 2014.

GORDON, Lewis. *Decadência disciplinar e a de(s)colonização do conhecimento*. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, 1 (1): 110-126, 2017.

GROSGOUEL, Ramón. *Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales*. *Tabula Rasa*, Bogotá, 14: 341-355, ene.-jun. 2011.

GRUPO DE TRABALHO AMAZÔNICO (GTA). *Metodologia para construção do protocolo comunitário*. Disponível em <<http://www.gta.org.br/protocolo-comunitario/cartilha-em-portugues/>>.

GUSFIELD, Joseph R. *Community: a critical response*. New York, Evanston, San Francisco: Harper & Row Publishers, 1975.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS (IBGE). *Matinha: histórico*. Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=210650&search=maranh%E3o|matinha>>.

_____. *Matinha: censo demográfico 2010*. Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=210650&idtema=1&search=maranhao%7cmatinha%7ccenso-demografico-2010:-sinopse->>.

_____. *Viana: histórico*. Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=211280&search=maranhao|viana|infograficos:-historico>>.

INTERNATIONAL UNION FOR CONSERVATION OF NATURE (IUCN). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*. Disponível em <<http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>>.

IX CONGRESSO BRASILEIRO DE AGROECOLOGIA (IX CBA). 2015. Belém, Pará, Brasil. Carta Agroecológica de Belém. Belém: Associação Brasileira de Agroecologia. Disponível em <<http://aba-agroecologia.org.br/wordpress/?wpdmpromo=carta-agroecologica-de-belem>>.

KASHIURA JR, Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

LAFONTAINE, Luís Carlos; FARIAS FILHO, Marcelino Silva. Implicações territoriais da bubalinocultura extensiva na Baixada Maranhense. In: FARIAS FILHO, Marcelino Silva (org.). *O espaço geográfico da Baixada Maranhense*. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 2013, p. 75 - 84.

LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. Amazônia socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 45-76, ago. 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000200004&lng=en&nrm=iso>.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos e comunidades tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 2004, p. 251-290.

LOBÃO, Ronaldo. Tempo(s) e Espaço(s) do(s) Direito(s): articulações do global ao local, sem vice-versa. *Humanidades*, n. 59, out. 2012, p. 70-79.

_____. *Cosmologias Políticas do Neocolonialismo: como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2010.

_____. *Reservas Extrativistas: de política pública à política do ressentimento?* In: 25ª Reunião Brasileira de Antropologia “Saberes e Práticas Antropológicas: desafios para o Século XXI”. Goiânia, ABA, 2006.

MAMANI, Fernando Huanacuni. *Buen Vivir / Vivir Bien: filosofia, políticas, estratégias y experiencias regionales andinas*. Lima, Peru: Coodinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010.

MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. Terra mercadoria, terra vazia: povos, natureza e patrimônio cultural. *Revista InSURgência*, Brasília, ano 1, v. 1, n. 1, jan./jun. 2015, p. 57-71.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. *Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MESQUITA, Valena Jacob Chaves. *O trabalho análogo ao de escravo: uma análise jurisprudencial do crime no TRF da 1ª Região*. Belo Horizonte: RTM, 2016.

MICHELAT, Guy. Sobre a utilização da entrevista não-diretiva em sociologia. In: THIOLENT, Michel. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1985, p. 191-211.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Traduzido por Ângela Lopes Norte. Cadernos de Letras da UFF, 34: 287-324, 2008.

_____. *Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial*. Traducción por Eduardo Restrepo. Tabula Rasa, Bogotá, 3: 47-72, ene.-dec. 2005.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE (MMA). Áreas Úmidas – Convenção de Ramsar. Disponível em <<http://www.mma.gov.br/biodiversidade/biodiversidade-aquatica/zonas-umidas-convencao-de-ramsar>>.

MONTEIRO, Aianny; PORRO, Noemi; SHIRAIISHI NETO, Joaquim; BRITO, Ciro. Conhecimento tradicional e propriedade privada entre quebradeiras de coco babaçu. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, v. 25, n. 2, p. 275-285, abr./jun. 2015.

MONTEIRO, Igor. *Protocolo Comunitário do Bailique: caminhos para reconhecimento e emancipação*. 2015. 57p. Monografia de conclusão de curso (Bacharelado em Direito). Faculdade de Castanhal. Disponível em <https://www.academia.edu/27632458/PROTOCOLO_COMUNIT%C3%81RIO_DO_BAILIQUE_Caminhos_para_Reconhecimento_e_Emancipa%C3%A7%C3%A3o>.

MORETZSOHN, Sylvia Debossan. A mídia e o golpe: uma profecia autocumprida. In: FREIXO, Adriano; RODRIGUES, Thiago (Orgs.). *2016, o ano do golpe*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2016.

MORAES, Germana de Oliveira. *O constitucionalismo econcêntrico na América Latina, o bem viver e a nova visão das águas*. Rev. Fac. Dir., Fortaleza, v. 34, n. 1, p. 123-155, jan./jun. 2013.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. Conhecimento tradicional e a proteção. *T&C Amazônia*, Ano V, Número 11, junho de 2007, p. 33-41. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3805>>.

NADER, Laura. Harmonia Coercitiva: a economia política dos modelos jurídicos. Tradução: Claudia Fleith. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 26, ano 9, p. 18-29, out. 1994. Disponível em <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_02.htm>.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142.

QUISPE, Miguel Palacín. Prólogo Estamos construyendo nuevos paradignas. In: MAMANI, Fernando Huanacuni. *Buen Vivir / Vivir Bien: filosofia, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Peru: Coodinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010, p. 7-10.

RAMOS, Christian; ABAMO, Laís. Introdução. In: Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT/Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011, p. 05-12. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf>.

REIS, Émilien Vilas Boas; OLIVEIRA, Márcio Luís de. A regularização fundiária urbana e rural: necessidade de marcos teóricos e de políticas públicas distintos. *Revista Brasileira de Políticas Públicas (Online)*, Brasília, v. 7, n. 2, 2017, p. 41 – 53.

RODRIGUES, Saulo Tarso; RODRIGUES, Eveline de M. Werner. *O direito socio-ambiental ao bem viver no contexto do constitucionalismo latino-americano: caminhos para o redimensionamento da ideia de dignidade e para a proteção da vida em geral*. JURIS, Rio Grande, v. 24, p. 209-230, 2015.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTAMARÍA, Ramiro Avila. El sumak kawsay, el Yasuní y los pueblos em aislamiento ¿alternativa al desarrollo capitalista? *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 4, 2017, p. 2977-3003.

SANTILLI, Juliana. *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores*. São Paulo: Peirópolis, 2009.

_____. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entrevista “Pensamiento – La tragedia de nuestro tempo es que la dominación está unida y la resistencia está fragmentada”. *El Salto*. 19 jun. 2018. Disponível em <<https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/entrevista-boaventura-sousa-tragedia-nuestro-tiempo-dominacion-unida-resistencia-fragmentada>>.

_____. Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Ano 16, n. 54, jul.-set. 2011, p. 17-39. Disponível em <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana_2011.pdf>.

_____. *Um discurso sobre as ciências*. 16. ed. Porto: Afrontamento, 2010.

SANTOS, Cleide Lis Ribeiro dos; SANTOS JÚNIOR, João Batista dos; DA CUNHA, Maylson Coutinho; FERREIRA NUNES, Sérgio Roberto; BEZERRA, Danilo Cutrim; TORRES JÚNIOR, José Ribamar de Souza; PINTO CHAVES, Nancyleni. Nível tecnológico e organizacional da cadeia produtiva da bubalinocultura de corte no estado do Maranhão. *Arq. Inst. Biol.*, São Paulo, v. 83, 2014, 2016. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-16572016000100201&lng=en&nrm=iso>.

SECRETARIA DE ESTADO DA ADMINISTRAÇÃO, RECURSOS HUMANOS E PREVIDÊNCIA DO ESTADO DO MARANHÃO (SEGEP). *Perfil da Administração Pública – Administração Direta (1835-1994)*. Vol. 1. Edição revisada. São Luís, 2015. Disponível em <http://www.segep.ma.gov.br/fckeditor/userfiles/perfil_administracao_volume_I.pdf>.

SHANIN, Teodor. A definição de camponês: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista. *Revista NERA*, Presidente, Ano 8, n. 7, jul./dez. 2005, p. 1-21 Jul/Dez.2005. [Original: A definição de camponês: conceituações e desconceituações. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 26, 1980, p. 43-80]. Disponível em <<http://www2.fct.unesp.br/nera/rev07.php>>.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. Quebradeiras de Coco: “Babaçu Livre” e Reservas Extrativistas. *Revistas Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 14, n. 28, p. 147-166, jan./abr. 2017. Disponível em <<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/920>>.

_____.; ARAÚJO, Marlon Aurélio Tapajós. “Buen Vivir”: notas de um conceito constitucional em disputa. *Pensar (UNIFOR)*, v. 20.2, p. 351-375, 2015.

_____. Direito ao desenvolvimento: o lugar como categoria jurídica necessária a uma sociedade plural. *Revista Jurídica da Presidência*, Brasília, v. 16, n. 109, jun./set. 2014a, p. 297-318.

_____. Os quilombos como “novos sujeitos de direito”: processo de reconhecimento e impasses. *Cadernos UNDB*, São Luís, v. 4, jan./dez. 2014b.

_____. *O direito das minorias: passagem do invisível real ao visível formal?* Manaus: UEA, 2013.

_____. Novos movimentos sociais e padrões jurídicos no processo de redefinição da região Amazônica. In: SHIRAISHI NETO, Joaquim; LIMA, Rosirene M.; CARDOSO E CARDOSO, Luís Fernando; MESQUITA, Benjamin Alvino de. *Meio Ambiente, Território & Práticas Jurídicas: enredos em conflito*. São Luís: EDUFMA, 2011, p. 23-52.

_____. A particularização do universal: povos e comunidades tradicionais face às Declarações e Convenções Internacionais. In: SHIRAISHI NETO, Joaquim (Org). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional*. Manaus: UEA, 2007, p. 25-52.

_____. *Práticas de pesquisa judiciária para identificação das denominadas Terras de Preto nos cartórios do Maranhão*. São Luís: Mestrado em Políticas Públicas-Textos para discussão, 1998.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

SUBRAMANIAN, Suneetha M.; PISUPATI, Balakrishna. *Traditional Knowledge in Policy and Practice: approaches to development and human well-being*. Tokyo, New York, Paris: United Nation University Press, 2010. Disponível em <<http://i.unu.edu/media/unu.edu/publication/2386/traditionalknowledgepolicyandpractice.pdf>>.

TEIA DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO MARANHÃO. Financiamento: Ford Foudation. Execução: MIQCB; CIMI; CPT; NERA/UFMA. São Luís/MA, 2017. Relatório 2013-2016.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da pesquisa-ação*. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

TOLEDO, Victor M. Povos/comunidades tradicionais. Trad. Antonio Diegues. In: LEVIN, S. *et al.* (Eds). *Encyclopedia of Biodiversity*. Academic Press, 2001. Disponível em <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/VITOR%20TOLEDO%20povos%20e%20comuniades%20PRONTO%20%281%29.pdf>>.

TRECCANI, Girolamo. *Terras de quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação*. Belém: Secretaria Executiva de Justiça, Programa Raízes, 2006. Disponível em <<http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Girolamo.pdf>>.

_____. *Violência e grilagem: instrumentos de aquisição da propriedade da terra no Pará*. Belém: EDUFPA/ITERPA, 2001.

UNIDADES DE CONSERVAÇÃO NO BRASIL. APA Baixada Maranhense. *Instituto Socioambiental (ISA)*. Disponível em <<https://uc.socioambiental.org/uc/1042>>.

WAGLEY, Charles [1913]. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Trad. Clotilde da Silva Costa. 3. ed. São Paulo: EdUSP, 1988.

WALSH, Catherine. Development as *Buen Vivir*: institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development*, v. 53, n. 1, março 2010, p. 15-21. Disponível em <http://www.desenredando.org/public/varios/2011/Walsh_Development_as_Buen_Vivir.pdf>

VASCONCELOS, Antonio Tomaz Correia de. *Búfalos no Maranhão*. 1. ed. São Luís: SETEC/MEC, 2012.

WOLKMER, Antonio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: Estado plurinacional e pluralismo jurídico. *Pensar*, Fortaleza, v. 16, n. 2, p. 371-408, jul./dez., 2011.

ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel. Quando o lugar resiste ao espaço: colonialidade, modernidade e processos de territorialização. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (Orgs.). *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010, p. 439-462.

Normas jurídicas

A CARTA DA TERRA. Disponível em <http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.pdf>.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>.

_____. *Decreto nº 1.905, de 16 de maio de 1996*. Promulga a Convenção sobre Zonas Úmidas de Importância Internacional, especialmente como Habitat de Aves Aquáticas, conhecida como Convenção de Ramsar, de 02 de fevereiro de 1971. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1996/D1905.htm>.

_____. *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.* Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>.

_____. *Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.* Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>.

_____. *Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007.* Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm>.

_____. *Decreto nº 8.786, de 14 de junho de 2016.* Subordina a estrutura do extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário ao Ministro de Estado Chefe da Casa Civil da Presidência da República. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8786imprensa.htm>.

_____. *Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850.* Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm>.

_____. *Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973.* Dispõe sobre os registros públicos, e dá outras providências. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6015compilada.htm>.

_____. *Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015.* Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea *j* do Artigo 8, a alínea *c* do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13123.htm>.

_____. *Medida Provisória nº 726, de 12 de maio de 2016.* Altera e revoga dispositivos da Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Mpv/mpv726.htm>.

_____. *Medida Provisória nº 728, de 23 de maio de 2016.* Revoga dispositivos da Medida Provisória nº 726, de 12 de maio de 2016, restabelece dispositivos da Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, e cria as Secretarias Especiais dos Direitos da Pessoa com Deficiência e do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2015-2018/2016/Mpv/mpv728.htmimprensa.htm>.

_____. *Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001*. Revogada pela Lei nº 13.123, de 2015. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição, os arts. 1º, 8º, alínea "j", 10, alínea "c", 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/MPV/2186-16.htm>.

CONVENÇÃO DE ZONAS ÚMIDAS DE IMPORTÂNCIA INTERNACIONAL. Disponível em <https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/scan_certified_e.pdf>.

CONVENÇÃO SOBRE A DIVERSIDADE BIOLÓGICA (CDB). Disponível em <<https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf>>.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>>.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DA MÃE TERRA. Disponível em <<http://rio20.net/pt-br/propuestas/declaracao-universal-dos-direitos-da-mae-terra/>>.

EQUADOR. *Constitucion de la Republica del Ecuador 2008*. Disponível em <http://www.oas.org/juridico/PDFs/mesicic4_ecu_const.pdf>.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). *Instrução Normativa nº 57, de 20 de novembro de 2009*. Disponível em <http://www.incra.gov.br/media/institucional/legislacao/atos_internos/instrucoes/instrucao_normativa/in_57_2009_quilombolas.pdf>.

_____. *Instrução Normativa nº 28, de 24 de janeiro de 2006*. Disponível em <http://www.incra.gov.br/media/institucional/legislacao/atos_internos/instrucoes/instrucao_normativa/IN28_240106.pdf>.

MARANHÃO. *Decreto Estadual nº 11.900, de 11 de junho de 1991*. Cria, no Estado do Maranhão, a Área de Proteção Ambiental da Baixada Maranhense, compreendendo 03 (três) Sub-Áreas: Baixo Pindaré, Baixo Mearim-Grajaú e Estuário do Mearim-Pindaré – Baía de São Marcos incluindo a Ilha dos Caranguejos. Disponível em <<http://oads.org.br/leis/2192.pdf>>.

_____. *Decreto Estadual nº 32.433, de 23 de novembro de 2016*. Regulamenta a Lei Estadual nº 9.169, de 16 de abril de 2010, que dispõe sobre a legitimação de terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, e dá outras providências. Diário Oficial do Estado do Maranhão, ano CX, nº 220, São Luís, 28 nov. 2016.

_____. *Lei Estadual nº 9.169, de 16 de abril de 2010*. Dispõe sobre a legitimação de terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos e dá outras providências. Assembleia Legislativa, São Luís/MA. Disponível em <http://arquivos.al.ma.leg.br:8080/ged/legislacao/LEI_9169>.

_____. *Lei Estadual nº 10.205, de 23 de fevereiro de 2015*. Dispõe sobre a criação da Secretaria de Agricultura Familiar – SAF e dá outras providências. Disponível em <<http://www.saf.ma.gov.br/legislacao/>>.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE (MMA). *Portaria nº 96, de 27 de março de 2008*. Considera os municípios dos Estados que menciona, como municípios abrangidos pelo Bioma Amazônia. Disponível em <http://www.normasbrasil.com.br/norma/portaria-96-2008_205801.html>.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Convenção 169, de 27 de junho de 1989*. Disponível em <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314>.

_____. *Convenção 107, de 26 de junho de 1957*. Disponível em <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107>.

_____. *Convenção 29, de 28 de junho de 1930*. Disponível em <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C029>.

SECRETARIA DE AGRICULTURA FAMILIAR DO ESTADO DO MARANHÃO (SAF). *Regimento Interno*. Disponível em <<http://www.saf.ma.gov.br/regimento-interno/>>.